Dr. Şevket Kotan

Kur'an ve Tarihselcilik

BEYAN

2.BASKI



Kur'an ve Tarihselcilik, Beyan Yayınları'nın 343. kitabı olarak yayına hazırlandı; dizgi ve sayfa düzeni Osman Arpaçukuru, kapak düzeni Yazıevi, baskı ve cilt İstanbul Matbaacılık Ltd. Şti. (Gümüşsuyu Cad. No: 21/B Zeytinburnu-İstanbul, 0212 482 51 66) tarafından gerçekleştirildi ve Mayıs 2011'de İstanbul'da yayımlandı. ISBN 978-975-473-286-8

1. Baskı: Ekim, 2001

2. Baskı: Mayıs, 2011

Yayınevi Sertifika No: 14723

BEYAN YAYINLARI Ankara Cad. 49 • 34112 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: +90. 212. 512 76 97 - Tel-Faks: 526 50 10
www.beyanyayinlari.com
beyanyayinlari@gmail.com

Şevket Kotan

Kur'an ve Tarihselcilik

BEYAN

İçindekiler

İkinci Baskıya Önsöz, 9
İkinci Baskıya Giriş, 11
Önsöz, 17

Giriş, 19
1- Konu ve Önemi, 19
2- Yöntem ve Plan, 27

I. Bölüm
Tarih Sorunu, 31

a. Hazırlık Notları, 31
b. Bir Bilim Olarak Tarihin Mahiyeti, 33
c. Tarihin Yönü ve Bütünlüğü, 35
d. Tarihte Etnosentrizm Sorunu, 40
e. Tarihin Öznesi Sorunu, 41
f. Doğa Bilimi-Tin Bilimleri Ayrımı Çerçevesinde Tarih, 44
g. Değişim ve Görecelik Kaynağı Olarak Tarih ve Tarihselcilik, 45

Tarih ve Düşünce, 47
a. Yunan Antik Çağı'nda Tarih Düşüncesinin Teşekkülü, 47
b. Hıristiyanlık Tarihinde Düşünce ve Tarih, 65
c. Rönesans ve Sonrasında Tarih Algısı, 80

d. Aydınlanma Döneminde Tarih ve Tarihselci Düşünce, 86
1. Aydınlanmanın Kültürel ve Sosyal Bağlamı, 86
2. Tarihselci Düşüncenin Öncü İsimleri, 93

Tarih ve Tarihselcilik, 97
a. Millîci bir Tepkinin İfadesi olarak Tarihselcilik: J. G. Herder, 97
b. Mutlak Aklın Tezahürü Olarak Tarih: G. W. F. Hegel, 103
c. Yorumsama Dairesinde Tarih: F. Schleiermacher, 109
d. Yaşam Felsefesi Olarak Tarihsellik: W. Dilthey, 113

Tarih ve Hermenötik, 130
a. Hermenötik'in Kısa Bir Tarihi, 130
b. Varoluşun Tarihselliği: Martin Heidegger, 141
c. Ontolojik Tarihsellik: Hans-Georg Gadamer, 148

II. Bölüm
Kur'an'a Tarihselci Yaklaşımlar, 173

1. İslâmî Modernizm: *Fazlur Rahman*, 181
a. İçtihad Teorisi: Yaşayan Sünnet, 192
b. İslâm Rönesansı Projesi: Neo-Modernizm, 205
c. Tarihselci İslâmî Modernizmin Sorunları, 208
d. Fazlurrahman'ın Tarih ve Hermenötik Görüşü, 209
e. İslâmî Görüşü Açısından Fazlur Rahman, 220
2. Kanuna ve Hukuka Karşı Aşk ve Ahlâk: *Roger Garaudy*, 244
3. Teolojiden Antropolojiye: *Hasan Hanefi*'nin Radikal Tarihselciliği, 254
4. İslâmî Aklın Tarihselliği: *Muhammed Arkoun*, 262

III. Bölüm
Kur'an ve Tarihsellik, 275

1. Kur'an'ın Tarihselliği Problemi, 275
2. Kur'an-Tarihsellik İrtibatı, 301
3. Ahkâmın Değişmesi, 320
    a. Bu Bağlamda Hudûdullah Kavramı, 324
    b. Konuyla İlgili Bir Kur'an Pasajı, 328
    c. Hudûdullah Kavramının Kavramsal Çerçevesi, 332
    d. "Hudûdullah"ın Değiştirilebilme İmkânı, 337
4. İmkânlar ve Sorunlar Arasında İslâm Tarih Bilinci, 350
    a. İslâm Tarih Bilinci, 350
        i. Nüzul Tarihi, 353
        ii. Nüzul Sebepleri, 355
    b. Kur'an'ı Tarihe Müdahil Kılmanın İmkânları, 359
        i. İslâmî Akıl: İçtihad, 359
        ii. Anlama, Yorumlama: Tevil, 361
        iii. Gaye (Makasıdu'ş-Şeria), 372
        iv. Kollektif İslâmî Akıl: İcmâ, 391

Sonuç, 395
Kaynakça, 403
İndeks, 417

İkinci Baskıya Önsöz

Bu kitabın ilk basımının üzerinden on yıl kadar bir zaman geçti. Basımından itibaren ilgili kamuoyu tarafından beklenenden daha üst düzeyde bir rağbete mazhar olan bu çalışma, özellikle düşünce çevreleri ve ilahiyat akademiyası tarafından rağbet gördü. Tefsir alanında yapılan bir çalışma olmasına rağmen tefsir ve tarih ile ilgilenen akademisyenlere nazaran daha çok fıkıh akademisyenlerinin ilgisini çekerek birçok ilahiyat hocamız tarafından ders kitabı olarak okutuldu, başta bu sahanın duayeni olan değerli hocamız Prof. Dr. Hayrettin Karaman olmak üzere birçok akademisyen tarafından hakkında değerlendirme yazıları yazılarak farklı dergilerde yayınlandı. Aynı anda hem felsefi hem de dini tartışma alanının sorunlu yerlerini konu edinerek ağır ve çetrefilli bir yolda yürüyen bu çalışmanın böyle bir rağbete mazhariyeti, çalışma esnasında yoğun olarak yaşadığımız sıkıntılı gün ve geceleri önemli oranda unutturarak mutluluğumuzu artırdı. Bu vesileyle bize bu mutluluğu yaşatan değerli hocalarıma ve kitabın okuyucularına şükranlarımı arz etmek istiyorum.

Bu mutluluğun yanında bizi üzen şeyler de yok değil. Özellikle İslam ilahiyatı açısından çok mühim bir tartışma olduğu aşikar olan tarih ve tarihsellik konusunun gereği gibi tartışılmadan gündemden düşmüş olması esef vericidir. Birinci baskının önsözünde ifade etmeye çalıştığımız gibi bu çalışma ile hedeflenen şey, böyle bir tartışmanın dibini bularak son sözü söylemek yerine, bu alanda kurulacak olan binanın bir tuğlası olabilmek-

ti. Çünkü tarih bilinci bunu gösteriyor. Ama ne yazık ki bu çalışmanın yayınlanmasından sonra geçen bu kadar süre içerisinde değerli bilim adamı Burhanettin Tatar'ın Hermenötik eksenli çalışmaları dışında konuyu felsefi temeli ile birlikte ele alarak inceleme sadedinde pek fazla bir şey yapıldığı söylenemez.

Kitabın ilk baskısının tükenmesinin üzerinden 4-5 yıl gibi bir zaman geçmesine ve yayınevinin yeni baskı yapma talebine rağmen bu güne kadar basılmayışının iki nedeni var. Bunlardan ilki, kitabın, tarihsellik tartışmalarını biri felsefe, diğeri de ilahiyat içerisindeki mahiyetiyle ele alan ve her biri bir kitap hacminde işlenen iki temel konuyu aynı kitap içerisinde bir araya getirmiş olmasıdır. Felsefi alt yapısı olmayan okuyucu için birinci bölümün adeta bir fazlalık olarak görülerek ilgi dışı kalması, yeni baskıda kitabın iki cilt olarak basılması düşüncesini ortaya çıkardı. Bu düşünceyle kitap iki cilt olarak yeniden dizayn edilerek hazırlandı; bu da uzun zaman aldı. Fakat son anda değerli bazı dostlarımızın görüşleri doğrultusunda bu düşünceden vazgeçilerek yeni bir uğraşı ile tek cilt olarak hazırlandı. İkinci neden ise uzun süre ara verilerek düşüncede meydana gelmesi muhtemel değişiklik doğrultusunda bazı tashihlerin yapılmasıdır. Fakat buna da gerek duyulmadı ve kitabın orijinal hali, bazı ifade tashihleri dışında korunarak basıma verildi. Fakat şunu ilave etmek gerekir ki buna rağmen kitap baştan sona kadar kaynak çalışması dâhil olmak üzere yeniden gözden geçirildi ve okuyucudan gelen eleştiriler doğrultusunda üzerinde bazı düzeltmelerde bulunuldu.

Beni kırmayarak kitabın ilk bölümünü baştan sona kadar gözden geçirerek çok değer verdiğim tavsiye ve önerilerini benden esirgemeyen değerli dostum Prof. Dr. Burhanettin Tatar'a özellikle müteşekkirim. Yeni baskının düşünce dünyamız için hayırlara vesile olması dileğimle.

Şevket Kotan

İnsan varlığının zamansallığı ve mekansallığı, onun zaman ve mekana bağımlılığından daha fazla anlama gelmektedir. İnsan varlığı bir şekilde zaman ve mekan içinde yayılabilme, etkisini farklı zaman ve mekan dilimlerinde sürdürebilme özelliği sayesinde zamansal ve mekansaldır. Özellikle 'can sıkıntısı' ya da bir işin olmasını 'bekleme' gibi boş zaman ve mekan tecrübesinde zamansallığın ve mekansallığın ilk anlamı belirginleşirken, çok önemli hayati bir kararı eyleme geçirme, başkalarının hayat sürecini etkileme, bir büyük keşif, icat ya da fikri ortaya çıkarma gibi durumlarda ikinci anlamı ön plana çıkar.

Ayrıca insanın -sahip olduğu potansiyel nedeniyle- kendisini daima kendisinden ayrı düşen ve kendisiyle bütünleşmeye (potansiyelini gerçekleştirmeye) çalışan bir varlık olarak kavraması anlamında zamansallığından ve mekansallığından söz etmek mümkündür. Bu üçüncü anlamıyla insan kendi varlığının potansiyelini zaman ve mekanın oluşum imkanı olarak görür. Bu anlamda zamansallık ve mekansallık, insanın kendi potansiyelini dışarıya bir eylem, ürün, iş şeklinde somutlaştırarak aktarmasının daha gerisinde, insan varlığının kendi içindeki -tabir caizse- boşluk, eksiklik, tamamlanamazlık ve hatta uçurum sayesinde oluşmakta olan bir süreç olarak anlam kazanır.

Öyle görünüyor ki, zamansallık ve mekansallığın her üç anlamı, bir şekilde birbirleriyle irtibatlı olmakla birlikte, son olarak andığımız husus diğerlerinden daha köklü bir duruma işaret etmektedir. İnsan varlığı kendisindeki eksikliği, tamamlanamazlığı veya uçurumu hiçbir zaman aşamamaktadır. Bu neden-

le o, her zaman şimdi olduğundan daha farklı olabilme imkanını yitirmemektedir. Kısacası insan varlığının potansiyeli, her zaman onun aktüel halinden daha fazla bir alan teşkil etmektedir.

Bu durum her zaman insanın kendi potansiyelini nasıl ve hangi amaca yönelik olarak gerçekleştirmesi gerektiği sorusunu açık uçlu kılmaktadır. Öyle ki, insanlar gerek Hıristiyanlık ve İslam gibi semavi dinlerin veya Marksizm, komünizm gibi beşeri dinlerin/ bütüncül ideolojilerin bu soruya karşılık verdikleri genel cevapları, gerekse farklı siyasi, ahlaki, ekonomik sistemlerin verdikleri parçalı cevapları ancak kendi zamansallıklarının ve mekansallıklarının farklı boyutları içinde kavrayabilmektedir. Kısacası, cevapların haddi zatında bütüncül ya da parçalı olmaları (bu iddiada bulunmaları) onların tam olarak kavranabilmesini sağlamamaktadır.

Kendi varlığındaki eksikliği, tamamlanamazlığı, uçurumu aşamayan insan, kaçınılmaz şekilde yukarıdaki sorulara yönelik cevapları da eksik biçimde anlamaktadır. İlk bakışta bu durum kısmi karamsarlığa ve hatta nihilistik duygulara yol açar görünse de, daha köklü düşünüldüğünde, insanın kendi varlığını anlamlandırma noktasında sonu gelmez bir yorum alanı içinde bulunacağını ve bu durumun ona sürekli bir zenginlik kazandıracağını ima eder. Böylece insan varlığındaki eksiklik, tamamlanamazlık, uçurum bir şekilde insan varlığının ancak yorumlama sayesinde kendisini ve başkalarını kavrayabilmesine yol açtığı için tükenmez bir zenginlik kaynağına dönüşmektedir.

Geldiğimiz noktada eksiklik, tamamlanamazlık ve uçurum kavramlarının bizzat kendilerinde açığa çıkan 'zamansallık-mekansallık', 'ayrı düşmüşlük' yani 'uzaklaşma' anlamı ile yorum kelimesinde açığa çıkan 'eksikliği giderme, uçurumu aşma, bir şeyi yakına getirme çabası' arasındaki ilişki bir tür diyalektik oyun olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan varlığının kendisindeki eksikliğin, tamamlanamazlığın, uçurumun 'farkına varma' olayı başlı başına bu eksiklik ve uçurumun her iki yakasını bir şekilde birbiriyle ilişkilendirme anlamında bir yakına getirme çabası yani yorumdur. Belki de insan bilinci dediğimiz şey, özel-

likle kuramsal anlamıyla, anılan eksiklik, tamamlanamazlık ya da uçurum içinde belirmektedir.

'Farkına varma' tabiri, zaten 'fark' ya da zamansal-mekansal uzaklık anlamını kendisinde barındırdığı için, doğal olarak insan bilincini birbirinden uzaklaşmakta olan şeylerin 'arasında' konumlandırmaktadır. Hasılı, insan bilinci, insan varlığındaki eksiklik ve uçurum sayesinde ortaya çıkan zamansallık ve mekansallığın tam içinde yani söz konusu uçurumun iki yakasının 'arasında' beliriyor görünmektedir. Bu, insan bilincinin de, 'uçurum' metaforuyla işaret ettiğimiz insan varlığının potansiyel alanında ortaya çıkması anlamında, aktüelden daha çok potansiyel bir şey olduğunu söylemenin başka yoludur.

Buna göre insan bilinci, insan varlığındaki eksikliği fark edip yorum eylemiyle bu eksikliği giderme çabası oranında kendi potansiyelini açığa çıkarabilmekte, kendi gerçekliğini sergileyebilmekte, kendisiyle bütünleşme yolunda ilerlemektedir. Böylece yorum kelimesi, insan bilincinin zaten bildiği bir şeyi ilave bir anlama çabasıyla 'açma' olayının çok daha gerisinde, kendisini gerçekleştirme çabasını gösterir. Kısacası yorum, insan bilincinin var olma tarzıdır.

Yazımızın başından itibaren değindiğimiz insan varlığının zamansallığı ve mekansallığı ile insan bilincinin bu bağlamda ortaya çıkan konumu, tarih ve tarihsellik dediğimiz hususun nasıl ortaya çıkmakta olduğuna dair bize önemli bir ip ucu sunmaktadır. Tarih ve tarihsellik, temel anlamını insan varlığının zamansallığının ve mekansallığının üç farklı boyutu ile insan bilincinin bu üç boyut karşısındaki konumu sayesinde kazanabilmektedir. Buna göre, tarih insan varlığının zaman ve mekana bağımlılığına karşın kendisini zaman ve mekan içinde, eylemleriyle, ürettiği şeylerle, fikirleriyle yayabilmesi sayesinde oluşan bir anlam geleneğidir.

Tarihsellik ise kabaca bu anlam geleneğine katılma durumuna işaret eder. Şayet insan bilinci, ancak yorum eylemi sayesinde potansiyelini açığa çıkarıp kendi varlığındaki eksikli-

ği (uçurumu) aşmaya çalışıyorsa, bu durumda o ancak tarih denen anlam geleneği ile katılarak kendi tarihselliğine erişebilir. Bir başka deyişle tarihsellik, insanın, tarih denen anlam geleneğini bir bütün olarak yakalayamaması, kavrayamaması, ancak yorumlama çabası sayesinde bu geleneğe katılarak ona katkıda bulunabilmesi durumuna işaret eder.

Burada bir yanlış anlamayı önlemek adına hemen söyleyelim: tarih insan varlığının dışında kendiliğinden duran ve insanın dışarıdan katıldığı bir şey değildir. Aksine o, insanın yorum yapma eylemiyle birlikte kendisini açmakta olan bir anlam geleneğidir. Bu bağlamda tarihsellik kelimesi, insanın tarih denen geleneği bir bütün olarak kavrayamaması yani tarihi kavrarken asla sıfır nokta denebilecek bir konumda bulunamamasıdır. Böylece tarihsellik, tarih denen geleneğin içinde yalnızca bir safha olabilme durumudur. Ve bu safha ancak insan bilincinin yorum yaparak kendi gerçekliğini ortaya çıkarma süreci ile teşekkül etmektedir. Hasılı insan bilinci, yorum eylemi esnasında zaten bir şekilde kendisini tarih denen anlam geleneği içindeki bir safha olarak buluverir. İşte bu 'buluverme' olayına biz tarihsellik diyoruz.

Tarihselliğin bu temel anlamının yanı sıra, insanın tarih denen anlam sürecine eylemleriyle, ürettiği şeylerle, fikirlerle yaptığı katkı da tarihsel olarak nitelenmektedir. Bunun nedeni, tarih denen anlam geleneğinin zaten bu ürünler, eylemler ve fikirler sayesinde süreklilik arz edebilmesidir. Buna göre tarihsel bir eylem, temelde, tarih denen anlam geleneğinin sürekliliğine katkıda bulunan eylem demektir. Kur'an'ın tarihselliği tabiri de en temelde bu anlamda ele alınmalıdır.

Bunlara ilaveten, tarihsel kavramı, tarihi sürecin oluşumuna katkı yapan insan eylemlerinin, ürünlerinin ya da fikirlerinin ortaya çıktıkları zaman ve mekana kendi özelliklerini yansıtmaları veya onların özelliklerini kendilerinde barındırmaları anlamında da kullanılmaktadır. Ne var ki, tarihsel kelimesinin bu anlamı, insan bilincinin tarihselliğinden bağımsızlaştırılan bir epistemoloji konusuna dönüştürüldüğünde, insan bilin-

cinin tarihi sanki nesneleştirebilecek bir süper özne şeklinde tasarlandığı görülmektedir.

Bu durum her şeyden önce yukarıda kısmen değindiğimiz insan varlığının potansiyelliğinden kaynaklanan eksikliğine, tamamlanamazlığına, sahip olduğu uçuruma yani zamansallığına ve mekansallığına aykırılık arz eden bir yaklaşımdır. Bu noktada yukarıda sık sık kullandığımız 'yorum' kelimesi ile 'epistemolojik tasarımlar yapabilen süper özne' imgesi arasındaki köklü zıtlığa da dikkat çekelim.

Söz konusu zıtlık, Kur'an gibi tarih içinde çok önemli rol oynamakta olan bir kutsal metnin anlaşılması konusunda ortaya atılan kuramsal metodolojik çalışmalarda sık sık gözlenebilmektedir. Kur'an'ın yorumlanması ile Kur'an'ın anlamı hakkında genel geçer olma iddiasında epistemolojik teoriler arasında bu zıtlık modernleşme süreci içindeki İslam dünyasında sık sık tartışma konusu olmaktadır. Kur'an'ın anlamının evrensel bir standart içinde kavrandıktan sonra farklı zamanlarda en uygun sonuçlar doğuracak şekilde tatbik edilebilmesini amaçlayan epistemolojik teoriler, öncelikle amaç-araç ilişkisi sorunuyla yüzleşmektedirler. Kur'an'ın keyfi ve parçalı anlaşılması sorununu aşabilmek için tümel ve nesnel anlamı amaçlayan epistemolojik teoriler öncelikle kendilerini evrensel geçerliliğe sahip yöntem haline getirmek ve meşruiyet kazanmak zorundadırlar.

Bu durum, yöneldiği amacın ortaya çıkması durumunda şeffaflaşması yani bir tür aradan çekilmesi gereken aracı meşruiyetini kendisinden alan bir 'kapalı-devre-söylem'e dönüştürmektedir. Bir başka deyişle, böylesi bir durumda yöntem ya da epistemolojik teori, meşruiyetini kendisinden aldığı sürece, kendisini evrenselleştirmekte ve asıl amacı (Kur'an'ın anlamı) kendisi için bir araç haline getirmektedir. Bu durumda Kur'an'ın anlamının doğruluğu ya da geçerliliği, bizzat yönteme olan güvene dayalı olarak oluşabilmektedir. Yönteme uygun düştüğü sürece Kur'an'ın doğru anlaşıldığının kabulü, ister istemez, yöntem bilincinin ya da epistemolojik teorinin tarihselliğini üstü örtük bir hususa dönüştürmektedir.

Sonuçta araç (yorum, metod)-amaç (Kur'an'ın anlamı) ilişkisi yöntem bilincinin tarihselliği bağlamında bir ikilem ortaya çıkarmaktadır. Şayet araç kendi tarihselliğinin bilincinde olarak amaca yönelirse, kendisini evrensel geçerliliğe / meşruiyete sahip olarak takdim edemeyeceği için, açık-uçlu-söylemden öteye gidemeyecektir. Bu durumda amacın her tezahürü kaçınılmaz olarak aracın tarihselliğiyle irtibatlı kalacak yani tüm zamanlar için bir standart olamayacaktır. Buna karşın şayet araç kendi tarihselliğinin üstünü örtecek şekilde amaca yönelirse, kendisini evrensel geçerliliğe / meşruiyete sahip olarak takdim edeceği için, kapalı-devre-söylem haline gelecektir. Bu da yukarıda değindiğimiz soruna yol açacaktır.

Bu ikilemden kaçınmanın yolu, görebildiğimiz kadarıyla, doğrudan tarih, yorum, evrensellik, anlam, tatbikat gibi temel kavramların tarihsel bilinç içinde tartışılması ve aralarındaki ontolojik ilişkinin olabildiğince fark edilebilmesidir.

İşte elinizdeki kitap çalışmasının başarmaya çalıştığı husus budur. Şevket Kotan'ın orijinal haliyle doktora tezi olarak hazırladığı ve "Kur'an ve Tarihselcilik" (Beyan Yayınları, İstanbul, 2001) adıyla yayımladığı çalışması, yukarıdaki sorunları ve ikilemleri daha iyi fark etmemize ve aşabilmemize imkan verecek yeni düşünme alanlarına işaret etmektedir. Bu amacını gerçekleştirebilmek için öncelikle Batı tarih geleneği içinde tarih ve tarihsellik kavramının kazandığı anlamları sergilemeye ve yorumlamaya çalışan eser, hem bu alana ilgi duyanlara esaslı ve genel bir tarih perspektifi sunması hem de Kur'an'ın tarihselliği kavramı üzerinde oluşmakta olan temelsiz yargıların daracık mekanlarına karşı bize geniş bir anlam alanı sunması açısından oldukça değerlidir.

Kitabın okurlarına yararlı olması dileğimle...

Burhanettin TATAR

Samsun, Nisan, 2011

Tarihsel varlık alanına ilişkin bir fikrî çabanın nesnel sonuçlar ortaya koyamayacağı daha baştan kabul edilmelidir. Çünkü tarihsel varlık alanında, doğada cari olan yasalılık benzeri bir yasalılıktan söz edilemez. İnsan zihninin sınırsız olanakları ve çeşitliliğine dayanan bu alan, sürekli değişip dönüşmekte; bu yüzden ele avuca sığmamaktadır. Bu, insana insanî yetilerin, özellikle de akıl ve iradenin verilerek, imtihana tabi tutulmasından olmalıdır.

Esasen daha çok tarihsel varlık alanıyla ilgilenen ve bu alana dair kalıcı ilkeler açıkladığını bildiren vahyin –ki bu vahiy büyük oranda somut-tarihsel durumla ilintili bir şekilde indirilmiş bulunan Allah'ın niyetinin eseridir- tarihe bir açıklık getirmesine rağmen, tarihin durmadan sürekli evrilmesi nedeniyle vahiy-tarih ilişki ve irtibatı konusunda üstesinden gelinmesi zor bir sorunla insanı yüzyüze getirmesi, tarihsel varlık alanına dair nesnel çıkarımları daha da zorlaştırmaktadır. Allah'ın tarihe dair niyetini nesnel olarak saptamanın ise, tarihsel varlık alanına ilişkin nesnel çıkarımlardan daha çetin olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bu yüzden vahiy-tarih ilişkisini irdeleyen bir çalışmanın, başta niyetlenilen hedeflerinin hepsine ulaşması düşünülemez. Ama eğer bu çalışma, Kur'an'ın tarihselliği konusuna bir açılım getirdiyse ve konuya bir katkı sağladıysa, bu başarı sayılmalıdır.

Yukarıda arzedilen zorluktan dolayı Kur'an ve Tarihselliğe

ilişkin araştırma ve tefekkürümüzü sürdürürken, bu yüzden daha çok bu konuya ilişkin entelektüel çabaya bir katkı sağlamayı hedefledik ve bilimsel bir çabanın gerektirdiği yöntemsel ve meslekî ahlâka riayet etmeye çalıştık. Buna rağmen, eğer bu niyetimizi yeteri düzeyde somutlaştıramamışsak, bu yine de bize ait bir eksikliktir.

Çalışma boyunca bilgi birikiminden ve yönlendirmelerinden çokça yararlandığım danışman hocam Prof. Dr. Salih Akdemir'e şükran duygularımla minnettarım. Düşünsel eğilimlerimin ve tezlerimin bir çoğuna katılmadığı halde hoşgörü gösterdi, özveride bulundu ve yol göstermekle yetindi. Yine tartışma ihtiyacı duyduğum her konuyu bana, kendisiyle rahatlıkla tartışma fırsatı tanıyan ve zaman ayıran Doç. Dr. Mehmet Paçacı'ya da teşekkür borcum var.

Bu çalışmayı yaptığım süre içerisinde burada ismini anamayacağım bir çok değerli insanla tartışma fırsatım oldu. Bu çalışmanın şekillenmesinde onların değerli katkıları oldu; şükranla yad ediyorum. Ama hem felsefî birikiminden çokça faydalandığım hem de bazı İngilizce kaynaklardan yararlanmamda yardımcı olan Doç. Dr. Yasin Aktay'ın ismini anmadan geçemeyeceğim. İngilizce kaynaklar konusunda yardımlarını esirgemeyen diğer dostlarla birlikte ona da teşekkür borçluyum.

Ayrıca bu çalışmanın görünen-görünmeyen bütün zorluklarını benimle birlikte paylaşan eşim ve çocuklarım yanında gerek kullandığım İngilizce kaynakların bir kısmından yararlanmama yardımcı olması gerekse de yazım ve tashih gibi konularda sabır ve güler yüzlülükle bu çalışmaya katkıda bulunması vesilesiyle kardeşim antropolog Suat Kotan'a da teşekkür etmeyi minnet borcu addediyorum.

Şevket Kotan

1- Konu ve Önemi

Allah tarafından vahyedilerek peygamberi vasıtasıyla insanlığa indirilen Kur'an'ın, inzâlinden sonra müslümanlar için kutsal bir kitap olmanın çok ötesinde bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'an onlar için hem bir hidayet rehberidir, hem de onları tarihte var kılan aynı zamanda varlıklarını sürdürürlerken onlara bir kimlik sağlayan kitap konumundadır. Kur'an, bugün müslümanları da derinden etkileyen modern çağın sekülerizasyon sürecinde, Batı karşısında bir mağlubiyet tarihselliği yaşayan müslümanların kendilerini çağdaş sekülerizasyondan koruma vasıtası olarak tek tutamak durumundadır. Yaşadığımız tarihsellikte olduğu gibi, geçmiş bütün tarihselliklerde de, inzâlinden beri müslümanların beslenme kaynağı ve yaşamsal öğesi olarak işlev görmektedir. Allah'ın insanlığa bir nimeti olarak Kur'an, aynı zamanda hidayet dini olan İslâm'ın ve müslümanların varlığının teminatıdır.

Kuşkusuz Kur'an'ın misyonu, sadece tarihte varlık kazanmış ümmet için bir hidayet rehberi olmakla sınırlı değildir. Bunun yanında o, bütün insanlığa seslenmektedir. Kur'an dünyaya bir varlık tasavvuru ve bu tasavvura dayalı bir yaşantı tarzı, bir nizâmü'l-beşer önermektedir. Bu yüzden, Kur'an'ın yeryüzünde bulunmasının, müslümanlar için olan öneminden öte bir önemi

vardır. Esasen insanlar farkında olacak olurlarsa o, bütün insanlık için önemli bir kitaptır.

Bu konumundan ötürü Kur'an, inzâlinden beri hem müslümanların hem de onun önemini farkedenlerin ilgi odağı olmayı sürdürmektedir. Bu ilgi nedeniyle okunmakta, araştırılmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ondan anlamlar çıkarılmakta, ona anlamlar yüklenmekte, her zaman bir yorum konusu olmaktadır.

Ne ki Kur'an, Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in ifade ettiği gibi, Allah'tan insana sunuluşundan ve peygamber tarafından okunuşundan itibaren, insan cephesinden bakıldıkta, ilâhî nass olmaktan, insanî nass olmaya, yani "anlama"ya dönüşmüştür. Çünkü Kur'an bu andan itibaren "tenzil"den "te'vil"e dönüşmüştür.[1] Bu ise, şu anlama geliyor: Kur'an, onu anlayanın anladığı kadar Kur'an'dır. Hakikat bakımından ise anlayanın anladığının, Allah'ın ilmindeki anlamla örtüştüğü kadar hakikattır. Kur'an'ın insana ait anlamının meşrûiyeti, tarih boyunca çeşitli tartışmaların konusu olmuş ve bu konuda yine tarihsel olarak değişen ölçütler oluşmuştur. Kuşkusuz bu meşrûiyet ölçütleri konusu zaten bu çalışmada Kur'an ve tarihsellik tartışmasını ele almamızı gerektiren başlıca nedenlerden biri olmuştur. İnsanın anladığının hakikatla örtüşmesinin nesnel bir ölçütü var mıdır, yok mudur? Kur'an'ın insanî anlamının Allah indindeki meşrûiyetine veya isabetine gelince, kuşkusuz bu, ancak Allah'ın bilebileceği bir şeydir. Bu durum ise, Kur'an'ı anlama-yorumlama faaliyetinin ne çetin bir problemle karşı karşıya olduğunu göstermektedir ve sürekli olarak insanî yorumun ancak göreli olabileceğini düşündürmektedir.

Bu anlamda Klasik İslâmî görüşün Kur'an'a ve içeriğine atfettiği anlam şu şekilde özetlenebilir: Genel olarak müslümanla-

1 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Nakdü'l-Hitâbî'd-Dînî*, Kahire, 1992, 93.

ra göre Kur'an, Allah'ın elçisine Cebrâil isimli meleği vasıtasıyla vahyettiği kelâmıdır ve Allah'ın sonsuz ilminin bir tecellisidir. Allah'ın kelâmı olarak Kur'an, insanlığa bir çağrıdır ve insanlığın kendi hevâsını bir yana bırakıp Allah'ın istediği nizâm uyarınca yaşamasını istemektedir. Kur'an'ın önerdiği bu nizâmu'l-beşer, Allah'ı tek ilâh olarak gören tevhid inancına dayanmaktadır. Kur'an'ın tenzilinden maksat, insanın dünyada ve ahirette mutluluğunu sağlayacak olan bu "ibadet" nizâmının kalplerde yerleşmesi, sonra da bir yaşantı modeline dönüşmesidir. Bunun için O ilâhî bir inanç sistemi ile birlikte, pratik hayatta yaşantılanacak birtakım temel prensipler ve hükümler içermektedir. Bu temel prensip ve hükümler, küllî ve ebedî hakikatlerdir; çünkü Allah'ın ilmine dayanmaktadırlar. Bu yüzden Kur'an'ın içeriği, insanla Allah'ın, insanla evrenin ve insanla diğer insanların olması gereken ilişkilerine ve ilişki biçimine açıklık getirmektedir ve Kur'an, Allah'ın insana son sözüdür. Hal böyle olunca bu ilişkilere dair prensipler kalıcıdırlar, zamanın ve tarihselliklerin değişmesiyle değişmeleri söz konusu değildir. Ancak özellikle insanlararası ilişkileri düzenleyen ahkâmın işletilmesi ya hükmün sevkedilmesinin dayandığı illetin ortadan kalkması veya bulunmaması, ya tarihsel şerait gereği onunla gerçekleşmesi istenen gayenin gerçekleşmiyor olması ya da tarihsel hadisatla hükümlerin tekâbuliyetsizliği gibi durumlarda durdurulabilmekte, hüküm uygulamadan kaldırılabilmektedir. Bu durumda uygulamadan kaldırılan hükmün yerine ya Kur'an ve Sünnet'ten yeni bir hükme müracaat edilmekte ya da bulunmasa, ictihadla yeni bir çözüm aranmaktadır. Ama hükmün uygulamadan kaldırılmasının mânâsı, hükmün değişmesi değildir, uygulama vasatı oluştuğu her zaman tekrar yürürlüğe konulur.

Kur'an'ın, sınırlı ahkâmıyla sürekli değişmekte olan tarihe ve tarihte meydana gelen sınırsız tarihsel hadisat ve duruma cevap verebilmesi ictihadla, ictihad ise yorumla mümkündür. Ne var ki Kur'an'a dair yorumun beşer olan insan eliyle gerçekleşecek olması, beşerî zaafların ilâhî hakikatlere dönüşmesi, di-

ğer bir tabirle ve tabir yerindeyse beşerî zaafların Allah'a söyletilmesi tehlikesiyle başbaşa bulunması nedeniyle hassasiyet arzetmektedir. Öyle görünüyor ki daha baştan itibaren müslümanlar konunun arzettiği hassasiyetin farkındadırlar ve bu nedenle Kur'an'ı yorumlama işine ciddiyet atfederek, temkinli davranmışlardır. Bu yüzden söylenebilir ki, tefsir ve fıkıh usûlüne dair eserlerde yer aldığı ve tartışıldığı gibi, yorumda meşruiyet sınırlarını zorlamamak ve tenzil sahibinin ne dediğini ve bununla ne demek istediğini anlamak için gerekli hazırlıklar kâbilinden hemen hemen eksik hiç bir şey bırakmamışlardır. Bunun için Kur'an'ın inzâl edildiği vasata, bu vasattaki tarihsel şartlara ve bağlama dair bütün mümkün bilgileri toplamaya çalışmışlar, yanısıra Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu Arap dilinin dilsel özelliklerinden hareket ederek emsâline rastlanamayacak bir düzeyde Kur'an'a dair dilbilimsel çalışmalar yapmışlardır. Bu çabanın arkasındaki saik, murad-ı ilâhinin bilinmesidir; bu konuda yanlışa düşmemek kaygısıdır.

Ne var ki müslümanların Kur'an'a ve yorumuna dair bu çabalarında doğru lafzî anlamın, yani Allah'ın ayetlerle ne dediğinin öncelik kazandığı belirgindir. Öncelikle literal anlama teksif edilen dikkatin nedeni, öyle görünüyor ki mükellefiyet bilincidir; zira Kur'an teslimiyeti öncelemektedir. Ama her ne kadar lafzî mânâyı öncelemek ulemayı bir oranda lafızcılığın kucağına teslim etmişse de bu, onların Allah'ın bu lafızlarla aynı zamanda ne demek istediğini araştırmadıkları, yani tikel ve tümel anlamda murad-ı ilâhîyi önemsemedikleri anlamına katiyen gelmemektedir.[2] Böyle bir kanaate, Kur'an'a dair yapılan tarihsel ve dilbilimsel çalışmanın çokluğu ve kimi ulemanın lafızcılığı gibi nedenlerle ulaşılabilir; ama kabul etmek gerekir ki,

2 eş-Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvafakât*, (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yayıncılık, Istanbul, 1993, III, 399.

bu çaba olmaksızın da murad-ı ilâhî'nin anlaşılması yoluna girilmiş olmaz.

Kur'an'ı anlamaya ilişkin bu üst düzeydeki çabaya rağmen, Kur'an'ın rasyonel yorumunu temsil eden Mu'tezîle gibi ekollerin nesnelciliği bir tarafa bırakılacak olursa, Sünnî İslâm'ı temsil eden ulemanın, en azından genelinin, yoruma nesnellik değeri atfetmediği söylenebilir. Kur'an'ın yorumuna ilişkin entellektüel tartışmada sünnî yorum, tarihselci bir perspektifle yorumun göreliliğini, dolayısıyla zannî bilgi ifade edeceğini savunurken, Antik rasyonalizmden devraldığı etkilerle Mu'tezîlî yorum, rasyonalist bir perspektifle, "yorum"un nesnelliğini dolayısıyla kat'î bilgi ifade ettiğini savunuyordu.[3] Bu yüzden İslâmî gelenekte "icmâ" kavramı önem kazanmış, yorumun en azından meşruiyetinin mercîi olarak görülmüştür. İslâmî gelenekte meşru yorum, tarihi, lafzı ve murad-ı ilâhîyi esas alır. Kur'an'a dair ve Kur'an'dan çıkarılacak bir yorum, kelâmın lafzı ve murad-ı ilâhî ile teâruz halinde olmamalıdır.

Klasik İslâmî anlayışın temsilcileri olan ulemanın bu çabası ve Kur'an'ın yorumu hususunda izlediği yol ve başvurduğu bu tedbir, klasik İslâmî görüşün Kur'an'ı ve tarihi anlama-yorumlamaya ilişkin anlayışını serimlemekte ve Kur'an'ın bütün tarihselliklerde tarihe müdahil kılınışının mantığı, bu anlayışta temellenmektedir. Bu yorum anlayışı ile, Kur'an'ın tarihe müdahil kılınması için, tarihsel şerait hesaba katılarak ve murad-ı ilâhî gözetilerek olgulardan hareketle ictihad yapılmıştır. İctihad hem hükmün anlaşılması hususunda, hem hükmün olaya tekâbuliyeti konusunda hem de olay ve yoruma uygun hükmün ve beyanın bulunmaması durumunda yapılmış ve bunun için kıyas, istihsân, mesâlih vb. gibi ictihad yol ve yöntemleri tespit edilmiş, sonra da ulaşılan yorumların icmâ ile tabir yerindeyse

3 Bkz. Hodgson-Marshall, G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (çev. Kurul), Iz Yayıncılık, İstanbul, 1993, I, 412; eş-Şâtıbî, 1993, II, 52-53.

"sağlaması" yapılmaya çalışılmıştır. Rahatlıkla denilebilir ki, geleneksel İslâmî anlayışta şer'î hükmün bulunmadığı konuların çözümüne dair ictihada, seküler bir anlam atfedilmemiştir.

Modernizmin İslâm âleminin kapısını çaldığı zamanlara kadar durum bu minvalde seyrederken, modern tarihsellikte tarihselci İslâmî modernizm, yepyeni bir belirleme yapmaktadır. Buna göre Kur'an, evrensel mesajlar ihtiva etmekle birlikte form itibariyle tarihsel bir söz, tarihsel bir metindir. Çünkü mümkün bir tarih olarak Kur'an belli bir tarihsellikte, belli bir tarihe ve bu tarihsellikte yaşayan insanlara hitap etmiştir. Dolayısıyla Kur`ana formunu kazandıran şey, bu tarihselliktir; bu yüzden Allah'ın evrensel mesajını bu format değil,bu formatta mündemiç bulunan mâna, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle derûni mâna temsil etmektedir. Kur'an'ın bütün tarihselliklerde aktüelleştirilmesi ve bir yaşantı modeline dönüştürülmesi, form yerine bu derûni mânanın esas alınmasına bağlıdır. Allah'ın niyetinin saklı bulunduğu bu derûni mânanın deşifre edilerek ortaya çıkarılması ve modern tarihsellikte, bu tarihe hitap edebilecek ve yaşantılanabilecek Kur'anî sistemin bununla tesis edilmesi gerekir. Bu, aynı zamanda Allah'ın, Kuran'ın inzal edildiği tarihsellikte tarihe dair attığı adımın bugünün tarihselliğinde de devam ettirilmesi anlamına gelecektir.

Kabul edilmeli ki bu bakış, asırlardan beri süregelen İslamî anlayışa esaslı bir eleştiri, bir başkaldırı anlamına gelmektedir ve nitekim tarihselci Islamî söyleme bakıldığında, bu söylemin, Klasik İslamî anlayışa yönelik tabir yerindeyse bir eleştiri bombardımanını içerdiği görülmektedir. Çünkü tarihselci İslama göre İslamî anlayış lafızda mündemiç (içkin) bulunan evrensel mesajı görememiş, bu yüzden lafızların dar sınırları içerisinde sıkışıp kalmıştır. Bu da Kur'an'ın hayattan çekilmesi ve hayatı seküler alana terketmesiyle neticelenmiştir. Tarihselci İslâmî söyleme göre bu böyle olmuştur ve bunun vebali, klasik anlayışın boynundadır.

İleriki sayfalarda geniş bir değerlendirmesini sunacağımız Tarihselci İslam söyleminin, asırlardır kökleşmiş bulunan Klasik İslamla bir gerilim alanı oluşturması, klasik anlayışı bazı itirazları olsa da doğru ve yeterli gören, yanısıra tarihselci anlayışı da çağdaş bir heretizm olarak değerlendiren bir itirazın yükselmesine neden olmaktadır. Nitekim bu itiraza, Hak Söz Dergisi'nin Kur'an ve Tarihsellik konusunu irdeleyen-soruşturan "Soruşturma" dosyası bir örnek teşkil etmektedir. Söz konusu dergide bu soruşturma çerçevesinde altı yazar ve bilim adamının görüşleri alınmış, yayınlanmıştır.[4] Bu dosyada ezcümle, Kur'an'ın tarihselliğini savunan tarihselci söyleme itiraz mahiyetindeki şu görüşler savunulmaktadır: Batı menşeli olan tarihselci yaklaşım tamamen modern seküler paradigmanın bir ürünü olarak zuhur etmiştir ve bu düşüncenin arkasında yatan en belirleyici etken, hiç kuşkusuz kutsal ve kutsala ilişkin alanın sorgulanmasıdır.[5] Dolayısıyla Kur'an'a tarihselci bir yaklaşım bir kez kabul edildikten sonra, durması gereken sınırları belirlenemeyecek ve Hasan Hanefi'de olduğu gibi inanç esaslarına da teşmil edilecektir.[6] Çünkü tarihsellik, Allah'ın ilminin bir ihsanı olan Kur'an'ı tarihsel bir bağlama oturtarak, O'nu da beşerin bilgisi gibi sonlu, sınırlı ve göreceli kılar; bizim bilgilerimizi değil. Bunların yanında Kur'an'ın iç hakikatlerini de göreceliğin sınırlarına dahil etmek ister. Oysa hiç şüphesiz Kur'an, Hakikat gibi tarihsel değildir; çünkü O Hakikat'in bilgisidir.[7] Yanısıra tarih-

4 Bkz. *Hak Söz Dergisi*, Sayı 75, İstanbul, 1997. Bu sayıda "Kur'an ve Tarihsellik" soruşturmasında, Fethi Kılınç'a ait (s.24) "Tarihselcilik ve Islam Dünyasındaki Yansımalarına eleştirel Bir Bakış" başlığı ile yayınlanan bir makaleye ilaveten, soruşturma sorularına Yılmaz Çakır, Ali Bulaç, Mevlüt Uyanık, Tuncer Namlı ve Kürşat Atalar'ın verdikleri cevaplar yayınlanmıştır.

5 Kılınç, 28.

6 Çakır, 34.

7 Bulaç, 39

selcilik, Kur'an metnini de iptal etmektedir; halbuki metni iptal edecek her yaklaşım merduttur ve tarihselcilik de bu kategoride yer almalıdır.[8]

Tarihselcilik ve Kur'an'ın tarihselliği tartışmasında, tarihselci söylemden yana tavır sergileyen ve bu meyanda fikir i'malinde bulunmakla temayüz eden Ömer Özsoy, sözkonusu soruşturma dosyasında tarihselci söylemi ta'neden düşüncelere eleştiri mahiyetinde bir makale kaleme alarak, bu tartışmaya katılmıştır. Özsoy'a göre bu soruşturmada fikir beyan edenler konuyu anlamamışlardır, bu nedenle tartışmayı Kur'an'ın tarihselliği-evrenselliği karşıtlığında kurgulamaktadırlar; bu da tartışmayı Kur'an'ın yol göstericiliğinin hala geçerli olup olmadığı üzerinde yürütülen çirkin bir pazarlık görünümüne sokmaktadır. Oysa tartışma, Kur'an'ın hitabını algılama biçimleri arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Halbuki "sorun, Kur'an'ın doğrudan doğruya ve yalnızca Hz. Peygamber ve onun çağdaşı olan belli bir "muhatap" kitlesine yönelik "tarihsel bir hitap" mı; yoksa, bütün müstakbel ve muhtemel okurları hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan "tarih-üstü bir metin" mi olduğudur. Bu karşıtlık ekseninde Kur'an hitabının tarihselliğini kabul etmek, onun mesajının evrenselliğini yadsımayı gerektirmez..."[9] Özsoy'a göre tarihsellik tartışmasına ilişkin bu tür girişimler irade ifsadı yapmaktadır ve gündem saptırma yoluyla ülkemizdeki İslamî düşüncenin geleceğini tehlikeye sokma potansiyeli içermektedir.[10]

İşte görüldüğü gibi "Kur'an'ın Tarihselliği" tartışmasının Kur'an'a dair ne kadar önemli bir tartışma olduğunun ipuçları, biraz önce görüşlerini özetle arzetmeye çalıştığımız Klasik

8 Atalar, 41.

9 Özsoy, Ömer, Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar, *İzkire*, Sayı: 11-12, Ankara, 1997, 74-75.

10 Özsoy, 1997., 75.

İslamî anlayışla, tarihselci anlayışın argümantasyonunda izlendiği gibi, bu tartışmada savunulan ve karşı çıkılan düşüncelerin kısaca arz edilen argümanlarında da izlenebilmektedir. Bu yüzden tefsir disiplinini yakından ilgilendiren bu tartışma, bilimsel-akademik bir çalışmaya konu olmayı haketmektedir.

Konuya dair bilimsel bir çalışma, konunun ve bu konuya ilişkin tartışmanın sağlıklı bir zemine oturtulması açısından gerekli, konuya dair düzeyli araştırma ve tartışmalara sağlayacağı katkı açısından faydalı, böyle ehemmiyet arz eden bir konunun tabir yerindeyse âvâmî formülasyonlar ve istihdam biçimleriyle tüketilip heder edilmemesi açısından da zaruridir. Çünkü böyle bir tartışmaya hakkı verildiği takdirde, bundan İslam tefekkürünün kazanımlarının büyük olacağını, ama hakkı verilmediği ve mecrasından saptırıldığı takdirde ise, Allah'ın sözünün sıradanlaşmasına zemin hazırlayacağını görmek için fazla dikkat gerekmez.

2- Yöntem ve Plan

Bu çalışma "Kur'an ve Tarihsellik" terkibiyle ifade edilen bir konuyu işlemeyi amaçladığından dolayı, doğal olarak iki ayrı disipline ait iki ayrı alanla ilgilenecektir. Bu iki alan "Tefsir" ile "Tarih" alanlarıdır. Ne varki konunun mahiyeti, çalışmanın ne sadece tefsirle ne de tarihle sınırlı kalmasına imkan tanımaktadır. Bu iki alanın felsefe ve metodolojileriyle birlikte Fıkıh Usulü ve Hermenötik gibi ilgili başka alanlarla da ilgilenecektir.

Çalışmanın Kur'an'ı anlama ve yorumlamayı tarih-tarihsellik-tarihselcilik bağlamında işleyecek olması, konunun felsefî bir düzlemde ele alınmasını gerektiriyor. Bu konuyu felsefî düzlemde ele almak ise, kaçınılmaz olarak felsefî literatürü kullanmayı icab eder. Bu bakımdan bu çalışma, tefsir sahasında alışılagelmiş bir form ve terminolojinin dışına çıkmak durumundadır. Çünkü çoğu zaman felsefî literatüre ait bir mâna, ancak felsefî terminoloji ile ifade edilebilmektedir ve güncel felsefe Batılı ol-

duğu için bu terminoloji de Batılı bir terminoloji olmakta; bu da kullanılacak terminolojinin Batıya ait, Batı dilinde bir terminoloji olması sonucunu doğurmaktadır.

Kanaatimizce Kur'an ve tarihsellik tartışmasının sağlıklı bir zemine oturabilmesi, konunun tarihsellik tarafının iyiden iyiye irdelenerek anlaşılır kılınmasına bağlıdır. Çünkü tarihselcilik ve tarihselci düşüncelerin ortaya çıkması Batı kültür havzasında gerçekleşmiştir ve bu, yüzyıllar süren tarihsel hadisatın ve düşünsel çekişme ve evrilmelerin bir hasılası olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarihselci düşünce ve eğilimleri ortaya çıkaran fikrî gelenek, bu gelenek içerisinde yaşanan düşünsel çekişmeler ve bunların arkaplanını irdelemek, adeta zorunlu hale gelmektedir. Aksi takdirde tartışma sadece "kurgulanmak" durumunda kalır ve bunun ise bir faydasının olmayacağı, hatta zararının olacağı açıktır.

Bu kaçınılmaz durum nedeniyle üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünü, bir tefsir problemi olarak tarih ve tarihselciliğin kısa bir tarihine tahsis etmeyi uygun gördük. İkinci bölümde ise birinci bölümün aydınlatıcı ışığı altında, Kur'an'a tarihselci yaklaşımları ve bu yaklaşımların Kur'an'la tarihselciliği irtibatlandırma biçimlerini göstermeye ayırdık. Bununla amaç, hem birinci bölümde aydınlatılmaya çalışılan zeminde tarihselciliğin İslamî versiyonunun felsefece nereye oturduğunu ve tarihselci düşüncelerden hangisine akraba olduğunu saptamak, dolayısıyla felsefece sağlıklı bir değerlendirmesini olanaklı hale getirmek, hem de bir sonraki bölümle irtibatını kurmaktır. Böyle yapmakla Tarihselci İslamı, tarihselcilikle İslamın (Klasik İslam) arasına koyarak bölümler ve bölümlerde söz konusu edilen düşüncelerarası irtibatı kurmuş olduk. Üçüncü ve son bölüm ise, doğal olarak, Tarihselci İslamın kendisi karşıtlığında konumlandığı Klasik İslamın, Kur'an'a dair klasik yaklaşımıyla birlikte, bu iki yorum tarzının karşılaştırmalı değerlendirilmesine ayrılmış oldu. Bu bölümde, öncelikle mümkün boyutta daha

çok Kur'an'ın konuşmasına fırsat tanıyarak, bundan konuyla ilgili çıkarılabilecek bazı sonuçları çıkarmaya çalışacak, sonra da Klasik İslamla Tarihselci İslamın bu bakımdan meşruiyet olanaklarını tartışacağız. Kur'an tefekkürünün kendisinden hareket etmesi gereken zemin ve dayanması gereken temellerin tespit edilmesine ancak böylelikle katkı sağlanabilir.

Çalışma özet mahiyetindeki kısa bir "sonuç" bölümüyle sona ermektedir. Sonuç bölümü, çalışma boyunca tespit edilen önemli noktaları ve ortaya çıkan sonuçları özetlemektedir.

1. Bölüm
Tarih Sorunu

a. Hazırlık Notları

Belli bir düşünce biçiminin tarihini yazarken ne ararız? Aradığımız şey, belli ki, bütün farklı telaffuz biçimlerine ve farklı zamanlarına rağmen değişmediğini varsaydığımız bir şeydir. Söz konusu olan tarihselciliğin tarihini yazmak olunca, kuşkusuz mesele biraz daha dalbudak salıyor. Çünkü "tarihselci" düşüncenin kendisi, yaygın bir faraziye olarak, her şeyin tarihe göre değiştiği temel ilkesine dayandığı halde, onun tarih boyunca hiç değişmeyen belli tavır ve düşünce ânlarına tekâbül ettiğini söylemeye çalışmak, tabiî olarak ilginç olacaktır. Gerçekten de buradaki temel varsayımımız, tarihselci düşünce biçiminin tarih boyunca hiç değişmeyen veya tarih boyunca ortaya çıkan değişik düşünce biçimlerinde sürekli kendini tekrar eden bir düşünce damarından ibaret olduğudur. Tarihselcilik hakkında düşünürken Eski Yunan'a, arkasından Rönesans'a ve oradan Aydınlanma düşüncesinden dolanarak bugünkü düşünce biçimlerine gelmemiz, hep değişik düşünce eylemlerini birbirine bağlayan ortak bir şey arayışımızdan kaynaklanıyor. Esasen tarihe her çeşit müracaat da uzun zaman dilimlerine yayılmış olarak süregiden ve değişik olayları birbirine bağlayan, birbirine benzeştiren, birbiriyle irtibatlandıran bir bütünlüğe sahip olduğunu varsaymamızdandır. Tarih, bir bilim olarak bu şekilde anlaşılmadan ne yazılabilir, ne de onunla ilgilenilebilir. Muhtemeldir

ki, sadece bu nedenden dolayıdır ki, son zamanlardaki bazı tarih felsefesi metinlerinde, tarihin gerçekten bir bilim olup olmadığı hep sorgulanmıştır. Örneğin, *Tarihselciliğin Sefaleti* isimli kitabıyla meşhur Karl R. Popper'a göre tarih, ortaya koyduğu veriler yanlışlanamadığı, test edilemediği için bir bilim sayılmaz.[11] Daha tarihselci düşünürler ise, tarih yazmaya bizi sevk eden âmiller bize tarihi icat ettirirler, dolayısıyla her çeşit tarih çalışması belli bir tarihselliğin ürünü olduğundan, onun muteber bir önemi yoktur[12] demişlerdir. Dolayısıyla tarihselciliğin tarihini yazmaya girişirken, baştan itibaren onun, neredeyse tarihten hiç etkilenmeyen, dolayısıyla evrensel olan bir düşünce biçimi olarak, tarihe direnen bir yanına vurgu yapıp onu ele almamız gerekecek. Çünkü onu geçmiş zaman içinde belli bir bütünlüğün içinde tasavvur etmemiz gerekecek.

Burada tarihselciliğin kısa bir tarihini irdelemeye çalışacaksak da bunu yine de yeterince geniş ele alabileceğimizi söyleyemeyiz. Çünkü bu konuda kapsanması son derece zor olan çok zengin bir literatür oluşmuş; konuyla ilgili tartışılmadık bir alan bırakılmamıştır. Bu yüzden, bu kadar zengin bir literatürün bulunduğu bir alan hakkında kapsayıcı bilgiler vermek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden burada eski Yunan'daki felsefe ortamından, Rönesans, Aydınlanma ve ondokuzuncu yüzyıl Avrupa felsefesinden 20. yüzyıldaki Hermenötik felsefesine kadarki seyrini izleyeceğimiz tarihselciliği teşhis edeceğimiz bazı temalar ön plana çıkarılacaktır. Çünkü her ne kadar bu seyir içerisinde teşhis edebileceğimizi söylüyorsak da, aslında bu dönemin önemli bir kısmında tarihselcilik kavramı kullanılmamıştır. Bu esnada göreceğimiz gibi, aslında tarihselcilik günü-

11 Popper Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Şafak Ural, İnsan Yayınları, İstanbul,1985.

12 Bkz. Foucault, Michel, "Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü", *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. Cemal Eren, Telos Yayınları, İstanbul, 1992, 155.

müzde anladığımız biçimiyle iyi işlenmiş bir bakış açısı olarak modern bir düşünce biçimidir.

Bu tarih gezintisi içerisinde tarihselciliğe temel teşkil ettiğini düşünerek kaydedeceğimiz temalar şu şekilde özetlenebilir:

b. Bir Bilim Olarak Tarihin Mahiyeti

Bir bilim olarak tarihin mahiyeti hakkında felsefe geleneği içerisinde hep bir farklılık olagelmiştir. Tarihin geçmiş olayların bir kaydı olduğunu söyleyen günümüzde de yaygın tarih anlayışı, bazen zımnen bazen de açıkça şunu farzeder: Tarihçinin işi geçmiş olayları taraf tutmaksızın nesnel bir biçimde araştırıp kaydetmektir. Tarih biliminin genel uygulayıcıları bu düşünceye büyük bir imanla inanmakta ve bütün faaliyetlerini böyle bir ideali gerçekleştirmek için yapmaktadırlar.[13] Oysa, bu tarz bir tarih anlayışı günümüzde çok sert bir biçimde eleştirilmektedir. Tarih bilimi faaliyetinde bulunanların bu varsayımla hareket etmesi en iyi ihtimalle çok saf bir düşünce olarak karşılanmaktadır. Buna göre, geçmişte bizi bekleyen ve objektif bir biçimde araştırılarak bulunabilecek bir doğru tarih bilgisi söz konusu değildir. Tarihçiler her zaman tarihi bu beklentiyle yapsalar bile aslında onların faaliyetlerini belirleyen ve geçmişte arayıp bilgisini getirdikleri olayları onlara seçtiren, değilse uydurtan bir ideolojik mekanizma vardır. Tarihçilerin bu ideolojik mekanizmadan masum olmaları mümkün değildir. Bu ideoloji tarihten tarihe veya toplumdan topluma değişebileceği gibi, aynı toplum ve aynı tarih içerisinde farklı insanlara göre farklı bir biçimde işleyebilir. Örneğin bir marksist tarihe baktığında farklı görür, bir milliyetçi baktığında farklı görür ve her ikisi geçmişten farklı olayları tarih diye seçip getirir. Bu çok kendiliğinden

13 Tarih biliminin bu mahiyeti hakkındaki anlatımlar için bkz. E. H. Carr, *Tarih Nedir?* İstanbul, İletişim Yayınları, 1998; Hobsbawm, Eric *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

işleyen bir tarihçi davranış tarzıdır. Bu, geçmişi veya tarihi bilinçli olarak çarpıtmaktan ayrı olarak, bir de insanın kendiliğinden içine düştüğü bir durumdur. Aslında bir bakıma konumuz olan tarihselciliği nazar-ı itibara aldığımızda, tarihçinin de tâbî olduğu bir tarihsellik söz konusudur.

Bu konudaki meşhur eleştirilerinde Michel Foucault, Nietzsche'nin tarihçilere yönelttiği eleştirilerden yola çıkarak kendisi de tarihçilere eleştiriler yöneltir. Nietzsche, objektif tarih peşindeki vakanüvislerden "tarihin şehvetli hadımları" diye bahseder. Çünkü onlar kendilerine hükmeden bir çok önyargıyla hareket ederek tarih diye bir sürü hikaye icat ettikleri halde, yine de objektiflik iddiasından vazgeçmezler.[14] Oysa insanın tarihe olan ilgisinin görünür sebebi gerçekten de geçmişi bilmesi ise de, aslında geçmişe giden herkes orada özel bir şeyler arar. Bunu ya safça geçmişi genel olarak bilmek adına yapar veya ne aradığını bilerek ve adını koyarak yapar. Örneğin Karl Marx F. Engels'le birlikte kaleme aldığı meşhur *Komünist Manifesto*'nun giriş cümlesi olarak bunu açıkça ilan eder ve der ki: "Şimdiye kadarki tarih, sınıfların çatışmalarından ibarettir."[15] Bu durumda Marx geçmişe gittiğinde, orada bulduğu şeyleri rastgele getirip önümüze tarih diye koymayacaktır. Geçmişte sınıf çatışmaları kapsamına sokabileceği şeyleri arayacak ve onları önümüze getirecektir. Bu kapsama sokamadığı şeyleri ya gereksiz ayrıntılar olarak atlayacak veya o kapsama sokacak şekilde yorumlayacaktır.

Ayrıca değişen her konjonktüre göre insanlar geçmişi yeniden yazmaya girişirler ve bunun neticesinde her seferinde farklı bir tarih yazımı ortaya çıkabilir. Örneğin, Osmanlı tarihiyle ilgili 1950'lerden önce, dönemin ulus-devletçi ideolojilerinin etkisiyle Osmanlı'nın çok merkeziyetçi ve otoriter bir devlet ol-

14 Foucault, 157.

15 Marx, Karl, F. Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. Ahmet Sarı, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993, 41.

duğu yönünde bir tarih yazılırken, 50'lerden sonra da yükselen Amerikan çoğulculuğunun etkisiyle Osmanlı'nın sivil toplumcu bir tarihi yazılmıştır.[16] Görüldüğü gibi hakim konjonktürün değişmesi tarihin ürünlerini değiştirebiliyor. Bu durumda tarihin hiç bir zaman objektif bir bilim olamayacağı söylenebilir. Çünkü tarih, ya büyük bir felsefeyi doğrulamak için veya bir çok ideolojik şartlanmaların etkisiyle Foucault'nun da dediği gibi her an yeniden yazılmaktadır.[17]

Dolayısıyla buradaki tartışma tarih biliminin mümkün olup olmadığıdır. Son zamanlarda tarih alanında gittikçe yaygın bir kabul görmeye doğru giden görüşe göre geçmişteki olayların bir kaydı olarak bile tarih hiç bir zaman bir bilim sayılamaz, çünkü bilimin gerektirdiği doğrulanabilme veya yanlışlanabilme[18] imkânlarını vermez. O her zaman bir spekülatif bilgi alanı olarak kalmaya mahkumdur. Eski Yunan'dan başlayıp günümüze kadar getireceğimiz tarihin tarihinde bu tür tartışmaları tespit etmeye çalışacağız. Bu arada insanların tarihten ne anladıklarının zaman içinde nasıl değişebildiğini de görmeye çalışacak, bu değişikliğin arkasındaki toplumsal ve siyasal saikleri, bu çalışmanın makul sınırları içinde göstermeye çalışacağız.

c. Tarihin Yönü ve Bütünlüğü

Foucault'nun, tarihyazımını belirleyen temel faktörlerden saydığı tarihe bütünlük ve yön atfetme, tarihselin tespit edilebileceği en temel temalardan biridir. Tarihteki olaylara bakan tarihçiler orada gördükleri olayları birbirinden kopuk ve kendi başlarına var olan tekil olaylar olarak görmezler. Genellikle

16 Aktay, Yasin, Yarınlar için Osmanlı Tarihi, *Yeni Türkiye*, sayı: 33, 2000, 395-96.

17 PHİLİP, Mark, 'Michel Foucault', *Çağdaş Temel Kuramlar*'ın içinde, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, 84.

18 Popper, 1984.

geçmiş araştırıldığında aktarılan bütün olaylar tarihe isnat edilen bir büyük hikayenin tamamlayıcı cüzleri olarak görülüp, bir hikaye içinde bütünleştirilirler. Göreceğimiz gibi Eski Yunan'dan beri insanlar geçmiş olayların aktarılması olarak tarihe hep böyle bir bütünsel anlamlar yüklemişlerdir. Bu hikaye, Eski Yunan'da mitolojik tanrılarla bir anlam buluyordu. Tarih demek tanrıların kendi aralarındaki kavgaları ve maceralarından ibaretti. Hıristiyanlıkta ise, Allah'ın krallığıyla dünyevî krallık arasındaki kesintisiz bir çatışma olarak yorumlanıyordu. Buna göre bütün olaylar bu bütünlük açısından anlamlı olacaktı.[19] Aydınlanma filozofları geçmiş araştırmaları olarak tarihin bütün olaylarını Hıristiyanlığın bu göksel iktidar-dünyevî iktidar çatışmasının bir safhası olarak dünyevî iktidar lehine sonuçlandırdılar ve bütün tarihi bir ilerleme hikayesinin içine sığdırdılar. Bu dönemden sonra tanrılarla ilgili anlatımların tarihin ilgi sahasından çıktığını söyleyebiliriz. Bu geçişe mitolojik tarih anlayışından objektif tarih anlayışına bir geçiş de deniliyor. Ancak bu da aslında yine bu konudaki bir tarih yazımının bütünleştirici bakışından başka bir şey değildir. Aydınlanmacı tarih anlayışının en önemli özelliği, hem alabildiğine objektif tarih iddiası ve arayışının olması, hem de geçmişin bütün olaylarının bir ilerleme hikayesi çerçevesine sokulmaya çalışılmasıdır. Mevcut toplumlar doğrusal ilerlemeci bir tarih çizgisi içinde dizildikleri yere göre ileri, geri veya ilkel diye nitelendirilmiş, bütün toplumların bu çizginin içinde yol alacakları düşünülmüştür. Bu anlayışın iki zirve isminden biri Hegel'dir. Hegel, bu ilerleme anlayışıyla tarihi mutlak aklın veya tinin yeryüzündeki açılımlarından ibaret görmüş ve bütün olayları bu mutlak aklın tezahürleri anlamında "tinin fenomenolojisi" olarak isimlendirmiş, bu yüzden mutlak tini daha üst bir aklî safhaya geçmek üzere kendine yabancılaştığı bir safha olarak yorumla-

19 Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, 22.

mıştır.[20] Aslında bu yorum, bütün insanlık tarihini son planda Allah'ın yeryüzüne hulûlü olarak gören Hıristiyanlığın nispeten daha seküler bir ifadesi olarak da görülmüştür.[21] İkincisi Marx'tır. Marx da yukarıda andığımız meşhur sözünde tarihi sınıf çatışmalarından ibaret gördüğünü söylemiş, bu da marksistlerin bütün tarih çalışmalarına bir istikamet vermiştir. İnsanlık tarihi sadece üretim ilişkileri ekseninde okunmuş ve tarihte beş ana üretim tarzı aşaması tespit edilmiştir (İlkel komünal, Köleci, Feodal, Kapitalist ve Sosyalist üretim tarzları). Marx bir yerde eğer ilkel toplumlar kendi geçmişlerini görmek istiyorlarsa bugünkü Hindistan'a baksınlar, Hintliler de yarınlarını görmek istiyorlarsa İngiltere'ye baksınlar demek sûretiyle bütün insanların sonuçta Avrupalıların geçmiş olduğu aşamalardan geçerek bugünkü durumuna geleceklerini düşünmüştür. Bu da tarihte marksistlerin bütün ilgisini hep üretim ilişkileri kavramına çekmiş, gördükleri her ayrıntıyı bu şablonların içine sığdırmalarına yol açmıştır. Diğer yandan tarihte yaşanan bütün olayları hep insanlık tarihinin ilerlediği yönündeki bir varsayımla telif etmeye çalışmışlardır. Yukarıda zikredilen her aşama bir diğerinden daha ileridir. Nitekim son ve en ileri aşama olan sosyalizm, işçi sınıfının bir devrimle yönetime el koyacağı bir dönem olarak tarihin en ileri aşamasını temsil edecektir.

Bu iki örnekte de tarihe hem bir bütünlük hem de ileriye doğru seyreden bir yön atfedildiği görülmektedir. Oysa yaşanan değişimin hep ileriye doğru olduğu ancak bir bakış açısıyla kabul edilebilecek bir şeydir. Nitekim tarihe hep bu tarz bir yön is-

20 Hegel, G. W. F., Phenomenology of Spirit, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1979, 294 vd; Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, 296 vd.

21 Barbier, Maurice Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, çeviren Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, 294; Copleston, Frederick Felsefe Tarihi cilt 7, Hegel, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1985, 90.

nadıyla bakılmamıştır. Eski zamanlarda insanlar tarihe bir çevrimsel (devrevî/helezonik) yön atfetmişlerdir. Onlara göre insanlar dönüp dolaşıp aynı noktaya gelirler. Mehmed Akif'in "tarihi tekerrür olarak" ifade eden sözü bu anlayışın en iyi örneğidir. Örneğin İslâm'da en iyi neslin veya tarihsel örneğin sahabe olması ondan sonra tabiûn ondan sonra da onlardan sonra gelenler şeklinde sıralanması, tarihe hep geriye doğru giden bir yön atfedildiğinin ifadesidir. Bu da tarihe her zaman için bir yön atfedildiğinin işaretidir.

Tarihe bir yön atfedilmesi yeni bir şey değildir. Yukarıdaki örneklerde gördüğümüz ve aşağıda tarihin tarihi başlığı altında Eski Yunan'dan günümüze uzanan seyri içinde göreceğimiz gibi, tarihe hep bir yön atfedilmiştir. Ancak bu yön zamandan zamana, toplumdan topluma veya hatta aynı toplum ve zaman içinde farklı ideoloji veya dinlere göre değişmektedir. Tarihe bir yön ve bütünlük isnat etmenin, tarih biliminin bilimliğine ise olumsuz etkisi vardır. Yine Michel Foucault'ya göre tarihte yaşanmış bir sürü olayın kendi içinde, kendine ait değeri çerçevesinde ele alınmasını engelleyen bir bakış açısı getirir. Her olay ancak tarihe atfedilen bu bütünlük veya yön çerçevesinde anlamlandırılabildiği ölçüde kaâle alınmaktadır. Aksi taktirde o olayın hiç bir önemi olmamaktadır. Bu da tarihin tikel bir sürü önemli olayının değerlendirilmesini engellemekte, kısır bir bakış açısına bizi mahkum etmektedir. Foucault, kendisi gibi bir çok postmodernist tarih felsefecisiyle birlikte tarihte yaşanan bütün bu tikel olayların belli bir bütünlük içinde harcanmasına itiraz eder.[22]

Aslında bu itirazlar Foucault ile başlamamıştır. Zaten Foucault'nun da referans aldığı Nietzsche gibi, 40'lı 50'li yıllarda meşhur Annales Tarih Okulunun da temel dayanağı, tarihin hep

22 Foucault, 158 vd.; Munslow, Alun Tarihin Yapısökümü, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, 179 vd.

bu tür total hikayeler altında ezildiği yönündeydi. Genellikle tarih ya sultanların, devletlerin veya devlet başkanlarının tarihi olarak yazılıyordu veya Marksistlerin yaptığı gibi belli bir sınıf çatışmaları faraziyesi altında veya yine belli milliyetçi bakış açılarının altında yine bir millet olmanın hikayesi olarak yazılmaya çalışılıyordu. Oysa Annales Okulu, tarihin "ufak tefek şeyler" diye bilinen ama aslında bizzat hayatın kendisini oluşturan şeylerin tarihini yazmaya yöneldi. Küçük hayat alışkanlıklarının, kültürel ve gündelik hayat kurumlarının ve sair önemsiz addedilen şeylerin tarihine dikkat çekildi.[23] Ayrıca tarihin hep galiplerin tarihi olduğu biliniyor, bu arada yenilenlerin tarihi hep ihmal ediliyor. Gerçi burada da yenilenlerin tarihini kimin yazacağı da yine tarihin objektiflik ihtimali açısından ciddi bir sorundur.[24]

Bu arayışların bir kısmı (Annales gibi) tarihe yön ve bütünlük atfetmenin farkına varılarak bunun önüne geçilebileceğini kabul ederek bunun imkanlarını ararken, diğerleri (Nietzsche, Foucault, Munslow gibileri) ise tarih faaliyetinin hiç bir zaman objektif bir bilgi elde etmek üzere kullanılamayacağı sonucuna varırlar. Onlara göre tarih bize hiç bir zaman geçmişin objektif bilgisini veremez. O her zaman belli etkiler altında çalışır. bu bütünleştirici ideolojiler ise bugün farkına varılabilenlerdir. Bazen farkına varamadığımız bir çok ideolojinin veya bütünleştirici veya yön isnat edici varsayımın altında tarihe bakarız. Tarihi her an yeniden kendi ihtiyaçlarımıza göre yazarız.[25]

23 Clark, Stuart "Annales Tarih Okulu" Çağdaş Temel Kuramlar'ın içinde, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, 195 vd.

24 Aktay, 2000, 389 vd.

25 Foucault, 160 vd.; ayrıca bkz. Sidney Hook (ed.), Philosophy and History, New York University Press, 1963, 105-161

d. Tarihte Etnosentrizm Sorunu

Yine bu sorunla bağlantılı olarak, tarihe atfedilen yönlerin veya bütünlüklerin genellikle başka insanların aleyhine işlediği savunulmuştur. Örneğin ilerlemeci bir tarih anlayışıyla kendisini tarihin en ileri aşamasına nisbet eden Avrupa, diğer bütün toplumları tarih çizgisinin daha geri safhalarına nispet eder. Bu şekilde kendisiyle diğer toplumlar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi meşrûlaştırır veya bizzat bu tarz bir tarih yazımıyla böyle bir hiyerarşinin ideolojik temellerini kurmuş olur. Abdullah Laroui'nin kaydettiği bir kaç güzel örnek bu konuda bir hayli ufuk açıcıdır. Araplar Hz. Peygamberin tebliğine muhatap olduklarında onu *Esatîru'l Evvelîn* diyerek karşılayan Mekkeli müşriklere karşılık Laroui, aslında Kur'an'ın da zaten Mekkelilerin kendilerine tarih diye yakıştırdıkları Lat, Menat, Uzza gibilerin hikayelerine bir çeşit esatir muamelesi yapmış olduğuna dikkat çekiyor. Buna mukâbil, Müslümanlar galip gelip arkasından da fetihlere girişip Batılılarla karşılaşınca onların tarihlerine de "ustûre" muamelesi yapmıştır. Batı dillerindeki *historia* kelimesi ile *ustûre* kelimesi arasındaki fonetik yakınlığa da dayanarak, aslında Müslümanların, onların tarihlerine saçma sapan boş efsaneler gözüyle baktıklarını söylemektedir.[26] Gün gelip de Batılılar dünyaya hakim olunca kendi yaşadıkları tarihi bütün dünyanın tarihi olarak gördüler. Bunun bir yolu başkalarının yaşadıklarını önemsiz görmek veya görmezden gelmekti. Hakikaten gerek Marx'ın gerek diğer batılı tarihçilerin insanlık tarihi diye önümüze koyduğu meşhur tarihsel şemaların model aldığı tek toplum biçimi yine Batı toplumundan başka bir şey değildi. Bu şema, Avrupa dışı toplumların yaşadıklarını önemsiz görüyordu, hatta onları bir şekilde "tarihsiz toplumlar" olarak nitelendiriyordu. Çünkü onlarda Marx'ın tarih diye ciddiye aldı-

26 Laroui, Abdullah, Tarihselcilik ve Gelenek, Arap Aydınının Krizi, Çeviren Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998, 48.

ğı cinsten olaylar, örneğin sınıf çatışmaları yoktu. Bu olmayınca tarih de yoktu denilebilir. Eric Wolf'un kitabının başlığı bunu çok iyi ifade ediyor: Avrupa ve Tarihsiz İnsanlar.[27]

Aslında bu örneklerde görüldüğü gibi Avrupa'nın bugün temsil ettiği etnosentrik tarih anlayışı her zaman tarihin tabiatında varolan bir şeydir. Abdullah Laroui'nin de göstermeye çalıştığı gibi, tarih çalışmalarıyla her toplumun sergilediği tutum, başkalarının geçmişinin önemsiz bir ayrıntıdan ibaret görülmesidir. O yüzden Mekkeli müşrikler müslümanların tarih diye teklif ettikleri şeye esatiru'l evvelîn; müslümanlar onların tarihlerine atalar dini; yine müslümanlar garplıların tarihlerine ustûre; bugünkü toplumlar da başkalarının geçmişine "yaşanmamış/tarih yoksunu" olarak bakabiliyorlar.[28] Tarihin genellikle bu tarz bir istihdama açık olması, tarihsellik iddialarında insanların hep bir tarihi merkeze almak zorunda olmalarıyla bir arada düşünüldüğünde, Kur'an tarihselliğinin hangi tarihi merkeze alarak çalışacağı sorusunu da anlamlı kılıyor.

e. Tarihin Öznesi Sorunu

Tarihselcilik kavramını merkeze koyan tartışmalardan biri de tarihin kimin ürünü olduğudur. Tarih kendi başına işleyen ve hiç bir insan failinin dahlinden etkilenmeyen bir süreç midir? Yoksa tarih belli kahramanların veya insan teklerinin eylemlerinden etkilenip bireysel faaliyetlerin bir ürünü müdür? Buradaki sorunun tarih boyunca her zaman tarih sorunu etrafında çıkmadığını söyleyebiliriz. Bazen kadercilik olarak, bazen ilahî tecellî düşüncesi olarak ortaya çıkar. İnsan iradesiyle ilgi-

27 Wolf, Eric R.,. Europe and the People Without History, University of California Press, 1982; Yasin Aktay, Yasin, Tarihselcilikteki Huzur İradesi, III. Kur'an Sempozyumu, 13-19 Ocak 1997, Fecir Yayınları, Ankara, 1998, 234-235.

28 Bkz. Aktay, a.g.m. 235-6; 2000, 390 vd.

li tarih boyunca yapılmış tartışmaların önemli bir kısmı bu konuyla ilgilendirilebilir. Kur'an tefsiriyle ilgili olarak gündeme gelen tarihselcilik tartışmalarında Eş'arîliğe atfedilen kadercilik de aslında bir noktada tarih hakkındaki bu tartışmayla ilişkilendirilebilir.

Hıristiyanlıkta tarih tamamen Allah'ın bir tecellisi olarak görülür. Hıristiyanlığın bu tarih telakkisinin siyasal davranışa aksetme biçimi, her tür yönetime itaattir. Çünkü her kral son planda Allah'ın karar verdiği bir kraldır. Eğer o layık olmasaydı zaten Allah onu kral yapmazdı.[29]

Tarih ve tarihselcilik tartışmalarının en önemli isimlerinden olan Karl Marx'ın bu konuda meşhur olmuş fakat birbirine aykırı iki sözü vardır. Birinde Marx "Kişiler, kendi tarihlerini kendileri yaparlar; fakat keyiflerine göre kendileri tarafından seçilmiş koşullarda değil de geçmişin doğrudan doğruya verdiği ve miras olarak bıraktığı koşullarda olur bu"[30] derken insana atfettiği özgür iradeyi aslında daha genel bir rol dağıtıcı olan tarihe teslim eder. Bu durumda her ne yapıyorsa insan aslında bu rol dağıtıcının kendisine yüklediği rolleri oynayarak yapar. Zaten Marx'ın tarihsel diyalektiği de insana ciddi anlamda bir özgür irade bırakmaz. Tabiî böyle bir anlayışa sahip olan Marx'ın proleteryaya yüklediği devrimci role onu motive etmekten yana ciddi sorunları olacaktır. Zaten her şey tarihin zorunlu bir takdirinin sonucunda olacaksa, ayrıca proleteryanın bu işi bir özne olarak yüklenmesini gerektiren ne var? Bu da aynı zamanda yine bir ahlâk sorunu da doğurur. Çünkü her şey bizim dışımızda bir tarih tarafından belirleniyorsa orada bir ahlâk problemi yaşanır. Çünkü bir iradeyle, yani seçme yaparak, tercihte bulunarak yapılmamış eylemin ahlâkî bir değeri olmaz. Zaten ahlâk felsefe-

29 Barbier, 35 vd.

30 Marx, Karl, Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i, çeviren Ahmet Acar, Yorum Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1993, 27.

lerinin birleştikleri nokta, ahlâkın en önemli koşulunun özgürlük olduğudur.[31]

Marx'ın diğer sözü ise, 11. tez diye meşhur olmuş sözüdür. Buna göre, "Filzofolar şimdiye kadar dünyayı hep yorumlamakla uğraştılar. Oysa aslolan onu değiştirmektir." Bu söz Marx'ın tarihsel değişime filozofların kendi inisiyatifleriyle karar verebileceklerini varsaymış oluyor. Bu açıdan tarihin öznesinin tarihin kendisi olmaktan ziyade bizzat insan olduğu anlaşılıyor. Bu iki söz Marksizmin tarihi içinde ihtilaf konusu olmuş ve tarihin, insan öznesini dışarıda bırakan nesnel bir akışı mı olduğu, yoksa 11. tezdeki gibi insan iradesinde önemli bir yer olduğu noktasında derin tartışmalar yaşanmıştır.

Tarihin öznesi konusu üzerinde düşünmek, tarihselcilik tartışmalarının tamamlayıcı bir konusudur. Bu vesileyle insanın kendi tarihi tarafından ne ölçüde belirlendiği, bu tarihi ne kadar etkileyebildiği ve kendi tarihsel etkilerinin ötesine ne kadar gidebildiğiyle ilgili bir fikir geliştirmek gerekiyor. İnsan hep kendi tarihsel şartları tarafından belirleniyorsa, tarihe tarih-üstü bir bakış açısı geliştirmesi, hatta tarihsellik mefhumu üzerinde bile yeterince düşünebilmesi imkânı epeyce azalacak demektir.

Tarihin öznesiyle ilgili tarih felsefesi alanında yaşanmış tarihsel sürece bakıldığında, ileride daha iyi açılacaksa da peşinen şunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlıktan Aydınlanmacılara, Hegel'den Marx'a kadar bütün tarihselciler tarihin öznesi olarak pek insanı veya bireyi görmezler. Tarihin öznesi olarak aslında en naif modernist veya Aydınlanmacı görüşlerde, özellikle Auguste Comte gibi bizzat modernistlerin çoğu tarafından bile yerden yere vurulan temsilcilerde görülen bir şeydir bu. İlginçtir ki, Kur'an'ın tarihselliği tezini savunan Müslümanlar ise tuhaf bir biçimde bir yandan tarihsel etkileri araştırırken bit yandan

31 Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 4. baskı, 1999, 124-5.

da insanı bu etkilere karşı koyabilecek bir süper-özne konumunda resmederler.

f. Doğa Bilimi-Tin Bilimleri Ayrımı Çerçevesinde Tarih

Tarihselcilik kavramının önemli teşekkül edici bağlamlarından biri de doğa bilimleri ile tarih bilimleri arasında yapılmış olan ayırımdır. Aşağıdaki tarih tartışmalarının kısa bir tarihinin anlatıldığı kısımda bu ayırımın daha kapsamlı bir anlatımı yer alacaktır. Burada kısaca ifade etmek gerekirse, Antik Çağ'dan bu yana *theoria*'nın bilgisi ile *historia*nın bilgisi arasında bir ayırım yapılmıştır.[32] Bu da daha sonraki dönemlerde de hep karşımıza bir şekilde çıkacak olan doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yapılacak olan ayrıma tekâbül ediyordu. Bu ayırım, doğa bilimlerinin yasalarının insanın kendi elleriyle geliştirip büyüttüğü dünyanın yasalarıyla aynı olamayacağı düşüncesine dayanır. Doğanın kendi nesnel kuralları vardır ve bu kurallar bizim tarafımızdan keşfedilmeyi beklerler. Pozitivist felsefeyle birlikte insan bilimlerinin de aslında kendi içlerinde böyle kesin kurallara sahip oldukları düşünüldü. Ancak bu düşünce kısa zamanda sorgulanıp eleştirildi ve denilebilir ki aşıldı. Bu eleştiriler yine kendilerine kaynak olarak eski Yunan'dan ve Aydınlanma Çağı'ndan referanslar buldular. Çünkü gerçekten de buna benzer bir ayırım her zaman filozofların veya bilim adamlarının ilgisini çekmiştir. İnsanın kendi beşerî katkılarıyla kurduğu dünyanın, yaptığı eylemlerin, kullandığı dilin ve sair eylemlerinin araştırmasını yapan bilim alanı genel olarak tarih alanı olarak da isimlendirilmişti. Bu bakımdan tarih, bir başka adıyla tin bilimleri, genel olarak bütün sosyal bilimleri içine alan bir sahanın adı olarak geçiyor.[33] Burada tarih bir insan bilimlerinin genel

32 Özlem, Doğan, 1992, 20; Strocker, Elisabeth Tarihselcilik Sorunu, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997, 20 vd.

33 Bu konuda ilave tartışmalar için bkz. Dilthey,Wilhelm, Hermenötik ve

toparlayıcısı olarak görülür. Bütün malzemesi insan ve insanla ilgili olan her şeydir. Aslında söz konusu olan din veya dinsel alanlar bile olsa bunların ancak insanla olan ilgileri nispetinde bir anlamları ve önemleri vardır. Dolayısıyla ilahiyat alanı bile bir ölçüde tarihin veya insan (tin) bilimlerinin alanıdır ama ancak insanın ona dili, toplumsallığı ve anlayışı bakımından akıl erdirebildiği ve anlamlandırabildiği ölçüde ve çerçevede. Gerçi problematiğini bu şekilde koymuş olan bir bilim alanında bundan daha doğal bir şey olamazdı. Dolayısıyla, özellikle Aydınlanma döneminden sonra şekillenmiş haliyle tarihselcilik açısından Kur'an veya genel olarak vahy söz konusu olduğunda, bunun Allah'la ilgili boyutu bilinemeyeceği için ilgi alanı olamayacaktır. Bu konunun ancak insan onunla ilişkiye girebildiği zaman tarih bilimlerinin konusu olacağı mantık gereği açık olur.

g. Değişim ve Görecelik Kaynağı Olarak Tarih ve Tarihselcilik

Kuşkusuz tarihselciliğin en genel anlaşılma biçimlerinden birisi de onun insanların birbirinden farklı olduklarını ve sürekli olarak ayrı tecrübeler yaşadıklarını ifade etmesi şeklindedir. Gerçekten de insanın tarihselliğinden bahsedildiğinde onun sürekli olarak bir değişim içinde yaşıyor olduğu ifade etmeye çalışılır. Burada tarih bazen aynı tarihsel dilim içinde yaşayan bütün insanlarda aynı etkiyi yapan bir çeşit toplumsal ideoloji olarak görülmektedir. Ama diğer yandan bazen aynı devirde yaşayan insanlar arasında da tecrübe farklarına atıfta bulunarak genişletilebiliyor. Çünkü herkesin yaşadığı kendi özel tec-

Tin Bilimleri, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, 11 vd.; Rudolf A. Makkreel, Dilthey: Philosopher of the Human Studies, Princeton University Press, Princeton, 1975, 133-5; Paul Ricoeur, From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II, trans. K. Blamey and H. B. Thombson, Northwestern University Press, Evanston, 1991, 138-143.

rübeleriyle herhangi bir şeyi anlama tarzı çok farklı olmaktadır. Tarihsellik, bu yanıyla bir çeşit izafiyatçılık tezinin ispatı meyanında kullanılıyor veya bizzat kendisinin izafiyatçılık oluşturucu bir etkisi olmaktadır.[34] Nitekim, aslında Kur'an tarihselcilerinin tüm aksi iddialarına rağmen, tarihselcilik tartışmalarının Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili olarak izafiyatçı bir salgının yayılmasına etkileri olmaktadır.

Tarihselcilik ile değişim arasında kurulan bu ilgi yine tarih içinde yapacağımız gezintide de göreceğimiz gibi değişik başlıklarla her zaman filozofların gündeminde olmuştur. Örneğin eski Yunan filozoflarından Herakleitos'un şu sözleri bu görüşün en radikal uçlarından kabul edilmiştir: "Her şey değişir; herşey sürekli bir akış içindedir; herşey akar; bir nehre iki kez giremezsiniz; çünkü ikinci seferinde ne o nehir aynı nehirdir, ne de siz aynı sizsiniz."[35] Buna karşılık tarihselci düşüncenin de bir versiyonu olduğu bu tarz bir izafiyatçılık veya değişim teorisine karşı her zaman başka bir eğilim de Süleyman'ın Mesellerinde geçen *"Nihil noum supsole"* (yeryüzünde yeni hiç bir şey yoktur)[36] sözüyle ifade edilmiştir. Bu eğilim de aslında yeryüzünde karşılaştığımız hiç bir şeyin yeni olmadığını, bir çeşit tekerrür olduğunu söylemiş oluyor. Doğrusu biz tarihselciliğin tarihini yazmaya girişirken bir bakıma çabamızın altında zımnen böyle bir kabul yatmaktadır. Eğer böyleyse, tarihselciliğin kendi iddiasını temellendirebilmek için çok zorlanacağı açık olmuş olur.

34 Ayrıntılı bir felsefi tartışma için bkz. Wilhelm Dilthey, Pattern and Meaning in History, ed. H. P. Rickman, Harper and Row, Publishers, New York, 1961, 133-168.

35 G.S. Kirk and others, The Presocratic Philosophers, Second edition, Cambridge University Press, 1993, 195.

36 Aktaran Salih Akdemir, 2. Oturumun Müzakereleri, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, 8-10 Kasım 1996 Bursa, Bayrak Yayınları, İstanbul, 70.

a. Yunan Antik Çağı'nda Tarih Düşüncesinin Teşekkülü

Yunan Antik Çağı'nın tarih görüşüne geçmeden önce çağın düşünce dünyasından bir nebze söz etmek gerekiyor. Antik çağ söz konusu olunca akla ilk gelen şey felsefedir kuşkusuz. Bu çağdaki muazzam felsefe etkinliği, haklı olarak çağın felsefe çağı diye isimlendirilmesine neden olmuştur.

Yunan felsefesinin doğuşu, "tanrılar çağı" olarak ifade edilebilecek felsefe öncesi düşünce ve inanç dünyasının Yunan toplumuna hazırladığı hayat tarzının doğal sonuçlarından biri olarak değerlendirilmelidir. Felsefe öncesi Yunan çağı, mitolojilerin altın çağını yaşadığı bir devirdir. Dinî düşüncenin maksimum derecede dejenerasyona maruz kaldığı ve mitolojik anlatı ve hurafelerin katı bir dinî kimlik kazandığı bu dönemde mitolojik-antropomorfik sayısız tanrı, hayatın her tarafını işgal etmiş bulunuyordu. Bu durum, insanın rolünün ve etkinliğinin mitolojik tanrılar lehine en aza inmesine neden olmasının yanısıra, düşünce hayatının dumura uğramasına da neden olmaktaydı. Tanrılar ve tanrılar adına konuşan imtiyazlı şahsiyetlerin insanların yerine düşünmesi ve konuşması, düşünce alanında karşı durulmaz bir despotizmin egemenliğini günden güne güçlendirmekteydi. Bu şartlarda doğal-insanî reflekslerin ortaya çıkması kaçınılmazdı

ve Yunan felsefesinin hayat sahnesine çıkmasının nedenleri dış etkenlerden daha çok burada aranmalıdır.[37]

Alanı iyice daraltılan Yunan aklı için yeni bir yön ve yol ihtiyacı kendini iyice hissettirmekteydi. Bu ihtiyacın yanında, tanrıların da yaratılmış olduğu inancı, dikkatlerin doğaya yönelmesine neden oldu. Öyle ya, mitolojiler her şeyi tanrıların varlığı ile izah ediyor ama bunun yanında antropomorfik tanrıların da yaratılmış olduklarını söylüyorlarsa, o zaman tanrıları ve varlığı izah edebilmek ve kökenleri ile ilgili bilgiye varabilmek için doğaya yönelmek, doğayı araştırmak gerekirdi.

Antikçağ felsefesinin temel dinamiklerinden olan doğa araştırmaları, varlığın dinsel-mitsel tasavvurlar yerine, bilimsel yollarla açıklanması ve izah edilmesi istencinin tabiî bir sonucuydu. Daha çok refleksif saiklere dayanan bu hareket ilk bakışta seküler eğilimine rağmen, devrimci bir görünüş arzetmiyordu. Zira ilk doğa filozofları da dine ve tanrılara inanıyor, varlığı hâlâ yerleşik mülahazalarla açıklıyorlardı.[38] Ancak gerçekte olan, Yunan düşünce hayatında bir devrimin gerçekleşmesinin ilk adımlarının atılması ve şuur altında gelişmekte olanın dışa vurumuydu. Mitolojik-dinsel anlatılar ve tanrılar despotizmine dayalı inançların temelleri çatırdamaya başlamıştı. Bilim dinin, insan da tanrıların koltuğuna göz dikmiş bulunuyordu.

Antik çağın bu yeni eğilimi, yerleşik her şeyi sorgulama ve eleştiri temeli üzerinde yükselmekteydi. Düşünce harekete geçmiş, insan kendine dönmüş, kendisinin fonksiyonel değerinin farkına varma süreci içine girmişti. Hiçbir şey artık sorgusuz sualsiz kabul edilmeyecekti. Tabiî ki bu durum, eskiye ait olan her şeye karşı bir isteksizlik, kabul edilmezlik duygusunun eşliğin-

37 Yunan Felsefesinin Doğuşunu Etkileyen Dış Etkenler Konusunda Bkz. Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995, 1-3.

38 Arslan, 1995, 4.

de bu duyguyu besleyen, güçlendiren bir tarzda işlemekteydi. Bu karmaşıklık içerisinde yanlış şeylerin yanında bir çok doğru şey de yanlış görülerek çöp sepetine atılmaktaydı.

Doğa araştırmaları ile başlayan felsefî hareket eşliğinde meydana gelen gelişmelerden, konumuzu ilgilendiren yönleri itibariyle özetle birkaç noktaya temas etmek faydalı olacaktır.

Daha önce ifade edildiği gibi doğa araştırmaları, tanrısal doğanın ve "varlığın kökenini keşfetmek" amacıyla başlamış bulunuyordu. Filozoflar varlıkta, varlığın nedeni ve temel unsuru olan töz ve tözün neliğini arıyorlardı.[39] Zira doğal nesnelerin temel özdeğinin bu töz olduğu düşünülüyordu. Ancak temel özdeği ya da özdekleri bildik duyum nesnelerine dönüştüren oluşumun doğası meselesi, çetin bir problem olarak ortaya çıktı. Bu problemin çözümü ise değişim sorununun halledilmesine bağlı bulunmaktaydı. Yani tözün neliği, ancak değişim sorununun makûl bir izaha kavuşturulmasıyla mümkün olacaktı.[40]

Değişim tartışmaları Yunan düşünce dünyasında iki temel eğilimi belirginleştirdi ve bu eğilimlerin çatışmasına sahne oldu. Bu eğilimlerden birinin temsilcisi durumundaki Herakleitos, değişimin evrenin temel yaşamsal öğesi olduğuna ve hiçbir şeyin katı ve sürekli olmadığına inanıyordu. Ona göre değişmezlik ve süreklilik bir yanılsamadan ibaretti. Zira nesneler sabit ve dayanıklı gözükebilir, ancak onlar gerçekte meydana gelmenin sonsuz oluşumu içerisindedirler ve onlar sürekli bir akış durumuna sahiptirler.[41]

Değişim ile ilgili tartışmalardaki diğer ikinci eğilimi ise Elea Okulu temsil etmekteydi. Bu okulun temsilcilerinden Xenophanes mutlak değişim düşüncesine şiddetle karşı çıkmakla birlikte

39 Arslan, 1995, 4-5.

40 Thilly, Frank, Felsefe Tarihi, (trc. İbrahim fiener), Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1995, I, 34.

41 Thilly, I, 52.

başka bir noktaya, tartışmaların temel noktasına da vurgu yapıyordu. O'na göre tartışmaların odağında mitolojik efsanelere dayanan politeist-antropomorfik kabul edilemez yanlış tanrı inancı ile buna ölçüsüzce karşı çıkan materyalist fizikçiler arasındaki gerilim bulunmaktaydı. Oysa doğruya ulaşmak ne materyalist fizikçilerin iddialarıyla ne de efsanevî anlatımlarla mümkündü. Doğruya ulaşmanın yolu tek bir yüce tanrının varlığına, birliğine ve değişmezliğine inanmaktan geçmekteydi.[42] Okulun diğer bir temsilcisi Parmenides ise mutlak değişim fikrinin, bir şeyin hem var olabilirliğini hem de var olmayabilirliğini ifade ettiğine dikkat çekerek, böyle bir ilişkinin imkânsızlığı ile alâkalı bir çok kanıt ileri sürdükten sonra iki şeyin altını çiziyordu:

1- Bütün değişimler algılanabilir değildir.

2- Duyum dünyası bir yanılsamadan ibarettir.[43]

Özetle değindiğimiz değişim tartışmaları, süreç içerisinde filozofları daha çetin problemle karşı karşıya getirdi ki, çözümü "değişim"den daha zor olan bu "problem" bilgi problemiydi.

Öncelikle bilgi sorunu ile ilgili olarak bir noktaya dikkat çekmekte fayda var; o da şudur: Filozofların yerleşik mitsel inançları bir tarafa bırakarak hakikati doğada arama girişimleri, bilginin kaynağına ilişkin radikal bir değişimin göstergesiydi. Buna göre bilginin kaynağı olması açısından vahiy ya da tanrısal anlatılar yerine; akıl, deney ve gözleme dayalı bilim tercih edilmiş oluyordu.

Mutlak değişimi savunan görüşleriyle temayüz eden Herakleitos, "Aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir; hatta bir kez bile mümkün değildir" derken aynı zamanda doğru bilgi ve

42 Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, trc. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, 15; Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, 27.

43 G.S. Kirk and others, The Presocratic Philosophers, 242-262.

kesin bilimin imkânsızlığını da savunuyordu.[44] Diğer taraftan değişimcilere karşıt fikirleri ile temayüz eden ve değişimin bir duyumsal yanılsamadan ibaret olduğunu savunan Elea Okulu da bu konuda karşıt yönden gelerek değişimcilerle aynı noktada birleşiyordu: İnsan duyumlarının yanılsamayla malûliyeti. Karşıtların bu konuda birleşmesi mutlak kesin bilgi iddiasının önüne Yunan düşünce hayatında uzun süre ortadan kaldırılamayacak kocaman bir soru işareti koymuş oluyordu.

Ancak atomcu görüşleriyle temayüz eden Demokritos'a gelinceye dek her ne kadar duyumların yanılsamasından söz ediliyor idiyse de bilgi ile ilgili; 1- Bilginin kaynağı akıldır; duyumlar ise aklı etkileyen unsurlardır. 2- Nesnel bilgi olanaklıdır, şeklindeki iki temel kanaat korunuyordu.

Usçu bir filozof olarak değerlendirilen,[45] Demokritos'la bilginin esas kaynağının duyumlarımız olduğu tezi savunulmaya başlandı. Ona göre duyularımızın eşyada gördüğü nitelikler, renkler, kokular, tatlar, hiç bir zaman asla eşyanın aslında bulunan şeyler değil, duyu organlarımızın tabiatından doğan subjektif izlenimlerdir.[46]

Bilginin öznelliği düşüncesi, fizikçi metafiziği temel alan materyalist fikir hareketinin son adımı ve zirvesi olan Sofizm felsefesinin bilgi kuramının ana ilkesi oldu. Sofizm'in önde gelen filozofu Protagoras "insan her şeyin ölçüsüdür." diyor ve insan (anthropos) kelimesiyle genel insanı değil, bireysel insanı, insan zihnini değil bir tek bireyin zihnini kastediyordu. Buna göre ne kadar birey varsa, doğru ve yanlışın o kadar ölçüsü vardır. Bu nedenle birbirlerinin karşıtı olan bireylerin düşüncelerinin tümü doğrudur ve hiçbir şey diğerinden farklı bir şey değil-

44 Weber, 22-23.
45 Thilly, I, 71.
46 Weber, 37; Thilly, I, 71.

dir.[47] Bu düşünceleriyle Sofistler, evrensel-nesnel bilgiyi tamamen yadsıyarak, mutlak anlamda bilginin relatifliği ve subjektifliğini iddia ediyorlardı. Sofistlerin bilgi kuramı, felsefe tarihçisi F. Thilly'nin formülasyonuyla "belirli bir bilene bağlı bilgi"yi ifade ediyordu ki bu kuram, bilginin göreliliği ve öznelliği yanında aklın ve bilginin tarihselliği düşüncesini de çağrıştırmaktadır.

Sokrates öncesi Antikçağ düşünce dünyasında her ne kadar karşıt düşünceler ve fikir akımları çatışıyor idiyseler de öyle anlaşılıyor ki, toplumu daha çok etkileyen hakim fikir akımı, fiziğe dayalı metafizik kaynaklı Antikçağ materyalizmi olmuştur. Böyle olmasının bir çok nedeni arasında materyalistlerin değişim taraftarı olmaları ve değişimin dayanılmaz cazibesi ile, bu geleneğin halk ile iç içe yaşayan sofistlerle halka ulaştırılması nedenleri önemli bir yer tutmaktadır. Diğer önemli bir neden de, Pers savaşlarının Yunan toplumunda meydana getirdiği hareketlilik olarak zikredilebilir. Bütün bunlar bir yana; apaçık olan şey, en son olarak materyalist geleneğin sofistlerle altın çağını yaşamasıdır. Ama bu durum, sofist felsefenin kökleşmesi yerine bu felsefenin sonu olmuştur. Zira bu geleneğin temel ilkeleri olan mutlak değişim, bilginin göreliliği ve nesnel bilginin imkânsızlığı ve bunun sonucu olarak değer olgusunun göreliliği, ilkesizliği, ahlâksızlığı ve katı bir bireyselciliği doğurmuş, bununla toplum ve devletin geleceği tehlikeye maruz kalmıştı. Topluma başıboşluk hakim olmuş ve toplum bir kaosun içine düşmüştü.[48]

Sofizmin bu şekilde meyve vermesi hem bu felsefenin gözden düşmesine neden olmuş, hem de toplumsal korunma refleksini harekete geçirmişti. Bu toplumsal refleks Sokrates'i ortaya çıkardı ve Sokrates ile birlikte Antikçağ düşünce dünyası, bir yeni devrime sahne oldu. Bu karşı devrim, düşünce ve hayat ala-

47 Weber, 39-40.
48 Thilly, 1995, I, 76.

nında yerinden oynamış taşları tekrar yerine yerleştirme iradesinin pratize edilmesiydi.[49]

Belirtildiği gibi Sokrates, Sofist felsefeye karşı toplumsal bedenin bir tepkisel refleksi olarak ortaya çıkmıştı ve bu yüzden onun felsefedeki devrimini bunu hesaba katarak anlamak gerekir. O'nun çabasının odak noktasında Sofizme karşı savaşım vermek ve Sofizmin yıkıcı etkisine maruz kalarak çığırından çıkmış toplumsal düşünce ile bu düşünceye dayanan ahlâkî olmayan hayat tarzına çeki düzen vermek düşüncesi bulunuyordu. Bu düşüncesini gerçekleştirmek için de felsefesinde temel sorunlar olarak Tanrı, ahlâk ve bilgi sorunlarını işledi. Felsefenin artık doğanın ıssız çöllerinde dolaşmayı bırakıp insana, insanın da pratik yaşamsal problemlerine eğilmesi gerekiyordu.

Sokrates'e göre tanrı sorununun çözülmesi, fikirlerin karışıklığına son vermek için elzemdi; bunun için kavramlara yeni baştan gerçek anlamlarını vermek gerekiyordu. En temel sorun olan ahlâk sorununun çözümü, bilgi konusunu aydınlığa kavuşturmakla mümkündü. Zira erdemli olmanın yolu, doğru bilgiden geçmektedir. Zaten Sofistlerin ahlâkî değerlerin göreliliği ve öznelliği düşünceleri sonucu ortaya çıkan değersizlik ve ahlâksızlık, onların bilginin göreceliğini savunan görüşlerine dayanmaktaydı. Buradan hareketle sofistlerin bilgi teorisini sıkı bir eleştiriye tâbi tutan Sokrates, tümevarım ve tümdengelimi birlikte kullanan bir yöntem geliştirerek ve bu yöntemden hareket ederek doğru, nesnel ve evrensel bilginin olanaklılığını ispat etmeye çalıştı.

Dikkatli bir Sokrates çözümlemesi, O'nun felsefesi ile antikçağ düşünce atmosferinde meydana gelen değişikliğin şu şekilde özetlenebileceğine imkân tanıyor: 1- Sokrates'le birlikte felsefe fizik doğadan uzaklaşarak mantık, psikoloji, siyaset ve din

49 Sabine, George, Siyasal Düşünce Tarihi, (çev. Harun Rıza Tepe), Ankara 1969, I, 23.

gibi pratik insan bilimlerine yönelmiş oldu.[50] 2- O döneme kadar İonya fizikçilerinden tevarüs edilerek Sofistlere kadar etkin ilke olan fiziğe dayalı metafizik, yerini Pisagor ekolünden tevarüs edilen matematiğe dayalı metafiziğe bırakmış oldu. Pisagor ekolünün matematikçi metafiziğinin ilgisi madde ve onun sürekli hareketliliği yerine, maddede maddî olmayana ve âleme egemen olan düzene yönelikti.[51] 3- Sokrates'le birlikte öznellikten nesnellik ve evrenselliğe, tarihsel-öznel akıl tasarımından spekülatif akıl tasarımına dönülmüş olundu.

Felsefede ustalar çağının ikinci adamı olan Platon'un felsefesi de Sokrates felsefesinde olduğu gibi Sofizme tepkiselliği sürdüren bir felsefedir ve O da Sokrates gibi pratik-yaşamsal konularla ilgilenmiştir. Sokrates'in ilgisizliğine karşın O matematik ve özellikle de geometrinin ilkelerinin doğru bilgiye ulaşmak için yöntem olarak kullanılabileceğini düşünüyordu. Zira geometri, a priori sezişler üzerine kuruluydu. Platon teorik aklın, mutlakı, ezelî-ebedîyi ve zorunlu olanı keşfetmeye muktedir olduğuna inanıyordu.[52]

Platon'un Sofistlerle daha esaslı hesaplaşma azmi ve arzusu siyaset felsefesi ve bilgi sorunu üzerinde daha önemle durmasını sağlamıştır. Sofistlerin hazcı ve yararcı düşüncelerine "iyi" idesi ile karşı çıkmış ve buradan hareketle de "ide" teorisini geliştirmiştir. "O'na göre 'iyi', doğru bir yaşayışın kesin ölçüsü, biricik ereğidir (telos)."[53] O'nun geliştirdiği devlet kuramı da bu öğretiye dayanarak geliştirilmiş bir kuramdır. Platon'a göre gerçek devlet adamının başlıca görevi, yurttaşlarını "iyi"ye ulaştırmaktır.

Ne var ki Platon'un ide nazariyesi, Sofistlerle hesaplaşma sa-

50 Bkz. Sabine, I, 23.
51 Weber, 24-25.
52 Weber, 51.
53 Gökberk, 1996, 61.

iki neticesinde vücut bulmuş bir nazariye olarak, bütün sorunların onunla çözüleceği varsayımıyla kurgulanmış bir mega formülasyon olarak değerlendirilebilir. Halbuki Aristo'nun bu nazariyeyi eleştirisinde işaret ettiği gibi, bu nazariyede gerçek duyum dünyasının yalnızca görünüm olarak değerlendirilmesi, metafizik problemini çözmek bir yana gerçek âlemi ikinci bir âlemle karmaşık bir hale getirerek içinden çıkılmaz bir durum ortaya çıkarmıştır. İdeler, olguların açıklaması değil, onların gereksiz yere çoğaltılmasıdır.[54] Onun ideal devlet kuramı ise Yunan toplumunun içinde bulunduğu düşünsel ve pratik yaşamdaki başıbozukluğun bertaraf edilmesi kaygılarının ürünü olarak ta okunabilir. Metafizik temeller üzerinde inşa edilmiş bu kısmen aşkın ve totaliter, hatta komünist,[55] kısmen de demokratik devlet kuramı, Sofistlerle Sokrates'in kavgasından miras kalmış bir çözülmezin, Sokrates lehine bir mega formülasyonla bertaraf edilmesi çabası olarak okunmalıdır daha çok.

Aristoteles Yunan felsefesinin kendisiyle doruk noktasına tırmandığı ve kemâle erdiği, kelimenin tam anlamı ile aristokrat bir filozoftur. Sofizmin olumsuz neticeleri olan relativist felsefesine karşı olmakla birlikte, O'nun felsefesinde Sokrates ve Platon'da görülen refleksif tepkinin izlerine pek rastlanmaz. Platon'un öğrencisi olarak temelde seleflerinin geleneğine bağlı olduğu halde, üstün zekâsı, derin kavrayışı ve disiplinli çalışması ile onları aşmayı başarabilmiştir.

Aristo, fizikçi materyalizmin biraz da varoluş sebebi olarak tanrıyı sürgüne göndermesinin ve tanrısal etkinliği yok saymasının aksine, dizgeci bir filozof olarak tanrıyı tekrar düşüncesinin ve dizgesinin merkezine yerleştirdi. Eski filozofların töz ile ilgili araştırmalarını, en üstün, hatta tek tözün tanrı olduğunu

54 Weber, 70-71.

55 Bkz. Eflâtun, Devlet, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, 139-150.

öne sürerek çözmeye çalışan Aristo'nun böyle düşünmesinin temelinde, tanrıyı her şeyin yaratıcısı ve hareketin başlatıcısı olarak görmesi ve sistemini bu temel üzerinde inşa etmesi olarak belirginleşmektedir. Zira kurduğu mantık sisteminin yöntemleriyle tanrının varlığını kesin olarak ispat ettiğine inanan Aristo, bu temel ilkenin bir devamı ve gereği olan şu ilkeden hareket etmekteydi: Evrendeki ve dünyadaki bütün oluşumlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar en yüce ve iyi olan tanrı sayesinde özlerini gerçekleştirmeyi arzulamaktadırlar. Onların arzularının kaynağı, tanrının varlığıdır.[56]

Aristo'yu ve felsefesini anlamak, ancak onun dizgeci tasavvurunun anlaşılmasıyla mümkündür. Aristo'ya göre evren ve evrendeki her şey düzenli bir oluşumdan ibarettir. Varlığı anlamak, bu düzeni görmekle mümkündür. Ancak doğaldır ki böyle bir dizgeyi tamamlamak tanrı ile mümkün olmaktaydı ve Aristo belki de her şeyden çok bu nedenle tanrıyı dizgesinin başköşesine oturtmuştur. Bu yüzden yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki, Aristo'nun tanrısı peygamberlerin insanlara tanıttıkları Allah'la aynı görülmemelidir. Zira Aristo'nun tanrısı akılsal-mantıksal bir tanrıdır. Bu mantıksal tanrı yaratma eyleminin akabinde ilk hareketi başlattıktan sonra köşesine çekilmiş pasif bir tanrıdır. Bu yüzden kimi İslâm düşünürlerinin ispat-ı vacib konusunda Aristo'ya müracaatlarını anlamak mümkün değildir.

Kendisinden önceki birikimin tamamını bir araya toplayarak bunun üzerinde esaslı bir etüt yapan Aristo'nun da çıkış noktası "bilgi"yi sağlam bir temele oturtmak gereksinimi olmuştur. O bilimsel bilginin esaslı bir yönteme ihtiyaç duyduğunu görmüş ve bu aleti (organon) keşfetmenin peşinde olmuştu. Aristo'nun bu sorunu sistematik olarak işlemesi, bilim tarihinin

56 Thilly, I, 131.

en büyük buluşu olarak kabul edilebilecek mantık ilminin ortaya çıkması neticesini doğurmuştur.[57]

Aristo'ya göre bilimin görevi, özel görünüşlerin genel nedenlerden nasıl mantıkî bir zorunlulukla çıktığını göstermektir. Bu araştırma özelin tümele hangi formlarla bağlı olduğunu ortaya çıkaracaktır. O, düşüncenin işleyişine dair yaptığı çözümlemede temel form olarak bir önermenin diğer bir önermeden çıkarılmasına ilişkin yöntemi, tasım yöntemini bulmuştur. Tasım "verilmiş olan önermelerden zorunlulukla neyin sonuç olarak çıktığını bulmak için yapılan bir incelemedir."[58] Bu uygulamada daha tümel önermelerden daha az tümel olanları çıkarılır. Bunun yanında bir tasımda öncül olarak kullanılan önermeleri, daha tümel nitelikteki yeni bir tasımın sonuç önermeleri olarak da alabilir ve böylece geriye doğru uzanan bir tasımlar zinciri kurabiliriz. Ancak oluşum sonsuza dek devam edemeyeceğinden sonunda tümdengelimsel olarak kanıtlama imkânına sahip olunamayacak önermelere, yani tümellerinden türetilemeyen öncüllere ulaşılır ki, bu noktada mutlak kesinlikten söz edilemez.

Aristo, tasım yöntemi ile gelip dayandığı bu çıkmazı, tümevarım yöntemi ile aşmaya çalışır. Çünkü Aristo'ya göre bilimsel bilgi, kanıt gerektirmeyen temel doğrular temeli üzerine kurulur ve bu temel doğrular sezgisel olarak bilinirler. Sezginin anlayıştan ayrıldığı durumda ise tümevarım yöntemine başvurmak gerekir. Çünkü ona göre birincil öncüller ancak tümevarımla bilinirler. Örnek olarak; "bütünün onun herhangi bir parçasından büyük olduğu" söylenebilir ve bu konuda ortaya konacak tek örnek dahi, onun evrensel bir doğru olduğunu kanıtlamaya yeterli olacaktır.[59]

57 Gökberk, 1996, 75-76.
58 Gökberk, 1996, 80.
59 Thilly, I, 124.

Tümevarımın, tümdengelim için bir hazırlık olduğunu düşünen Aristo'ya göre bilimin hedefi, her zaman için tümelden parçaları oluşturmak olmalıdır... Ona göre Mantık düşünce-biçim ile ilintilidir ve belli doğrulara ulaşabilmek için, düşünce gücünün kullanılması gerekmektedir. Düşünce, bazı nesnelere ya da diğerlerine doğru yönlendirilmiştir. Mantıktan bilgi kuramına, metafiziğe, oluşum kuramına ve böylece doğal bilimlere ulaşılır.[60] Aristo'ya göre gerçek bilimsel bilgi, gerekli doğruların yapısıdır. Onların bazısı temeldir ve sezgi tarafından güvence altına alınmıştır; diğerleri tasımsal olarak tümdengelimlidirler.[61]

En kısa özeti bu şekilde ifade edilebilecek Aristo'nun mantık formülasyonu, matematik ilkelerde temellenmiştir. Aristo mantığı ile evrensel oldukları kabul edilen matematik önermelerden yola çıkılarak, matematik alanındaki kesinliğin aynısının, düşünce alanına da taşınması gerçekleştirilmiştir. Zira Aristo'ya göre "iki artı üç eşittir beş" gibi bir aritmetik önerme, tüm bilimsel doğruların arketipidir ve bunun yanlış olabileceği dahi düşünülemez. Bilimsel doğruyu, "olduğundan başka bir şey olmayan" olarak düşünen Aristo, bilimsel doğruya, doğru düşünme metodu ve "bilimlerin bilimi" olarak gördüğü Mantık ile ulaşılacağından emin olmuştur.[62] Böylelikle o, kesin, mutlak ve evrensel doğru tasarımını gerçekleştirmiş oluyordu. Felsefeyi evrenselin bilimi olarak kurgulayan Aristo'nun felsefesiyle Yunan düşünce dünyasında sofist relativizmin ve doğacı materyalizmin pabucu, etkileri 19. yüzyıla değin devam edecek şekilde dama atılmış oldu. Aristo'nun büyük başarısı, söz konusu bu mantık yöntemiyle kendisinden önceki birikimi en doğru şekilde tahlil ederek bu temel üzerine yeni bir bina inşa etmek olmuştur. Bu mantık sayesinde önceki kimi aşırılıklardan koru-

60 Thilly, I, 125.
61 Aynı yer.
62 Thilly, I, 123.

nabilmiş, düşünce ekollerindeki müspet yönleri bir araya getirmiş ve geliştirmiştir.

Bilgi konusundan tarih konusuna dönecek olursak öncelikle gerçek şu ki, ne Yunan Antikçağında ne de hiç bir çağda tek bir tarih görüşünden söz edilemez. Çünkü milletleri oluşturan insan unsurunun tamamının bir tarih görüşü etrafında toplanarak o görüşe biat ettikleri görülmüş değildir. Bunun yerine her zaman ve her devirde birden fazla düşünce ekolü bulunur ve her düşünce ekolünün kendi sistemi tarzında bir tarih görüşüne sahip olması kaçınılmazdır. Hatta bunun ötesinde bir ekole mensup tüm bireylerin tamı tamına aynı görüşü paylaştıkları dahi imkân dahilinde değilken, bir çağa tek bir tarih görüşü isnat etmek ancak kurmaca olur. Hal böyle olunca bir çağın öne çıkan düşünce ekollerinden ve buna bağlı olarak farklı tarih görüşlerinden söz edilebilir ancak.

Her ne kadar Yunan Antikçağının tarih ile ilgisi söz konusu olduğunda akla ilk olarak tarihin babası diye anılan Herodotos gelse de, yine de Herodotos'un tarih görüşü bu çağın tarih görüşünün tamamını temsil edemez. Kaldı ki tarih yazımı ile tarih görüşünün sıkı bağına rağmen Herodotos bir tarih yazımcısıdır ve modern tarih tasarımının tarih sözcüğüne yüklediği anlamlar bakımından, yani Tarih Felsefesi itibariyle Herodotos'un eseri tam bir tarih değildir. Dolayısıyla Yunan Antikçağının Herodotos'un tarihe dair faaliyeti ile birlikte hatta daha çok Yunan düşünce dünyasının tarihe tekâbül eden görüşlerine bakmak yerinde olur. Bunun için hiç olmazsa üç ekole işaret etmek gerekir.

Yunan tarih görüşünü yansıtması açısından sözü edilecek düşünce ekollerinden ilki doğa felsefesi öncesi başat düşünce-inanç tarzı olan geleneksel, mitolojik-dinsel düşünce tarzıdır. Bu düşünce tarzına göre tarihin yapıcısı mitolojik tanrılardır; insanın tarihteki rolü ise ancak tanrıların eylemlerine aracı ve konu olmalarıdır. Buna göre insanların değil, ancak tanrıların irade-

sinden söz edilebilir.[63] Dolayısıyla tarihin konusu insanlar yerine tanrılardır, insanların eylemleri yerine tanrıların eylemleridir. Tarih haberleri efsanevî anlatımlardır ve bu yüzden düşünce tarzına bağlı olduklarından o devrin tarihçileri olarak Hesiodos ve Homeros'un eserleri tanrıların eylemlerini efsanevî tarzda anlatmaları itibariyle teogoni özelliğini taşırlar. Homeros ve Hesiodos'ta tarih araştırma değil efsanedir, insan eylemleri yerine tanrıların eylemlerini soruşturmaktadırlar.[64]

Yunan tarih görüşü ile ilgili olarak söz edilmesi gereken ikinci düşünce ekolü ise doğa filozoflarının başlatmış oldukları geleneksel inanış karşıtı doğacı sürecin tarih sahnesine çıkarmış olduğu hümanist-relativist "Grek Aydınlanması" olarak da anılan (İ.Ö. 5. Yüzyıl) eleştirel düşünce hareketidir. Grek Aydınlanması ile tanrılar yerine insan merkeze alınmış, tanrılar ve efsanevî eylemleri dışlanarak ilgi insana ve insan eylemlerine yönelmiştir. Buna göre tarihin yapıcısı insandır ve tarihin konusu da insan eylemleridir. Bu dönemde tarihsel olgulara sorgulanamaz tanrısal eylemler yerine, doğruluk dereceleri ve nedenniçini soruşturmayı icap eden insanî eylemler diye bakılmaktadır. Çünkü eleştirel ve geleneksel mitolojik din karşıtı düşüncelerin revaçta olduğu, önde geldiği bu zamanlarda tarihsel olgular insanî eylemler olarak görüldüklerinden bunların doğrulukları hakkında, tanrısal eylemler için gerekli olan dinsel itimat benzeri bir itimat söz konusu değildi doğal olarak. Bu zamanlarda dinsel-geleneksel ve buna dayalı her şey itibardan düşmüş, modası geçmiş bulunuyordu; bu da farklı bir tarih görüşü sahneliyordu.

Üçüncü eğilime gelince...Sofizmin toplum bünyesinde meydana getirdiği tahribatın uyardığı toplumsal refleks ve bu reflek-

63 R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxford University Press, 1956, 14-20.

64 Collingwood, 14-20; Thilly, I, 35.

sin güçlü sözcüsü Sokrates'in fizikçi materyalizme karşı gerçekleştirdiği karşı devrimle farklı versiyonları dahil bu düşünce akımının modası geçince, doğal olarak varlığını bu eğilime borçlu olan etkinliklerin de modası geçmiş oldu. İşte bu etkinliklerden biri olan Herodotos tarzı tarihçilik de önemini yitirmeye başladı; zira ilgiler artık daha revaçta olan başka alanlara yönelmiş bulunuyordu. Yoksa Collingwood'un öne sürdüğü gibi, Herodotos tarzı tarihçiliğin sürdürülmemesinin asıl nedeni Yunan düşüncesindeki tarih dışı eğilim değildi. Zaman artık Sofist relativizmin teori ve pratikte meydana getirdiği dağınıklıktan, karmaşadan ve başıboşluktan kurtulup derli toplu, uyumlu dizge projelerin inşa edilmesi zamanıydı. Sokrates'le başlayıp Platon ve Aristoteles ile kemâle eren dizgeler, tamamen farklı bir varlık ve insan görüşünü temellendirmiş bulunmaktaydı. Yeniden tanımlanan insan, Grek Aydınlanmasının tanımladığı tarihsel, tarihin yapıcısı olsa da tarihe tutsak insan yerine bir kosmos diye tasarlanan evrenin uyumlu, akıllı bir unsuru olarak tarihin yapıcısı insandı. Revaç bulan bu düşünce eğiliminde Herodotos'un aksine tarihselci bir bakış açısına yer yoktur. Çünkü bu farklı dünya görüşü, tözcü bir metafizik bakış açısı temeli üzerinde kurulmuş bir görüştür. Tözcü bir metafizik ise, ancak değişmeyen şeyin bilinebilir olduğunu söyleyen bir bilgi kuramı içerdiğinden tarihsel bir bakış açısına sahip değidir; zira değişmeyen şeyin tarihsel olması düşünülemez.[65]

İşte bu yeni ve farklı düşünce tarzının en büyük temsilcisi durumundaki Aristoteles'in bina ettiği kapsamlı sistemdir ki, Herodotos tarzı tarihçiliğin çağdaş batılı tarihselci tarihçilerinin beklentileri uyarınca gelişmesini sekteye uğratmıştır. Daha önce Aristoteles'in felsefesinden söz edilirken değinildiği gibi, o, her konuda söylenebilecek en son sözü söyleyen ve her problemi çözen, her meseleyi karara bağlayan bir küllî felsefî dizge kurma

65 Collingwood, 20-21.

çabası içerisinde olan bir filozof olarak tarih (istoria) konusunda da sonraki bin yıllar boyunca etkili olacak düşünceler ortaya koymuş bir filozoftur.

Bilindiği gibi "tarih" sözcüğünün Grekçe karşılığı olan istoria'nın Grek düşüncesinde "doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi ve insanî-toplumsal olaylar hakkındaki haber-bilgi" olarak iki anlamı bulunmaktaydı. Aristoteles bu her iki anlamıyla da istorik bilgiyi, hakikat bilgisi yani akıl bilgisinden ayırarak, tarih yazıcılığının da (historiografi) ancak bir edebî tür olduğunu ileri sürdü. Aristoteles'e göre bireysel, rastlantısal insanî olayları anlatan bu edebî türün, "genel olan" ile uğraşan teori (felsefe) etkinliği gibi "genellik"e ulaşması düşünülemez ve bu yüzden istorik bilgi felsefî açıdan önemsizdir; hatta bu iki bilgi türü arasında giderilemez bir karşıtlık bulunmaktadır.[66] Çünkü "doğal ve toplumsal olaylara yönelik bilgi ister birikim bilgisi, isterse doğrudan gözlem bilgisi (empeiria) halinde olsun hiçbir genele vardırmaz. "Genel"e ancak akıl yoluyla, rasyonel düşünme ile varılabilir."[67]

Ancak bir kısmı söz konusu edilen nedenlerin yanında Aristoteles'in değinilen bu düşüncelerinin revaç bularak genelde tarihçiliğin özelde de Herodotos'un önemsizlenerek unutuma terkedilmesi durumunu ortaya çıkarmış olması, ne tarihçiliğin önemsizliğini gösterir ne de Herodotos'un eserini gölgeler. İcat ettiği tarihçilikle Hesiodos ve Homeros'ta örneği görülen efsane yazımının tarih bilimine dönüşmesini sağlayan ve günün öykülerinin yazıya dökülmesi anlamındaki "logographoi" yazımından "hakikati bulma"yı amaçlayan insanî olayları sorgulayıcı tarih yazımına geçmeyi gerçekleştiren ilk tarihçi olması itibariyle Herodotos, "tarihin babası" unvanını hak etmiş bir ta-

66 Özlem, 1992, 18.
67 Özlem, Aynı Yer.

rihçidir.[68] Bilimsel tarihçiliğin temel özelliklerinden ikisi olan, tarihin insanî olaylara özelleştirilmesi ve olguların nedenininniçininin soruşturulmasını esas alarak insanî olayları betimlemesiyle Herodotos, ilk olarak bilimsel tarihin ve tarih biliminin temellerini atmıştır. Yine o ilk olarak bu anlayışla, haber verenin "doksa"sından (sanı bilgisi) "episteme"yi (bilimsel bilgi) elde edebilmiş ve Yunanlıların, bilginin olanaksız olduğunu düşündükleri bir alanda bilgiye ulaşabilmiştir.[69] Bu yüzden de tarihçilik bakımından Heredotos'un önemi tartışılamaz.

Ancak Herodotos'un tarihçilik bakımından değerli olan özelliklerinin abartılması da, bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İlk olmaları itibariyle Herodotos'un atmış olduğu adımlar önemli olmakla birlikte, yaptıklarının mükemmel gibi algılanması ya da mükemmel gibi algılanmasını sağlayacak şekilde vurgulanması, doğal eksikliklerinin görülmesini engellemektedir.[70] Her şeyden önce Herodotos, İ.Ö. 5. yüzyıl düşünce ortamının bir ürünüdür, kendi yetenekleri ve çabası yanında varlığını asıl bu ortama borçludur. Ortamın karakteristik özelliği olan sorgulama ve eleştirellik, Herodotos'un da özelliği olmuştur. Ama yine de bu zamanlarda dahi etkin şekilde yaşayan mitolojik kültür, onun da üzerinde etkin olmuştur ve Herodotos da kendisinden bir asır öncesine dair sorgulama imkânı olmayan haberlerin yanı sıra efsanevî anlatımlara kitabında yer vermiştir.[71] Misal vermek gerekirse, doğuda-batıda birden fazla efsanede yer alan "köpekbaşlı insan" anlatımı, Herodotos'da da görülür. Herodotos "bu nevi köpekbaşlı insanları (Cynocephal) şimalî Afrika'da yaşayan insanlar olarak tasvir eder."[72]

68 Hartog, François, Heredotos'un Aynası, (çev. Emin Özcan), Ankara, 1997, III.
69 Bkz. Collingwood, 28-31; Özlem, 1992, 17-18.
70 Hartog, 16.
71 Hartog, 16.
72 Togan, Zeki Velidî, Tarihte Usûl, Enderun Kitabevi, İstanbul 1985, 41.

Herodotos ile ilgili bu noktaya temas etmek, ona dair tekdüze klasik bir değerlendirmenin içinde boğulmamak açısından önemlidir. R.G. Collingwood'un dikkat çekmeyi gerekli gördüğü bu noktanın batılı bakış açısınca atlanılması ya da yeterince değinilmemesi, bir eksiklik olarak görülmelidir. Bu eksiklik, seküler batı düşüncesinin, aynı şekilde seküler olan Grek Aydınlanmasına olan sempatisi ile izah edilebilir ancak. Herodotos'un tarihçilik alanında bu düşüncenin temsilcisi olarak görülmesi ve çağdaş batı düşüncesinin köken ihtiyacı bağlamında istihdam edilmeye müsait bir konumda olması, tarihsel Herodotos yerine seküler çağdaş batılı bir Herodotos figürünün yaratılması iştiyakını besliyor olmalıdır. İ.Ö. 5. yüzyıl Yunan düşüncesine aidiyeti ne olursa olsun çağdaş ambalajı ile Herodotos, batı zihninin kendi tarzında dizayn ettiği bir figür olarak görülmelidir.

Antik Grek düşüncesinin tarih görüşü hakkında doğru, ya da doğruya yakın bir görüş edinmek açısından bu noktayı görmek önemlidir. Ama eğer yetkinliği itibariyle Yunan Felsefesi denince akla ilk gelen kişi olarak Aristoteles'in tarih görüşünü, Yunan tarih görüşü olarak genelleştirmek istersek konuya biraz daha yaklaşmış oluruz; zira Aristoteles'in felsefî dizgesi, Yunan düşüncesinin kemâle ermiş halini temsil etmektedir. Aristoteles'in tarih görüşü, Grek tarih tasavvurunu önemli oranda karşılaması itibariyle de öne çıkmayı hak etmektedir. Çünkü Aristo'nun tarih görüşü de felsefesinin doğal bir unsuru olarak şekillenmiştir.

Genel Grek düşüncesinde olduğu gibi, Aristoteles de doğayı düzenli bir oluşum, yani bir "kosmos" olarak görmüş ve bu görüşün gereği olarak insanî yaşamı da doğal yaşamın bir diğer yanı, bir uzantısı olarak tasavvur etmiştir. Doğan Özlem'in değerlendirmesiyle, insanî olayları doğal süreçlermişçesine yorumlayan bu tablo, döngüsel bir tabloydu.[73] Bu tasavvura göre her ne kadar tarih insanların hür iradesiyle yazılıyorsa da, bu

73 Özleṃ, 1992, 19.

ancak mümkün olan doğal formların birinden diğerlerine dönenerek ve belli formlar çerçevesinde yazılmaktaydı. İşte bu yüzden de insanî yaşam, Aristoteles'in söz konusu ettiği devlet tipleri arasında gidip gelebilir, dönebilir.

b. Hıristiyanlık Tarihinde Düşünce ve Tarih

Aristoteles sonrası Antikçağ Yunan felsefesi, Grek düşüncesinin duraklama dönemi diye anılabilecek bir gelişme sergilemiştir. Zira Aristoteles'le işlemeye başlayan süreç içerisinde Grek felsefesinin özellikle dizge felsefeler (Sokrates, Platon, Aristo) olmak üzere kaydettiği gelişmelerle mukayese edilebilecek özgün bir felsefî etkinlikten söz etmek mümkün değildir. Zira, Romalılar felsefeye yeni, özgün pek bir şey katamamışlar, düşünceleri hemen hemen Yunanlıların çizdiği yolda yürümüştür.[74] Daha sonra değinileceği gibi Hıristiyanlığın Yunan felsefesine egemen olacağı zamana kadar felsefe alanında yapılan şey, eskilerin felsefelerine dair tartışmalar ve bu felsefî sistemler üzerine şerh denilebilecek ilaveler yapmak olmuştur. Bu dönem felsefî faaliyetin diğer bir özelliği ise, eskiye nazaran Sokrates'le başlayan bir geleneğin devamı olarak, felsefeyi teorik bir ele alıştan daha çok pratik açıdan ele alınmıştır. Daha çok insanın mutluluğu, erdem, ahlâk ve bunlara ulaştıracak yol ve yöntemler üzerinde durulmuştur. Bu bakımdan Aristoteles sonrası dönemin üç temel felsefî akımı (Septikler, Stoalılar ve Epikuros veya Epikürcülük) ve ardılları bu düzeyde ele alınabilecek felsefelerdir.[75]

Aristoteles sonrası felsefenin daha çok pratik konulara ilgi duymasının arkasında yatan temel nedenlerden birisi de, Aristoteles'ten sonra Metafiziğe olan ilginin gevşemesi ve Metafiziğin gücünün azalması sonucu Yunan kültürünün bağlantılarının çözülmesi diye zikredilebilir. Bu dönemde din bir gelenek-göre-

74 Gökberk, 1996, 16.
75 Gökberk, 1996, 94-118.

nek şemasına dönüşmüş, devlet artık kendisine bağlanılacak bir değer olma özelliğini kaybetmişti Yunanlılar nezdinde. Bu durumda felsefenin ana sorununun "yaşayış bilgeliği" olması, toplumsal korunma refleksinin harekete geçmesi olarak değerlendirilebilecek bir olgudur haliyle. Din ve devletin itibar kaybetmesinin arkasında, Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan felsefî akımların (Stoa, Epikuros, Septikler) felsefeyi dine ilgisiz, hatta din karşıtı bir noktaya getirmesi ile, Yunan devletlerinin Makedonya ordularının saldırıları sonucu bağımsızlıklarını kaybetmeleri gibi nedenler zikredilmektedir. Ancak gerçek ne olursa olsun, dönem aydınlarının bu boşluğu dinin yerini de tutabilecek bir felsefe ile doldurma çabaları sonuç vermemiş ve Roma İmparatorluğunun bu döneminde ortalığı derin bir din iştiyakı kaplamıştır.[76]

Kanaatimizce bu dönemde dine ilginin artmasının temel dinamiklerini insanın kendisinde ve Hellenistik ortamda aramak gerekir. Evvela belirtmek gerekir ki, Platon ve Aristoteles felsefelerinin baş köşeye oturttukları Tanrı, her ne kadar akılsal bir tanrı idiyse de yine de bu filozofların tanrıyı öne çıkaran felsefî görüşleri insanın doğasındaki din gereksinimini bir oranda karşılayabilecek bir mahiyete sahipti. Oysa sonraki felsefeler daha önce değinildiği gibi din karşıtı bir görünüm arz etmekteydiler; bu da yeniden bir din gereksinmesini ortaya çıkarıyordu. Din gereksinmesini kamçılayan diğer bir unsur olan Hellenizme gelince; bu olgu, Antik felsefenin sonunun başlangıcını hazırlayan bir olgu olarak batı düşünce tarihinde önemli bir gelişmeyi ifade ediyor aynı zamanda. Barbarların Yunanlılaşması, Yunan kültür ve yaşantı biçimini benimsemeleri anlamındaki Hellenizm, Yunan felsefesinin Akdeniz çevresi ve doğu kültürleriyle karşılaşması ve hesaplaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Büyük İskender'in fetihleriyle gerçekleşen bu karşılaşma sonrası

76 Gökberk, 1996, 91-93.

her ne kadar Yunan felsefesi hesaplaştığı kültürleri derinden etkilemiş ve bu çevrelerde de temel olma insiyatifini ele geçirmişse de buna karşılık bu kültürlerden önemli katkılar sağlamış, aynı zamanda Yunanlılık orijininden de fazlaca kayıplar vermiştir.[77] Bu karşılaşmanın sonucu olan doğu mistisizmi, Yunan rasyonalizmine önemli darbeler indirmiş, Roma halkının dine ilgi duymasını sağlamıştır.

Antikçağ düşüncesinin bu aşamasında felsefelerinde dinî renkler, mistik unsurlar bulunan Pythagoras ve Platon öne çıkarak ilgi odağı olmaya başlamışlardır. Özellikle Antik felsefenin dinle buluştuğu bu dönemde ortaya çıkan dinî-felsefî görüşlere Platon felsefesi elverişli olanaklar sağlıyor, Hellenistik ortamda dinle felsefenin kaynaşma sürecine bilimsel bir form kazandırıyordu.[78]

Antikçağın sonlarına yaklaşıldığında dinin büyük bir güç kazanarak felsefeyi etkisi altına almaya başlaması, Yeni Platonculuk ve Patristik felsefeyi tarih sahnesine çıkardı. Yeni Platonculuk felsefe üzerinde dinin etkisine bir tepki olarak felsefî bir din geliştirme çabasıdır. Ancak bu çaba faydasız bir çırpınış olmaktan öteye geçememiştir.[79]

Böylece Yunan düşüncesi artık gücünü yitirmiş bulunuyordu ve mukadder an gelip çatmıştı. Hıristiyanlığın kaydettiği gelişme Antik felsefenin son umudunu da yok etti. Doğu Roma İmparatoru Justianus, Hıristiyanlığa aykırı diyerek 529 yılında Yunan felsefesinin okutulmasını yasakladı ve Yeni Platoncu bir çizgi takip eden Atina'daki "Akademia"yı kapatarak Yunan felsefesinin sona erdiğini ilan etmiş oldu. Batı artık "philosophia"yı bırakarak "teosophia"yı (tanrı bilgeliği) yaşamaya başlamıştı; akıl

77 Collingwood, 31-33; Gökberk, 1996, 91.
78 Gökberk, 1996, 130.
79 Gökberk, 1996, 136.

yerini vahye bırakmıştı. Hıristiyanlığın bin yıl boyunca felsefeye egemenliği böylece başlamış oldu.[80]

Buraya kadarki anlatımlardan iki ara sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, tarihin, tarih boyunca dönüp dolaşıp, döngüsel tarih düşüncesine gelmiş olmasıdır. Sadece bu dönüşün kendisi bile aslında döngüsellik tezini destekleyen bir şeydir. Burada döngüsellik yerine tarih boyunca aynı görüşün değişik dönemlerde sürekli tekrarlandığı şeklinde bir ifade de kullanılabilir. Kuşkusuz tekerrür hiç bir zaman aynı şeyin tekrarı değildir. Ancak en azından tür olarak bile bazı şeylerin birbirine çok benzer olduğu söylenebilir. Zaten bir şeyin tarihsel olmadığını söylemek ne o yaşanan ânın mutlak bir ân olduğunu ne de yaşanan iki tecrübenin birbirinin aynısı olduğunun iddia edilmesi demektir. Bu nedenle, tarihselliğe karşı çıkarken dahi belli bir dönemde yaşanmış bir ânın aynen tekrarlanabileceğine ihtimal vermek çok naif bir anlayıştır. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki, tarihin döngüsel bir mahiyete sahip olduğunu söylemek, yine herhangi bir tecrübenin aynıyla tekrar etmesini söylemek anlamına gelmez. Gelmesi de gerekmez. Ancak yine de olaylar arasında bir döngünün mevcut olduğunu ispatlayabilecek bir takım benzerlikler bulunduğuna karar verecek bir göz lazımdır. Genellikle iki tecrübe arasında birebir benzerlikler bulma çabası bir inşâ çabası olmaya çok yatkındır. Kuşkusuz nesnel bir benzerlik olmaz. Bu noktada çaba gösterenlerin de bu benzerliği hangi saiklerle ve hangi malzemelerle yaptıkları çok önemlidir. Kuşkusuz bizim tarih düşüncesinin tarih içindeki seyri hakkında yaptığımız bu gezintinin de her zaman böyle bir sorunu olacaktır. Biz şahsen bu sorundan kaçmaya özel bir ısrar göstermeyeceğiz. Belki de bu çalışmanın ulaşmak istediği sonuçların arasında kendi kendini de eleştirmeye yarayacak böyle bir açığı bırakmış olmak ayrı bir öneme sahip olacaktır.

80 Gökberk, 1996, 137.

İkinci bir ara sonuç da şudur ki, bu da yine döngüsellik tezinin bir örneği olarak düşünülebilir. Hıristiyanlığın, bir din olarak dünyaya hakim olması ve karşısında seküler anlayışları mahkum etmesi, yüzyıllar süren bir din karşıtlığının akabinde gelmiştir. Yani dinin de yükselişi veya düşüşü konusunda, kendisine eşlik eden tarih tasavvurlarıyla birlikte bir döngüsellik söz konusu olmuştur. Nitekim Hıristiyanlık bu nöbeti Rönesansla başlayan bir süreye kadar taşıdıktan sonra tekrar Aydınlanma'nın formüle edip işlediği seküler ve hümanist dünya görüşüne terketmiştir. Bugün ise dünyanın her tarafında, bir yandan küreselleşme söylemleri dolaşırken, bir yandan da dinin tekrar dönüşünden söz edilebilmektedir. Giles Kepel'in "Tanrının İntikamı "olarak nitelendirdiği[81] bu dine dönüş hareketine karşı duyulan korkuyu, S. Sayyid de, eski, yani Romalıların tarihe gömdüklerini düşündükleri dinin hortlamasına karşı duydukları korkuya benzetiyor.[82] Kısacası bu konuda da hem tarihin döngüsel tabiatıyla karşı karşıya kalıyoruz, hem de tarih düşüncesi hakkında bile bir tekerrürün mevcudiyetine şahit olmuş oluyoruz.

Tekrar konunun akışına dönecek olursak, Yunan-Roma düşünce dünyasında meydana gelen bu gelişmelerin, tarih bilinci ve tarih yazımı anlayışında değişmeler meydana getirmesi tabiî bir gelişmeydi ve nitekim bu dönemin tarih sayfasına bakıldığında Herodotos'un tarih anlayışına nazaran üç temel gelişme kaydedilmişti. Birinci olarak Hellenistik dönemde Yunan kültür ve yaşantı tarzının barbar diye nitelenen Yunanlılar dışındaki diğer milletlerce benimsenmesiyle bir gelişme meydana geldi. Herodotos'da görülen Yunanlılar ile barbarların arasın-

81 Kepel, Giles Tanrının İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Fethediyor, çev. Selma Kırmız, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

82 Sayyid, S. Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu, çev. Nuh Yılmaz, Ebubekir Ceylan, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

daki düşmanlığın bilinci olan Yunan tarihsel bilinci, barbarların Yunanlılaştığı, Yunan kültürüne mirasçı olduğu, dolayısıyla Yunan tarihsel bilincine mirasçı olduğu bir işbirliğinin bilinci haline geldi. Bu durumun bir devamı mahiyetinde ikinci olarak, Büyük İskender'in fetihleriyle bütün etnik unsurlarıyla İskender İmparatorluğu tek bir tarihi paylaşmaya başlayarak, evrensel tarih tasarımının ortaya çıkmasını sağladı. Üçüncü olarak, bu durumda tarihin sadece Herodotos zamanında olduğu gibi, görgü tanıklarının tanıklığına dayanarak yazılması imkânı ortadan kalktı. Dolayısıyla bu yöntemle dünya tarihi yazılamazdı; yeni bir yöntem yani derleme yöntemine ihtiyaç vardı. Geçmiş tarihçilerin eserlerinden derleme yapılarak yamalı bohça bir tarih yazma yöntemi kurmak zorunlu hale gelmişti.[83] Hal böyle olunca Collingwood'un ifadesiyle "hem kendi çağlarının insanı olarak kalıp, hem de imgelem yoluyla kendilerini Herodotos ile Thoukydides'in çağdaşları hissedebilen yeni tip tarihçiler ortaya çıktı. Hellenistik tarihçiler bu geçmişi kendi geçmişleri olarak hissedebiliyorlardı."[84] Roma döneminin büyük tarihçileri olan Polybius, Livius ve Tacitus özgün yanları bir yana, bu tip bir tarihçilik örneği vermişlerdir. Bu tarihçilerin tarihçilik uygulamalarında tarih uğraşısının belki de evrensel sayılabilecek bir niteliğinin iyi bir örneğini görmüş oluyoruz. Burada sonuçta keşfedilecek nesnel bir alan olarak varsayılan tarihin, yine bu şekilde veya bu temelde meşrûlaştırılmak üzere yeniden yazılması, yeniden kurulması söz konusu olmaktadır.

Tarihsel düşünce geleneğinin kendisinden itibaren Roma'nın eline geçtiği kabul edilen Polybius, "historia" sözcüğünü özgün ve oldukça genel anlamıyla, bir soruşturma türü anlamında değil, tarihin modern anlamında kullanır. Bu da tarihin, şimdi

83 Collingwood, 31-33.
84 Collingwood, 33.

kendine özgü bir adı gereksinen özel tipten bir araştırma olarak tasarlanmasıdır.[85]

Böylece Antik düşüncenin ve genel anlamda batı düşüncesinin Ortaçağ, yani Hıristiyanlık dönemine gelmiş olduk. Biraz önce ifade edildiği gibi, belirtilen nedenlerden ötürü Roma İmparatorluğu içerisinde dine büyük bir ilgi meydana gelmiş, toplum içerisinde eski Roma-Pagan dini ve Yahudilik dahi taraftar bulmuştur.[86] İskenderiye'de Yahudilikle Yunan felsefesinin tarihî buluşması her ne kadar öncelikle Yahudiliğin ilk elde Yunan felsefesinden etkilenmesini sağlamış ve Romalı yöneticilerce Yahudilerin Hellenleşmesine yönelik kullanılmışsa da bu buluşma, daha uzun vadede felsefenin dinden etkilenmesi, giderek din karşısında iyiden iyiye geri çekilmesi neticesini doğurmuştur. Bir Yahudi din bilimcisi ve filozofu olan Phillon'nun (İ.Ö. 30-İ.S. 50) İskenderiye okulundaki çalışmalarıyla din istencini de tatmin eden bir felsefe örneği vücuda getirmesi ve dinî terimleri Hellenlerin daha iyi anlayabilecekleri felsefî terimlerle ifadelendirmesi, dinin cazibesini daha da artırmaktaydı. Phillon şu temel tezden hareket ediyordu: Yahudilik insan aklının toplamıdır. Pythagoras ve Platon gibi Yunan filozofları ile Musa ve havarilerin söyledikleri, aynı temele dayanmaktadırlar. Bunun için Phillon, o sıralar İskenderiye okulunda yaygın olarak kullanılan allegori yöntemi vasıtasıyla kutsal yazılar ile felsefe arasında bağlar kuruyor, Yunan filozoflarının, felsefî düşüncelerini Yahudiliğin dinî belgelerinden aldıklarını öne sürüyordu. Phillon'a göre Platon, Musa'nın bir öğrencisidir.[87]

Phillon'un etkinlikleri ve benzeri çabalar Roma-Pagan toplumu içerisinde dikkatleri din olgusuna çevirme işlevi görüyorken, meydana gelen atmosferden asıl Hıristiyanlık yararlanıyor-

85 Collingwood, 34-35.
86 Thilly, I, 168.
87 Gökberk, 1996, 130; Thilly, I, 169.

du. F. Thilly bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: "Musevilik, törel, politik, toplumsal, dinsel ve ahlâksal etkinliği ile büyük Roma İmparatorluğunu etkilemiştir. Hıristiyanlık bu etkinin bir ürünü olarak ortaya çıkacaktır. Bu yeni dünya dini kısa sürede yayılacak ve evrensel bir imparatorluğa dönüşecektir."[88] F. Thilly'nin dediği gibi, Hıristiyanlığın evrensel bir imparatorluğa dönüşmesinde bu ana kadar değinilen nedenler yanında iki önemli neden etkili olmuştur. Bunlardan ilki Hıristiyanlığın Pavlusçu temelleridir. Hz. İsa'nın tebliğ ettiği dini ele alarak ona yeni bir içerik kazandıran Pavlus,[89] "Hellenistik Hıristiyanlık" diye adlandırılan bir dinî yapı ortaya çıkarmıştı. Pavlus'un Hellenistik Kristolojisi'nde bu dönemlerde ortaya çıkan Patristik Felsefenin iki temel niteliği ayırt edilmektedir: İsa Mesih'in kişiliğinin yüceltilerek Tanrı'nın biricik oğlu olduğunun Pavlus Kristolojisine temel ilke olarak konulması ile Kristolojide İsa Mesih'in felsefî kavramlarla ifade edilmesi.[90] Bunun anlamı, Hıristiyanlığın, Greklerin anlayabilecekleri bir dille ifade edilmiş olması ve kabul edebilecekleri makul bir muhtevaya büründürülmesiydi.[91] Bu durum belirtilen atmosferin de elverişliliğiyle Hıristiyanlığın hızla yayılmasına neden olmaktaydı.

Hıristiyanlığın yayılması ve özellikle de eğitimli sınıf içerisinde bu dine yönelenlerin sayısının artmasıyla güç kazanması, Roma İmparatoru Theodosius (ö. 395)'un bu dini yasaklamasına neden oldu.[92] Hıristiyanlığın yasaklanmasının nedenini Macit Gökberk, "Hıristiyanlık kendisine bağlananlara yalnız ken-

88 Thilly, I, 185.

89 Geniş bilgi için bkz. Kotan, Şevket, Kur'an'a Göre Yahudilik ve Hıristiyanlığın Geçerliliği Sorunu, Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara 1994, 13-27.

90 Thilly, I, 182-183.

91 Thomas, Michel, Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş, Ohan Basımevi, İstanbul 1992, 132.

92 Thilly, I, 183-185.

di tanrısına tapmalarını istiyordu. İşte bu tekelciliği, onu Roma devletiyle çatışmaya sürüklemiştir. Çünkü devlet kendi dinine -imparator kültüne- bağlı olmayı yurttaşın bir ödevi sayıyordu, dolayısıyla, resmî dinden uzaklaşmak siyasî bir suç sayılıyordu." Şeklinde değerlendirmektedir.[93] Hıristiyanlığın suç sayılması, Kilise Babalarını dinlerini devlet dinine karşı savunma tarzında görüşler geliştirme yoluna sevk etti. Kilise Babaları Hıristiyanlığı devlet dinine karşı savunmak yanında felsefecilerle de mücadele etmek zorunda kalmış bulunuyorlardı. Felsefecilere karşı tartışma zemininde başarı kazanmak için de felsefeyi ve felsefî terminolojiyi kullanıyorlardı ki, bu faaliyet Patristik felsefeyi ortaya çıkardı. İşte bu Patristik felsefe, Hıristiyanlığın yayılmasında diğer önemli nedeni teşkil etmektedir. Çünkü dinin felsefenin silahlarını kullanması, Roma zemininde ona büyük bir güç ve prestij sağlamıştır.[94]

Patristik felsefenin en büyük temsilcisi St. Augustine (353-396)'dir. Augustinus'a gelinceye dek Hıristiyan dininin doğmalarını oluşturmak ve onlara bir biçim verme çabaları bir çerçeveyi belirgin hale getirmişti. Augustinus bu çalışmaları sistematize ederek, Hıristiyanlık inançlarını bilimsel bir sistem içerisine yerleştirdi ve Hıristiyan dogmasını oluşturdu. Onun çabalarıyla dinî bir felsefe vücuda geldi.[95] Augustinus'a göre hakiki felsefe hakiki dinle aynı şeydir.[96] O'nu özetlemek gerekirse, Onun felsefesinin, Platon'a Hıristiyanlık kisvesi giydirme çabası olduğu söylenebilir. O'nun temsil ettiği Patristik felsefe Hellen felsefesi ile Hıristiyanlığın birleşmesinden meydana gelmektedir. Bu nedenle Patristik felsefe daha çok Platon'cudur.[97]

93 Gökberk, 1996, 42.
94 Thilly, I, 185.
95 Gökberk, 1996, 154.
96 Weber, 129.
97 Weber, 128; Thilly, I, 195.

Augustinus'un çalışmamız açısından da kayda değer özelliği, Hıristiyan bir tarih bilincini temellendiren büyük başarısı, tarih felsefesine ilişkin görüşleri ve bu görüşler ışığında yeniden bir tarih yazmaya girişmesidir. Augustinus, tarih çabasının evrensel mahiyetini bir daha sergileyerek tarihi kendine özgü Hıristiyanlık akidesine uygun olarak yeniden yazmıştır. İnsanlık tarihini Hıristiyan'ca bir yorumla göksel ve dünyasal iki krallığın arasındaki kesintisiz bir çatışma diye yorumlayan Augustinus, ilk tarih filozofu ve tarih felsefesinin kurucusu sayılmaktadır.[98] O'nun tarih felsefesinin iki temel niteliği vardır: 1- Tüm tarihsel oluşum ereksel ya da erekbilimsel bir bütündür. 2- Tarihsel oluşum, Tanrı tarafından önceden belirlenen bir yönde hareket etmektedir. Tarih, Tanrı tarafından belirlenmiş olmakla birlikte, bireysel insanın özgür iradesini yok edecek bir oluşum değildir.[99]

Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin çıkış noktası ve bundan sonraki gelişmeleri belirleyen temel olarak Augustinus'un felsefesi, batı düşünce tarihinde, Yunan felsefesinden itibaren yerleşik olan tarih görüşünde bir dönüm noktasıdır. O'nunla birlikte döngüsel tarih anlayışı yerini ereksel, çizgisel ve dönemsel bir tarih anlayışına bırakmıştır. Dikkat edilmesi gereken şey, Augustinus, gerek yıktığı tarih anlayışı gerekse kendi ikame ettiği tarih anlayışıyla, genel olarak tarihe bir yön ve bir bütünlük isnad etmekte, bu ise tarihsel olayların bu temelde yeniden "görülmesini" gerektirmektedir. Macit Gökberk'in ifade ettiği gibi, "Tarihin bir defalık olan, bir daha olmayacak, bir daha tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç olduğu görüşünü, bu gerçek tarih bilincini getiren Hıristiyanlık olmuştur."[100] Bu tarih görüşü bugün dahi Hıristiyan Kilisesinin resmî görüşü oldu-

98 Özlem, 1992, 22; Gökberk, 1996, 155.
99 Thilly, I, 204.
100 Gökberk, 1996, 155.

ğu gibi[101], ne kadar laikleşirse laikleşsin batının ürettiği tüm tarih felsefelerinin de temeli olmuştur.[102] Marx'ın ve Hegel'in bu bölümün başında zikrettiğimiz gibi, tarihe isnat ettikleri bütünlük ve istikamet (telos) hep bu dinsel bütünlük (önceden görülen mukadderat) isnadının bir yeniden yorumu veya ifadesinden başka bir şey değildir. Aslında tarih ilmini şu ana kadar mümkün kılmış olan, hep belli saiklerle tarih diye bir bütünlüğün varsayılmış olmasıdır. Tarih diye geçmişte yaşanmış olan bütün olayları bulup getirilmiyor, onun yerine hep bu bütünlük açısından veya bu yönü (aslında yön düşüncesi de bir çeşit bütünlük sayılır) gösterdiği düşünülen olaylar seçip getirilir.

Hıristiyanlığın Roma zemininde hızla yayılmasına devam etmesi, Hıristiyanlara büyük bir özgüven kazandırıyor, bu da onların her alanda başarılara imza atmalarına, üstün zaferler kazanmalarına olanak tanıyordu. Roma İmparatorları bu dine dahil olmuşlar, daha önce değinildiği gibi din dışı olarak gördükleri Grek felsefesini yasaklamış, devleti dinin hizmetine sunmuşlardı. Bu yepyeni dönem, Hıristiyan felsefesinin, patristik dönemdeki savunmacı insiyakını bir tarafa bırakarak savunmacı-tepkici kompleksten arınmış bir evrensel felsefe meydana getirmenin rahat ortamını hazırlamış bulunuyordu. Hıristiyan felsefenin Skolastik dönemi diye adlandırılan bu evrede felsefe, Hıristiyan inancına bir öğreti niteliği kazandırma çabası aşamasından, artık biçimi belirmiş bu öğretiyi temellendirme ve sistematik olarak derleyip toparlama aşamasına geçmiştir.[103] Dogmalar ile uygunluk içinde olan bir düşünce dizgesi meydana getirmek, böylece felsefe ile inancın uygunluğunu ortaya koymak bu felsefenin hareket noktasıdır.[104] Skolastik felsefe ile Platon'un mistik

101 Özlem, 1992, 22; Gökberk, 1996, 152.
102 Özlem, 1992, 24.
103 Gökberk1996, 156.
104 Thilly, 208.

idealizmi ve savunmacı refleksiyonundan, Aristoteles'in rasyonalizmi ve özgüven felsefesine geçilmiştir. Skolastizmin ilk dönemlerinki kimi Yeni-Platoncu (Johannes Eriugena, 810-887) ve Platoncu (Anselmus, 1033-1109) eğilimlerine rağmen, bu felsefe daha çok Aristoteles'çidir. 5-10. yüzyıllarda batı düşüncesinin bir duraklama devresi geçirdiği sıralarda Aristo felsefesinin İbn Sinâ, İbn Rüşd gibi İslâm filozofları eliyle batıyla tanıştırılması ve batı düşünce dünyasında büyük bir tesir meydana getirmesi, Ortaçağ Skolastik felsefenin gelişmesine neden olmuş ve bir Aristotelizm akımı doğurmuştur. Mesela İbni Rüşd'e göre filozof, Aristoteles'tir ve bu denli Aristo'cu İbni Rüşd'e göre din, felsefedeki doğruların mecazî olarak anlatılması; dinî inanç ve akıl bilgisinin bir başka biçimidir.[105] Skolastik felsefe de Aristoteles'e Hıristiyanlık kisvesi giydirmiş ve bu felsefede "tanrısal görünüm ile insan düşüncesi arasında hiçbir çatışma yoktur"[106] düşüncesi temel olmuştur. Ancak onlar birbiriyle çelişen iki önermenin doğru olabileceğini düşünüyor ve bunu inandıkları dogmaların reddedilmesine neden olarak görmüyorlardı. Zira Skolastiklere göre dogma hiçbir durumda reddedilemezdi.[107] Skolastiklerdeki bu anlayış, daha sonra açıklıkla izleneceği gibi bilginin laikleşmesinin temelini oluşturacaktır.

Skolastik felsefenin en büyük düşünürü Aristo'yu ve onun Müslüman ve Yahudi yorumcularının eserlerini derleyerek çağdaşlarına tanıtan Ortaçağın en büyük Alman filozofu Albertus Magnus (1193-1280)'un öğrencisi Thomas Aquinas (1225-1274)'tir. Aquinolu Thomas'ın öğretisi bugün de Katolik Kilisenin resmî felsefesidir.[108] Hocası Albertus'un felsefî konuların felsefe ile, tanrıbilimsel konuların ise tanrıbilimsel olarak ele

105 Gökberk, 1996, 166.
106 Gökberk, 1996, 166.
107 Thilly, aynı yer.
108 Thomas, 118.

alınması, bu iki alanın birbirinden ayrılması gerektiği şeklindeki düşünceleri, Thomas tarafından sürdürülmüş, Onun buradan hareketle geliştirdiği kuramı düşüncenin laikleşmesinde yeni bir adım olmuştur.[109] Thomas'a göre din ile akıl iki ayrı bilgi kaynağıdırlar ve bunlar bize farklı bilgiler öğretirler. "Onun için inanma ve bilme alanları bütün bütüne örtüşemezler, birbirlerini ancak kısmen karşılarlar."[110] Hayatını Hıristiyanlığa hizmete adayan ve bunun için kâfirler (gentiles) olarak gördüğü İbni Rüşdçülerle amansız bir savaşa tutuşan Thomas'ı vahyedilmiş doğruları inanarak kabul etmek, sonra da bunları akılla kavramak demek olan "Anlamak, kavramak için inanıyorum" (Credo ut intelligan)[111] anlayışından bu noktaya getiren de, kendilerine karşı savaştığı İslâm filozoflarının Aristoculuğu olmalıdır.

Daha önce değinildiği gibi Skolastizmin ilk dönemlerinden başlayarak Thomas ile de sürdürülen felsefe ile dinin iki ayrı bilgi kaynağı olduğu eğilimi, Ockhamlı William (1280-1347) ile Roger Bacon (1210-1294) gibi Fransiskenlerin felsefeleriyle "inancın tüm kavramları usa uyarlanamaz bir yapıdadır",[112] hatta inanç ile bilgi arasında giderilemez bir ayrılık bulunmaktadır,[113] noktasına getirilmiştir. Bu düşünürlerin savundukları şeylerden biri de bilginin temelinin ve bilgiye vardıran yolun deney ve deneyleme olduğudur. Rasyonel teolojinin inkârı anlamına gelen bu düşünce, Rönesansa kapı aralamaktaydı. Bu temelden hareketle Bacon, Aristo mantığına karşı savaşmıştır.[114]

Böylelikle Patristik felsefe ile başlatılan ve Skolastik felsefe ile zirveye ulaşan Antik felsefe ile Hıristiyanlığın meczedilmesi çabalarının ve bu amaçla üretilen felsefenin son bulduğu nokta-

109 Thılly, I, 243; Gökberk, 1996, 170.
110 Gökberk, 1996, 171.
111 Gökberk, aynı yer.
112 Thılly, I, 265.
113 Gökberk, 1996, 176.
114 Gökberk, 1996, 176-177.

ya gelinmiş oldu. Bu sonu, Macit Gökberk şu cümleleri ile özetlemektedir: "Skolastik felsefe inan ile bilgiyi uzlaştırmak amacıyla işe başlamıştı. Ancak tasarladığını gerçekleştirememiştir. Yüzyıllar süren uğraşmalarının sonucu, bilgi ve inan alanlarının birleşmesi değil bütün bütüne ayrılması olmuştur. Ortaçağı kapayıp yeniçağı başlatan Renaissance'a bu ayrılış ile girilmiştir."[115]

Batı düşüncesi, Hıristiyan dünya görüşünün dogmalarının egemenliğinde geçen bin yıllık tecrübesinden Grek düşüncesinden tevarüs imkânı olmayan yepyeni bir miras devralmış bulunmaktadır ki, söz konusu edeceğimiz bu miras, günümüze kadar ortaya çıkmış tüm batı orijinli felsefelerde etkin rol oynamıştır. Pavlus Kristolojisi ile Yunan felsefesini temel harç olarak kullanan Hıristiyan filozofların batı düşüncesine bıraktıkları bu miras, Hıristiyan tanrı bilimine dayanan yeni bir tarih bilincidir. Ortaçağa gelinceye kadar Grek rasyonalizminin başat ilke olarak etkinliğini sürdürdüğü batı düşüncesi, tarihin insanın istenciyle yönlendiği, değiştiği, yapıldığı görüşüne dayanmaktaydı. Hıristiyanlık böyle bir tarih görüşünün yerine, batı düşüncesine insanî olayların tarihselliği düşüncesinin ilk nüvelerini oluşturan bir tarih görüşünü aşılamıştır.

St. Augustinus'tan söz edilirken belirtildiği gibi Augustinus, tarihi "Tanrı Devleti" ile "Dünya Devleti" arasındaki çatışma diye ortaya koymuştu. O'na göre bu savaşta Tanrı'nın Devleti gittikçe zafere yaklaşmaktadır. Bu bakımdan Augustinus için tarih, Tanrı'nın yeryüzünde ilerleyen bir vahyi, insan soyunu kurtarmak için Tanrı'nın zaman içinde gelişen bir planıdır.[116] İnsanlık tarihinin gelişimini Adem'den itibaren altı evreye ayıran Augustinus'a göre son dönem İsa ile başlar ve dünya tarihinin sona ermesiyle kapanır. Bu son dönem inayet devridir, gerçekten

115 Gökberk, 1996, 178.

116 Gökberk, Macit, Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, 101.

inananların zafere varacakları bir dönemdir, sonsuz Sebt Gününün başlamasıyla sona erecektir. Böylece de savaş barışa çevrilecek, zaman da sonsuzluk içinde eriyecektir. Bundan sonra Tanrı Devleti'nin yurttaşları sonsuz bir mutluluk içinde yaşayacak, Şeytan'ın Devletinden olanlar ise sonsuz bir lanetle yüklü kalacaklardır.[117] Katolik Kilisesinin resmî tarih felsefesini ifade eden Augustinus'un bu tarih felsefesinin Batı tarih görüşüne Collingwood'un tespit ettiği gibi üçlü bir etkisi olmuştur:

1- Buna göre tarihsel süreç insanın muradının değil, Tanrı'nın muradının eseridir. Bu süreçte bir anlamda tarihin yapıcısı insandır; çünkü tarihte olup biten her şey O'nun istenciyle olur. Ama bir anlamda da tarihin yapıcısı Tanrı'dır; çünkü insanın istencinin tanrısal plana göre oluşması, Tanrı'nın inayetiyle olmaktadır. Tanrı, insanı kendi amacını gerçekleştirsin diye bir araç olarak yaratmıştır. İnsan bu amacı gerçekleştirmek için eylerken hür iradesiyle, kendi istenciyle eylemektedir. Ne var ki insanî irade ve istenç tanrısal plana göre olmaktadır. İşte Hıristiyanlığın insan işlerini böylece anlamlandırması, tarih için bir kazanç olmuştur, "çünkü tarihte olup bitenin, birinin onun olmasını düşünüp istemesiyle olması gerekmediğinin kabul edilişi, tarihsel bir süreci anlamanın vazgeçilmez bir önkoşuludur."[118]

2- Tarihsel eylemciler olarak insanların kendilerini tanrısal planın araçları rolünde görmeleri, varlıklarını tarihsel olarak anlamlandırma bilincine yol açar. Buna göre mesela Roma Devleti, "öncesiz-sonrasız bir varlık değil, belli bir işlevi yerine getirmek ve işlev yerine getirildiği zaman çekip gitmek üzere tarihteki uygun bir zamanda ortaya çıkmış geçici bir şeydir. Bu, tarihsel düşünmede derin bir devrimdir. Burada da tarihin kazancı büyüktür, çünkü tarihsel sürecin kendi araçlarını yarattığının, böylece Roma ya da İngiltere gibi varlıkların o sürecin sayıltıları değil,

117 Gökberk, 1997, 102.
118 Collingwood, 48.

ürünleri olduğunun kabul edilmesi, tarihin kendine has özelliklerini kavramaya yönelik ilk adımdır."[119]

3- Hıristiyan düşüncesine göre seçilmiş herhangi bir millet, ayrıcalıklı hiçbir ırk ya da sınıf yoktur, bütün insanlar eşittirler, Tanrı'nın muradının gerçekleşmesinde kapsanırlar. "Bu nedenle tarihsel süreç, her yerde, her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün parçasıdır. Tarih bu bakış açısından da tarihin evrenselliği kazanımını elde etmiştir. [120]

Hıristiyan tanrıbiliminin Batı düşüncesine aşıladığı bu anlayış, sonraları bilimin laikleştirilmesiyle tarihselcilik felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun için "Tanrının Planı" yerine, tarihsel eylemci olan insanı üreten Tarih ve tarihsel koşulların konulması, gerekli düşünsel malzemenin tamamlanması için yeterli olmuştur.

Buraya kadarki gelişmelerin anlatımından görüldüğü gibi, tarih problemi insanın bir eyleyici olarak, doğa ve tanrının büyük planları olarak tarih karşısındaki veya içindeki yeriyle ilgiliydi.

c. Rönesans ve Sonrasında Tarih Algısı

"Yeniden doğuş" anlamındaki Fransızca bir sözcük olan *Renessaince*, Antikçağa karşı gelişen ilgiyi, sempatiyi, Ortaçağ Hıristiyan felsefesine ve kurumlaşmış kiliseye karşı oluşan antipatiyi ifade etmektedir. Rönesansla Batı, bin yıllık ölümden yeniden doğuş sevincini ifade etmektedir. Çünkü Batının, Hıristiyan dogmalar ile aklın, felsefenin birliğini ispatlama çabaları fiyaskoyla sonuçlanmış, daha önce değinildiği gibi bu işin olmazlığı bizzat Aquinolu Thomas gibi Hıristiyan tanrı bilimci ve filozofları tarafından ortaya konulmuştu. Bu noktadan başlayan geliş-

119 Collingwood, 48-49.
120 Collingwood, 49.

meler aynı zamanda dine karşı bir güvensizliği de beraberinde getirmişti. Bu güvensizlik de dinsel öğretilere karşı bir düşüncenin doğmasına zemin hazırlamış, sessiz bir şekilde artış gösteren düşünme, eleştiri ruhu sonunda otorite ve geleneğe karşı bir düşünce hareketine dönüşmüştür. Bu düşünce hareketinin devletlerce de desteklenmiş hatta teşvik edilmiş olması düşünülebilir; zira kilise ile devlet arasında bir otorite çatışması yaşanmaktaydı.[121]

Bu yeni düşünce hareketi, Grek felsefesinin doğuş zamanlarındaki düşünce hareketiyle büyük bir benzerlik arz etmekte, buna karşın üç farklı karakteristik ayırt edilmektedir: Doğaya ve doğal bilime yönelinmiş, insanın önemine vurgu yapılmış ve din sorgulanmıştır. Doğa bilimlerindeki gelişmeler, hümanist felsefe ve reformasyon hareketi bu gelişmelerin sonucudur. Bunlardan Hümanizmin, bir bakıma kendisini edilgin bir dünya tablosu içinde hisseden Rönesans insanının, bu edilgenlikten kurtulma ve modern bir deyimle "birey" olma çabalarını içerdiği söylenebilir. Bu bakımdan da hümanizm, Hıristiyan dogmalarını dışlamamakla birlikte, bu dogmaların baskısı altında kalmaksızın "insan sorunu"nu ele alma, "insanın neliğini (mahiyet) bağımsızca araştırma isteğinin ürünü sayılabilir.[122]

Rönesans düşünce hareketinin paralelinde gelişen ve yeni zeminde güçlü bir harekete dönüşen reformasyon, Roma Kilisesi'ni İncil'in gösterdiği gerçek imandan sapmış olmakla suçluyor, kiliseye karşı bir başkaldırı hareketine dönüşmüş bulunuyordu.[123] Reformcular kilisenin İncil üzerindeki tekelciliğine itiraz ediyor, kilise mensubu olan insanların dışındaki insanların da kutsal kitabı okuyabileceğini söylüyorlardı.

121 Thilly, I, 277.

122 Özlem, 1992, 35.

123 Hampson, Norman, Aydınlanma Çağı, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, 16.

Rönesans ve Aydınlanma zamanlarının temel karakteri olan Hümanizm, insanı ilgilendiren her konuda tanrısal referanstan daha çok insanî, aklî, bilimsel referansa eğilimli idi; bu yüzden de her şeyin yeni baştan insan eliyle yerli yerine oturtulmasını talep etmekteydi doğal olarak. Bu düşünce hareketinden tarih de nasibini aldı ve ilk olarak J. Bodin hümanist etkilerle, historia sözcüğünü sadece insanî-toplumsal olaylar için kullanmayı önerdi.[124]

Rönesansla birlikte doğa çalışmaları hız kazanmış, 16. ve 17. Yüzyıllarda hem doğa bilimleri, hem de rasyonel disiplinler büyük gelişme kaydetmiştir. Galile ve Kepler'den sonra Francis Bacon (1561-1626) modern deney bilgisinin kurulması ve gelişmesini sağlamış, bilmenin egemen olmakla eşdeğer olduğunu düşüncesine temel olarak almıştır.[125] Bu eğilim yeni bir paradigmanın doğuşunun habercisiydi; bu yeni paradigma ise deney ve gözleme dayanan bilimdi.

Rönesansla belirginleşmeye başlayan bilimin paradigmalaşması süreci, Ortaçağ Hıristiyan felsefesi biçiminde ortaya çıkan Hıristiyan teolojisinin tanrısı ve vahyini temsil eden kilisenin otoritesinin sarsılması süreciyle birlikte işlemiş, neticede tanrı ve tanrısal referansın merkezîliği bilime verilmiştir. Bilime duyulan güven, doğa bilimsel yöntemlerle doğa hakkında kesin yasaların bulunabileceği düşüncesini besliyor, Antikçağda olduğu gibi doğa, düzenli bir oluşum, bir kosmos olarak algılanıyor, mekanik yasalarla yönetildiğine kanaat getiriliyordu. Ancak Antikçağın aksine Yeniçağ doğal mekanik yasaların, salt düşünme ile değil empirik sınamalar, deney ve gözlemle keşfedileceğine inanıyordu. İşte bu mekanikçi eğilimdir ki, tarihsel alanı yüzeysel

124 Özlem, 1992, 41.
125 Gökberk, 1996, 241.

ve rastlantısal, bu nedenle de yasallaşmayan bilgiler alanı olarak değerlendirmiş, tarihsel bilgiye güvensizlik duymuştur.[126]

Rönesans ile başlayan düşünce hareketinin doruk noktada seyretmesinin adı olan "Aydınlanma", Batının kendisine hayranlığını en abartılı biçimde ifade etmek için bulduğu kutsal, bilimsel bir mit olarak insanın düşünce ve değerlerinde din ve geleneklere bağlı batıl inançlardan arınmayı ve aklın ışığında aydınlanmayı ifade etmektedir.[127] "Aydınlanma Çağı" olarak tanımlanan 18. yüzyılda, doğal ve akılsal bir tanrıbilim tasarlanmakta, dil, hukuk, devlet, ahlâk ve dinin, aklın yaratımları olduğu inancı paylaşılmaktadır. Felsefesi ile Aydınlanma Çağının başladığı kabul edilen John Locke (1632-1704)[128] gerçek Hıristiyanlığın felsefe ile yeniden kurulması gerektiğini düşünüyor, ancak akıl karşısında vahyin üstünlüğüne inanmakla birlikte felsefesi ile, tarihsel vahyin gereksiz olduğu düşüncesine varılıyordu.[129] Aydınlanmanın tanrıbilimi deist, din görüşü tarihselci olarak biçimlenmiştir. Deizm, vahiy dininin zeki devlet adamlarının halkı itaat altında tutmak için uydurdukları bir kurum olduğunu söyleyen Antikçağ filozofu Kritias'ın din görüşüne dayanıyordu[130] ve bu görüş Aydınlanma filozoflarınca aynen tekrarlanmaktaydı; ancak bu sefer dini uyduranlar devlet adamları yerine din adamları oluyordu.[131]

Dinin kutsal ışığına (nur) karşı konulan "aklın ışığı" ile dinin kutsalı yok edilmek istenirken, yeni bir "kutsal"a buyur edi-

126 Özlem, 1992, 41-42.
127 Thilly, II, 32; Gökberk, 1996, 325.
128 Thilly, II, 31; Çetin, İsmail, John Locke'da Tanrı Anlayışı, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, 11.
129 Gökberk, 1997, 85.
130 Gökberk, 1996, 329.
131 Thilly, II, 31.

liyordu. Aklın ışığına dair geliştirilen edebiyat, seküler bir kutsalı eksiksizce tanımlamaktadır.[132]

Aydınlanmanın, Rönesansın din karşıtı bilimsel rasyonalizminin doğal bir devamı olduğu halde bu denli kutsanmasının kuşkusuz bir çok nedeni vardı. Söz konusu nedenlerin hepsinin fonksiyonu olmakla birlikte bunlardan özellikle elit kesimin müptela olduğu dinî kayıtlara bağlı kalmaksızın nefsin arzularına göre yaşama tutkusu oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Mesela dini hiçleme anlamına gelecek tarzdaki cinsel ilişkilerdeki olağanüstü başıbozukluk ve konformizm, yönetici ve burjuva kesimlerinin yanında, aydınlanmanın felsefesini yapan düşünürlerin de hayat tarzı olmuştu. Bu nedenle Aydınlanma, gerçek anlamda devrim niteliğindeki bir farklılığı ifade etmekten çok, metafizik-medyatik bir kurmacayı ifade etmektedir. Zira 18. yüzyıl düşünce ve yaşantı itibariyle ne rafine bir düşünce kompozisyonuna ne de homojen bir yaşantıya tanık olabilmiştir; aksine bu çağ bir çelişkiler çağıdır ve bir metafizik kurmaca için bilinçli olarak çelişkilerin üstü örtülmüştür.[133] Örneğin gerçekte vahye inandığı halde[134] J. Locke bir vahiy tanımaz olarak tanıtılmıştır.[135]

Aydınlanma çağı diye isimlendirilen bu çağın, tarihe ilişkin üst düzey bir ilgiye tanık olduğu görülmektedir. Bu ilginin nedeni, gelenekle gelen yanlış tarihsel bilgilerden arınmak, genelde Ortaçağa duyulan güvensizliğin, onun tarihine de duyulması diye özetlenebilir. Bununla da kalınmamış dinin (Kilise) hissedilen gücüne rağmen dine-Kiliseye karşı bir savaş sürdürülmüş, insan hayatı ve düşüncesinin her yanı laikleştirilmeye çalı-

132 Bkz. Hof, Ulrich M., Avrupa'da Aydınlanma, Afa Yayıncılık, 1995, 11-16.
133 Hampson, 97-106.
134 Çetin, 86.
135 Thilly, II, 30.

şılmıştır. 18. yüzyılın büyük tarihçisi Voltaire (1694-1778) kendisini Hıristiyanlığa karşı sürdürülen savaşın önderi diye görmüştür.[136] Voltaire'i ve Aydınlanmanın tarih görüşünü anlamak açısından onun bu yönünün bilinmesi gereklidir. Voltaire, tarihin, tarihte olup biten olayların tümünü tanrıya bağlayan, tarihsel olaylar diye tanrısal, akıldışı olayları anlatan kilise tarihçiliğinin elinden kurtarılması gerektiğini savunuyor, tarihin felsefe bakımından gözden geçirilmesini öneriyordu. Bu, tarihin sadece insanî olaylarla ilgileneceğinin de kesin adımı idi. Ona göre doğa biliminde olduğu gibi tarihte de bütün olayların kendisine göre izah edileceği tarih yasaları vardı ve bu yasalar ortaya çıkarılmalıydı.[137] Voltaire'in bu akılcı tarihçiliği, Augustinus'un gerçekte tarih teolojisi olan tarih felsefesinin yerine, teolojiden arındırılmış bir tarih felsefesini koymaktaydı. Çağdaş tarihin kurucuları olan Aydınlanma Çağı'nın diğer rasyonalistleri gibi modern anlamda ilk tarih felsefecisi sayılan Voltaire'in de yaptığı, Carr'ın belirttiği gibi, "Yahudi-Hıristiyan teleolojik tarih görüşünü mahiyet itibariyle korumak fakat bunu laikleştirmekten ibarettir. Bu sefer 'tarih', insanın yeryüzündeki konumunun yetkinleştirilmesi hedefine doğru ilerleme haline gelmiştir."[138] Aydınlanma akılcılığı doğası itibariyle tümel kavramlara değer verdiğinden, tek tek olayları rastlantısal olarak görmüştür. Aydınlanma akılcılığı Mekanik'in elinde büyüdüğünden, tek olayın değerinin ancak tarihsel yasaca belirleneceğini varsaymakta ve mesela 18. yüzyılın diğer bir düşünürü Montesquieu, tarih görüşünü transcendent (aşkın) ilkelerden yola çıkarak çözmeye çalışmıştır.[139]

Aydınlanma çağının tarih görüşü, böylece aydınlanmanın

136 Collingwood, 76.

137 Birand, Kâmuran, 18. yy. Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Durmu, A.Ü.İlahiyat Dergisi, C.V. Sayı I-IV, Ankara, 1958, 90.

138 Carr, 131.

139 Özlem, 1992, 44-45; Gökberk, 1997, 106-108.

bilim anlayışına paralellik arz edecek tarzda şekillendi doğal olarak. Doğa bilimsel ve teknolojik gelişme, tarihte ilerleme inancını da doğurdu ki, ilerlemeci tarih anlayışı da Aydınlanma çağı düşüncesinin temel karakteristiklerindendir. Bu düşüncenin odağında yer alan katı bir akılcılığa, tarihte yasalılık ve ilerlemeci tarih görüşüne karşı gelişen itiraz, görüleceği gibi tarihselci düşüncenin ortaya çıkmasının temel dinamiği olmuştur.[140]

d. Aydınlanma Döneminde Tarih ve Tarihselci Düşünce

Tarihselciliğin tarihinden söz etmek, onu tarih sahnesine çıkaran tarihten, bunun ötesinde o tarihin de oluşumunu sağlayan geçmiş tarihlerden söz etmeyi gerekli kılar. Tarihi geçmişe dair bir soruşturma sanatı diye ele alınacak olursa, bir tarihe dair konuşmak için neden, niçin ve nasıl sorularını sormak zorunlu olur. Bu yüzden tarihselciliğin neliği kadar neden ve nasıl ortaya çıktığı da önemlidir. Tarihselciliğe dair bir çözümlemenin anlaşılması ve kıymeti harbiyesine dair değerlendirmelerin yapılması ve anlaşılır hale getirilmesi de buna bağlıdır. İşte Batı düşüncesinin tarihsel gelişim sürecini izlemek ve süreç içerisindeki önemli gördüğümüz noktalar üzerinde durmamız bu sebeptendir. Neden ve nasıla dair serimlememizi Aydınlanmanın çözülüşünü ve aynı zamanda Tarihselciliğin ortaya çıkışını hazırlayan nedenler üzerinde de durarak tamamlayacağız.

1. Aydınlanmanın Kültürel ve Sosyal Bağlamı

Batı kültür haritasının oluşumunda önemli bir yere sahip olan Aydınlanma söyleminin dört karakteristik özelliği belirgindir.

1. Din-Kilise karşıtı seküler bir düşünce hareketi oluşu: Doğrusu Aydınlamanın sekülarizmini kendinden bir sekülarizm

140 Birand, 1958, 92 vd.

olarak görmek eksik ve yanlış bir görüş olur. Çünkü Rönesansla başlayan dini sorgulama eğilimi Aydınlanmaya gelindiğinde yer yer din düşmanlığına kadar varmıştır.[141] Aydınlanma düşüncesi, din ve kilisenin etraflıca bir muhasebesi yapılarak onların hayat damarlarını koparacak bir karşıtlıkta temellenmiştir.

2. İnsan Merkezciliği ve Rasyonalizmi: Yeniden doğuş anlamındaki Rönesansla başlayan kiliseye başkaldırı hareketi, kilisenin tanrı-merkezciliğine karşı insan-merkezciliğini konumlandırmaya, tanrısal öngörülerin esaretindeki insanın yeniden doğuşunu gerçekleştirmeye çalışıyordu. Aydınlanmaya gelindiğinde tanrı yerine insanın merkeze alınması iyice belirginleşiyor; akıl, vahyin yerine konuluyordu. Özellikle bilimsel akıl her şeyin ölçüsü ve belirleyeni olarak görülmüştür.

3. Nesnelcilik ve Evrenselcilik: İnsanın merkeze alınması, insana dair süpermen tasarımını ortaya çıkardı. Süpermenin aklı, Kartezyanizmin kalıcı etkileriyle nesnelleştirilen evren hakkında nesnel-evrensel saptamalarda bulunmaya yetkindi. İnsana dair her şey rasyonelleştirime tâbi tutuluyor; evrensel genellemelere, yasalara ulaşılıyordu. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin Yunan felsefesinden devraldığı evrenselcilik aynıyla tevarüs edilmiş, sadece ortaçağda akılsallaştırılmış olan vahyin yerine salt akıl konulmuş oluyordu.[142]

4. Deizm: Yeniden doğuş anlamındaki Rönesans ile sembolize edilen hareket, Rönesansla; insanın yeniden doğuşu ile birlikte Antik düşüncenin de yeniden doğuşunu kastediyor, düşünce evrenini Antik düşüncenin katkılarıyla kuruyordu. Antikçağın rasyonalizmi ve evrenselciliği ile birlikte deizmi de güncelleştiriliyordu. Çünkü Deizm, dinin rasyonelleştirimi ve tanrı düşüncesinin makûl bir çerçeveye oturtulması konusunda Aydınlanma düşüncesine elverişli olanaklar sunuyor-

141 Hof, 243.
142 Hampson, 155.

du. Tanrının vahiy ya da ilham yoluyla insana din önermesini, hatta insana din öneren bir tanrı düşüncesini reddetmek ve Aristoteles felsefesinde olduğu gibi evreni yaratan ve tayin ettiği bir yasaya göre işlemeye terk eden akılsal bir tanrıya inanmak şeklinde özetlenebilecek olan deizm, değişik versiyonlarıyla Rönesanstan sonra gündeme gelmiş ve Aydınlanma çağında halka da inerek Batının din anlayışında büyük bir dönüşüm meydana getirmiştir. Yeniçağ felsefesinin filozofları aynı zamanda deizmin de savunuculuğunu yapmış temellenmesi yolunda çabalar sarfetmişlerdir.[143] St. Paul'un tesis ettiği Kristolojinin tanrı ve vahiy anlayışının deizme kapı araladığı da söylenebilir ki bu durum da deizmin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır.

Temel karakteristikleri bu şekilde formüle edilebilecek Aydınlanmanın sadece entellektüel bir çevrenin içerisinde üretilip tüketilen bir entellektüalizm olmak yerine, geniş kitlelere ulaşabilen bir söylem olarak bir yaşantı tarzına dönüşebilme başarısı göstermesi, Aydınlanmanın bir başarısı olmanın yanında aynı zamanda entellektüel düzeyde ciddi itirazlar eşliğinde sorgulanmasına ve karşıt bir hareketin doğmasına da neden olmuştur. Karşıtlığın oluşmasının diğer temel nedeni de Aydınlanmanın halka inme şekli ve bu dünya görüşünün halka inmesini sağlayan unsurların sahip oldukları özelliklerdir.

Aydınlanma söyleminin geniş zeminlere taşınmasını sağlayan unsurlar çıkış noktaları ve amaçları açısından iki grupta toplanabilir. Bu gruplardan ilki, daha önce Aydınlanmayı doğuran nedenlerden söz edilirken geçtiği gibi, kilise karşıtlığı ile ortaya çıkan yeni düşünce atmosferinin bir araya getirdiği Hıristiyan-yerli unsurlardır. Bu unsurların içerisinde ilk sırayı bilim adamları, filozoflar ve reformist kiliseler almaktadır. Bunlardan bilim

143 Bkz. İsmail Kıllıoğlu, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi) Deizm mad., Risale Yay., İstanbul 1990, I, 311-313; Thilly, II, 30-31; Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları Ankara, 1998, 92; Gökberk, 1996, 363.

adamları ve filozoflar, Antikçağı örnek alarak kurdukları okullarda, salon toplantılarında, dost cemiyetlerinde Aydınlanmacı düşüncelerini yaymaya çalışıyorlardı. Reformistlerin elinde ise büyük bir imkân olarak kiliseler vardı.

Bu unsurlara ilave olarak, Masonların çalışmalarını yetersiz bulup, daha radikal bir mücadele için bir araya gelerek Aydınlar Hareketi adı altında gizli bir teşkilat kuran bir kısım Masonu da zikretmek gerekir. Söz konusu bu mason grup kendilerini "karanlığa karşı mücadele eden savaşçılar" diye tavsif ediyor, daha cesur faaliyetler için bürokrasiye sızmaya çalışıyorlardı. Bu hareket aydınlık düşüncelerin daha etkin bir şekilde yaygınlaştırılmasını, kilisenin karanlığının bir an önce bertaraf edilmesini savunuyordu.[144]

Aydınlanma hareketinin başarıya ulaşması ile daha özgür bir ortama kavuşacaklarına umut besleyen Yahudiler de, aydınlanma söylemini halka, onları aydınlatmayı ve özgürleştirmeyi ifade eden bir öneri olarak takdim etmek için Aydınlanmacı bütün unsurlara destek veriyor, özellikle yoğun oldukları İngiltere ve Flemenk ülkesinde gazete, dergi ve sair basın-yayın yoluyla Aydınlanmanın gelişmesine katkı sağlıyorlardı. Söz konusu yerlerde oluşmuş olan güçlü Yahudi burjuvazisi ile birlikte hahamlar dahi Yahudiliğin tabiatına aykırı olduğu halde Aydınlanmaya hizmette yarışıyor, Yahudi bilim adamları bu yolda kusursuz hizmette bulunuyorlardı.[145]

Değindiğimiz bu unsurların yanında, Aydınlanmanın yaygınlaşması yolunda faal olan daha başka unsurlar da vardı. Böylece Aydınlanma hareketi kelimenin tam anlamıyla medyatik bir atmosfer oluşturmayı başarabilmiş, oluşturulan bu atmosferde esen rüzgârlar ise, bütün diğer unsurlardan daha çok

144 Hof, 238-244.

145 Hof, 227-230. Bu konuda daha ileri okumalar için, 102-149; Durali, Teoman, İngiliz-Yahudi Medeniyeti, İstanbul 1999.

Aydınlanmaya hizmet etmiştir. Bu medyatik ortamın oluşmasında Prusya Kralı II. Frederich başta olmak üzere bir çok Avrupa ülkesinde çeşitli kademedeki Aydınlanmacı yönetim erki de önemli pay sahibi olmuştur.[146] Neticede, aslında bir tasarım olan Aydınlanma, bütün Avrupa'da yaşanılan bir hayata dönüşmüştür. Çünkü aydınlanmanın sahiplendiği düşünsel gelişmeler, Hıristiyan Avrupa'da bir mantalite kırılması yaşanmasına neden olmuştur.

Aydınlanmanın hayata dönüşmesi aynı zamanda onun tedavüle çıkmasıydı. Pratik sonuçları ise onun evrensel doğrular olarak ileri sürdüğü iddialarının test edilmesi olacaktı.

Aslında Avrupa'da olup bitmekte olan şudur: Ta ortaçağlardan itibaren kilise dogmalarının düşünsel tutarsızlıkları ve cari despotizmi, muhalif düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bu muhalefet, 15. yüzyıllara gelindiğinde tarihsel koşulların elverişli hale gelmesiyle kilise ve Hıristiyan felsefesi karşıtı bir felsefî akıma dönüşmüştür. Önceleri dine içinden ve dindarca bir eleştiri tarzındaki bu muhalif akım, 18. yüzyıllara gelindiğinde doğal bir seyir ile kimi filozoflarda seküler, kimilerinde de din karşıtı bir felsefeye dönüşmüştür.[147] Nitekim Ortaçağlardan itibaren 18. yüzyılın sonlarına kadar yaşayıp düşüncelerine tanık olunabilen filozofların din karşısındaki teorik ve pratik tutumları gibi, felsefeleri de kabili telif olmayan önemli farklılıklar arz etmektedir ve bu durum 18. yüzyılda yaşayan ve Aydınlanmacı diye değerlendirilen filozoflar için de geçerlidir. Bu da örgütlü, homojen bir hareket gibi takdim edilen Aydınlanma'nın, ideolojik bir kurmacadan ibaret olduğunu göstermektedir. Ne var ki zamansal sınırları da mantıksal ya da bilimsel bir gerekçeye dayanmayan Aydınlanma tasarımının mucitleri, belli bir zaman dilimini ve bu zaman diliminde yaşayan

146 Hof, 245-249.
147 Gökberk, 1996, 369.

filozofları ve düşüncelerini, gizemli çağrışımları baskın simgesel bir sözcük olan Aydınlanma *(Aufklarung)* ile medyatize ederek sunmayı ve nihayetinde 19. yüzyılda yerleştirmeyi başarabilmişlerdir.[148] Bu işin baş ustaları ise ideolojilerini, gizem çağrışımlı ışık (nur) sözcüğüyle gizemlileştirerek hatta kutsallaştırarak adeta dinî bir inanca dönüştüren dünya mason teşkilatının üyeleriydiler.

Buna rağmen 18. yüzyılda somutlaşmış olan dönüşümü görmek önemlidir. Ki somutlaşan bu dönüşüm ne bir asrın ne de iki asrın eseridir. Değinildiği gibi temelleri çok daha gerilere dayanır. Asırlar boyunca din-kilise karşıtlığıyla yer yer dindarca olsa da din eleştirileri ile dinin ve ahlâkın rasyonelleştirilmesi çabaları "büyünün bozulmasına" neden olmuş, dinden ve din kaynaklı ahlâktan uzaklaşmak, beraberinde toplumsal ahlâkî çözülüşü ve başıboşluğu getirmiştir.[149] Önceleri Yeniçağ rasyonalist filozoflarının din ve tanrı inancını bilimsel keşiflerle desteklemeye dair düşüncelerinin, bilimsel doğruların sık sık yerlerini yeni bilimsel doğrulara terk etmesi ile dinin aleyhine dönüşmesi de bu olguyu desteklemiştir.[150] Aydınlanmanın rasyonalist önerilerinin ahlâk düşüncesini "toplumsal yarar" jargonuna indirgemesi ve pratikte "kişinin uzun vadeli özel çıkarlarıyla toplumun yararı ve yasaların özdeş olmadığı"nın[151] anlaşılması filozofların "rasyonel etik"inin iflasının göstergesi sayılmış ve bu olgu, Jean Jacques Rousseau gibi ileriyi gören düşünürlerin itirazına neden olmuştur. Akılcılığa itiraz, akla itiraza dönüşüyordu ve şimdi artık batı düşünce dünyasında, sezgisel gücün mantığa üstünlüğü konuşulmaya başlanıyordu. Bu gelinen noktayı N. Hampson, "Genellikle akıl çağı olarak nitelendirilen bir yüz-

148 Hof, 12.
149 Gökberk, 1996, 383.
150 Hampson, 65.
151 Hampson, 126.

yıl için, aklın, insan yaşamını keşfetmekte kaba ve yanılabilir bir araç ve ahlâkî sorunların çözümünde de aldatıcı bir rehber olduğunda şaşırtıcı bir ittifak vardı"[152] sözleriyle özetlemektedir.

Aydınlanma söyleminin altın çağını yaşadığı bir zamanda dayandığı temel olan "akıl"ın sorgulanmaya başlanması, Aydınlanmanın popülaritesinin düşmeye başladığının göstergesiydi. Zira doğması beklenen güneş bir türlü doğmadığı gibi, "ufuklarda dolaşmaya başlayan kara bulutlar, karanlığın zifirileşeceğinin habercisiydiler". Top yekun insanlığa aydınlık bir dünya vadeden aydınlanmacılar, karşıt düşüncelere tahammül bir tarafa, Avrupa'nın aşina olduğu hür düşünceyi işkence ve baskıyla yok etme uygulamalarına şimdi kendileri başlamışlardı. Aydınlık düşünceleri yukarıdan aşağıya empoze etmeye başlayan Aydınlanmacı yöneticilerden bazıları bunun da ötesine geçerek şiddet uyguluyorlardı. Bu yöneticilerden bazılarının ismi kazıkta yakma, boğma ve kılık kıyafet yasakları ve bu duruma karşı halkın isyanı olaylarıyla birlikte hatırlanıyordu. Buyrukla ve baskıyla aydınlatma girişimleri Aydınlanmayla vadedilen iyimserliği zedeliyordu.[153]

Bir de hatırlanacak olursa, daha önce radikal Aydınlanmacılardan söz edilmişti. Masonların bir kesimini oluşturan bu Aydınlar Hareketinin radikal tavırları rahatsız ediciydi ve Masonlarla Yahudilerin bu işteki iştiyakları kuşkuluydu. Dahası paradoksal bir durum olarak ister bir tepki olsun, isterse de gelişen "ben" bilincinin bir dönüşümü olsun, Aydınlanma kozmopolitizmi, Avrupa'da milliyetçiliğin doğmasının ve tehlikeli bir şekilde tırmanmasının neden oluyordu..[154] Bu ve benzeri gelişmeler, biraz önce belirtildiği gibi, Avrupa semalarında dolaşan kara bulutlar gibiydi ve ürkütücü bu kara bulutlar devletleri de

152 Hampson, 126-127.
153 Hof, 245-249.
154 Hof, 260-264.

tedirgin ediyordu.[155] Kısacası Aydınlanmanın dönem sonu karnesi, hiç de iç açıcı bir görünüm arz etmiyordu.

2. Tarihselci Düşüncenin Öncü İsimleri

18. Yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde genel anlamda din meselesinin ele alınışındaki tepkisellik, yerini bir dinginliğe bırakmış görünmektedir. Dinle ilgili olarak üç genel tutum belirginleşmiştir; vahye inananlar, deistler ve ateistler arasındaki tartışmalar sürüp gitmektedir. Aydınlanmacı düşünürlerin çoğu, deizm ya da sonu deizme varan düşüncelere sahiptirler, zira deizm Aydınlanmacı empirizmle çelişse de paradigmalarına uygun düşmektedir. Deistler vahiyli dinlerin tarihselliğinin altını çizerek, tarihten bağımsız olarak insanın doğasında yerleşik inançlardan kurulmuş, kaynağını insanın özünden alan, akıl dini olan doğal dinin önemini vurguluyorlardı.[156] Çünkü tarihsel olan ile doğal olanın karşıtlığı ve doğal olanın esas alınması gerektiği, Aydınlanmacı söylemin temel tezlerinden biridir. Ne var ki tipik bir Aydınlanmacı olarak değerlendirilen Gottold Ephraim Lesing (1729-1781) din konusuna bir tarih anlayışı ile yönelerek deizmin doğal dini ile vahiy karşıtlığını aşmaya çalışarak aydınlanmaya bir itiraz geliştirmiştir. Lessing'e göre deistlerin dini kitaptan ibaret saymaları bir yanılgıdır, zira İncil, Hıristiyanlığın gelişmesinde sadece bir evredir, dolayısıyla belli bir dönemin görüşünü dile getiren vahyin Kutsal Kitap'taki şekli, kendi döneminde kalmak durumundadır. Bu döneme artık dönülemeyeceğini düşünen Lessing, deistlerin aksine vahyi reddetmeden tarihselliğini temellendirmeyi amaçlamıştır.[157] Bu yaklaşım, vahyi tarihselleştirmenin daha makul bir tarzını ortaya koymakla birlikte Aydınlanmacıların din görüşüne bir

155 Hof, 253-259.
156 Gökberk, 1996, 362-363.
157 Gökberk, 1996, 367.

Aydınlanmacının itirazını da dile getiriyordu. Yine bu yaklaşım, empirik bilimsel rasyonalizmin aleyhine olarak tarihin ve tarihselliğin, düşünce alanına gelip yerleşeceğinin habercisiydi.

Nitekim Jacques Rousseau (1712-1778), çok gecikmeden Jean Aydınlanma döneminde hakim olan ilerlemeci tarih anlayışına karşı güçlü tezler ileri sürerek aydınlanmacı tezlere muhalefet geleneğini başlattı. Rousseau da, David Hume gibi Aydınlanmanın hakim varsayımlarından nedenselcilik ve akılcılığa karşı çıkanlarla birlikte Ahmet Çiğdem'in karşı-Aydınlanmacı dediği[158] bir kamp içerisinde yer almaktadır. Bu dönemde yapılmış bir yarışmaya sunduğu ve ödül aldığı *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* isimli kitabının daha giriş cümlesi yeterince provakatif bir soruyla başlar: "İlimlerin ve sanatların ihyası ahlâkın düzelmesine mi, bozulmasına mı yardım etmiştir?"[159] Kitap bu soruya verilmiş olumsuz cevabın işlendiği bir minvalde devam eder ve sonuçta "ilimler ve sanatlardaki ilerleme(nin) gerçek saadetimize bir şey katmamış, ahlâkımızı bozmuş, bu yüzden zevkimizi de berbat etmiş"[160] olduğunu söyler. Bu küçük risale şeklindeki kitap aslında kendi ifadesiyle onun asıl çalışması değildir. Bu risale, "orta halli" bir yazı, hatta orijinal baskısı *Toplumsal Sözleşme*[161] isimli kitabında yer alan, onun ifadesine göre o kitabın "en önemsiz parçasıdır."[162]

Ancak bu durum onun konumuz açısından önemini azaltmıyor. Çünkü bu sözler veya bu kitapçıkta yer alan görüşleri,

158 Çiğdem, Ahmet, Aydınlanma Felsefesi, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

159 J. J. Rousseau, İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, Çev. Selahaddin Eyüboğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, Ankara, 1997, 11.

160 Rousseau, 1997, 44.

161 Türkçesi, J. J. Rousseau, Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, 2. Baskı, Istanbul, Adam Yayınları, 1984. Kitabın Türkçe baskısında bu bölüm yoktur.

162 Rousseau, 1997, 7.

onun Aydınlanmanın genel ideolojik atmosferine, ilerlemeci tarih anlayışına karşı hayat boyunca bütün eserlerinde ve tavırlarında sürdürdüğü tutumun bir özeti mahiyetindedir. O, dönemin hakim ideolojisi haline gelmiş olan, toplumsallaştıkça ve kalkındıkça insanların ilerledikleri yönündeki düşünceye karşı güçlü tezlerle, aslında sürekli geriye doğru gittiğimiz yönünde ampirik örnekler göstermiştir. Belki de aynı olaylara bakarak gidişatın bir ilerleme değil bir gerileme olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Aydınlanmacı düşüncelerin toplumsal negatif sonuçlarının ortaya çıkması ile aydınlanmaya karşı başlayan muhalefetin bir sözcüsü durumundaki Rousseau'ya göre ilerleyen Aydınlanma, masum insanı ve erdemi yok etmiş, güvensizlik, korku, kuşku, nefret ve hıyanet ortalığı kaplamıştır. Karakterler bozulmuş, lüks bir tutkuya dönüşmüş ahlâksızlık had safhaya ulaşmıştır ve bütün bunlar, Aydınlanmanın bilim ve sanatı yüzünden olmuştur.[163] Aydınlanmacı filozofların kutsal hiçbir şey tanımayarak insanlığa kötülük ettiklerini savunan Rousseau, onların uygarlığın tek umudu diye takdim ettikleri şeylerin karşısına iyi niyetli duyguları, iyi niyeti ve saygıyı koymuş, söz konusu felsefeyi bu açılardan yadsımıştır.[164] Bu negatif felsefenin önerdiği "akılcılık, saygıyı değersiz kıldığı için tehlikeli, bilim, inancı yok ettiği için yıkıcı; akıl ise sağgörüyü ahlâksal sezgiye karşı çıkardığı için kötüdür."[165] Amacı hem kafayı hem de kalbi hesaba katmak olan Rousseau, rasyonalizme temelden karşı çıkıyordu:

"Doğru olduğunu hissettiğim şey doğrudur. Yanlış olduğunu hissettiğim şey yanlıştır. Vicdan, ahlâk hakemlerinin en iyisidir... Aklın bizi yanılttığı çok olmuştur ve bu yüzden onu yad-

163 Gökberk, 1996, 382-383.
164 Sabine, II, 267.
165 Sabine, II, 268.

sımakta son derece haklıyız, fakat vicdan hiçbir zaman yanıltmaz."[166]

Rousseau'nun Aydınlanmacıların empirik rasyonalizmine yönelttiği bu radikal eleştirileri, rasyonalizmin temellerini sarsarken eşikte bekleyen tarihselci kavrayışa davetiye çıkarmıştır. Onun salt akılsal olana karşı insanî-doğal olanın önemini vurgulamak sadedinde "vahşi" insanı soylu, "uygar" insanı ise bozuk karakterli, içten çürümüş diye değerlendirmesi[167] konumunu meşrûlaştırmak için geçmişi karanlık çağlar olarak inşa eden Aydınlanma söyleminin iddialarının aksine dikkatleri geçmişe çeviriyor, düşünceyi geçmişe aşağılama ve tiksinti ile bakmak yerine, bir duygudaşlık ile bakmaya yönlendiriyordu. Bununla, karanlık diye nitelenerek ötelenmiş çağlar anlaşılır olmuştu. Collingwood'un deyimiyle artık "İnsanlık tarihinin tümünü, insan aklının tarihi olarak değilse de, en azından insan istencinin tarihi olarak görmek olanaklıydı."[168]

Rousseau'nun felsefesinde tarih, insanın doğuştan iyi olan doğasının zorunlu toplumsallaşma süreci içerisinde bozuluşunun tarihî olarak anlamını bulur. Bu yüzden o, mevcut haliyle insanı doğal varlık olmak yerine bir kültür varlığı olarak görür ki, bundan iki ilke çıkar: 1. Tarihte, doğallıktan kültürelliğe doğru kaçınılmaz bir süreç vardır. 2. İnsanlar tarihe kendi özgür istençleriyle yön vermektedirler.[169]

166 Hampson, 128.

167 West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş,Paradigma Yayınları, 1998, 46.

168 Collingwood, 87.

169 Özlem, 1992, 45.

a. Millîci bir Tepkinin İfadesi olarak Tarihselcilik: J. G. Herder (1744-1803)

Gençlik yıllarında Aydınlanmanın ilerleme teorisi ve mekanist doğa biliminin etkisinde olan J. G. Herder, sonraları o güne kadar çeşitli filozoflarca da seslendirildiği gibi Aydınlanma söylemine karşıt olarak gelişen eğilimi, sistematik bir şekilde özgün bir felsefe biçiminde ortaya koydu. Her ne kadar onun temel tezlerinin bir çoğu daha önce çeşitli filozoflar tarafından ileri sürülmüşse de, Aydınlanma söyleminin karşıtlığında konumlanan şekliyle Tarihselcilik, ilk olarak eksikleriyle birlikte Herder'le bir felsefe olarak savunulmuştur. Örneğin Lessing ve Rousseau'nun değindiğimiz itirazları yanında, aynı zamanda Rousseau'nun arkadaşı olan D. Hume (1711-1776) da, Rönesans'tan beri bir paradigma olarak yaşayan nedensellik ilkesine itiraz etmişti. Hume'a göre neden-etki bağlılığına dayanan nedensellik bir doğa bilim yöntemiydi; tarihe uygulanamazdı. Çünkü neden-etki arasındaki ilişkiyi bilebilme imkânına sahip değiliz; ancak bu iki olay birbiri ardından geldiği ve bu bir çok kez görüldüğü için insanda bir alışkanlık meydana getirmektedir. Bu alışkanlık nedeniyle *a* ve *b* arasındaki ilgiyi zorunlu bir ilgi sanmaktayız.[170]

1764'de "İnsanlık Tarihi Üzerine Felsefî Tahminler" adlı ya-

170 Gökberk, 1996, 348.

zısında I. Iselin, Aydınlanmanın ilerlemeci çizgisel tarih görüşüne itiraz etmiş ve tarihte yükselişler kadar düşüşlerin de yaşandığının altını çizerek tarihte bir genellik arama tutumunun yanlışlığına dikkat çekmişti. J. Vegelin ise tarihsel olaylardaki belirsiz bir akış ve belirsiz bir çeşitliliğe dikkat çekerek, bu belirsizliklere nüfuz edebilmenin ve akılla tam olarak kavrayabilmeyi ummanın boşunalığını bildirmişti.[171]

Bu bağlamda ismi zikredilecek en önemli düşünür ise Napolili Giovanni Battista Vico (1668-1744) dur. Her ne kadar Vico söz konusu ettiğimiz dönemden çok önceleri yaşamışsa da bu durum bize daha anlamlı geliyor. Tarihselci düşüncenin daha 18. yüzyılın başlarında Vico tarafından işlenmiş olması, bu düşüncenin, Rönesans sonrası belirginleşen, tarihsel alanı matematik doğa biliminin yöntemiyle açıklama tutumuna karşıtlık formuyla daha o tarihlerde belirginleştiğini göstermektedir.

Vico, öncelikle insan doğasının değişmezliğine karşı çıkıyor, insan doğasının toplumsal bir olgu olduğunu ve sürekli evrildiğini savunarak, insan doğası denen şeyin doğallığının aksine tarihselliğini vurguluyordu. Ona göre nesnelerin yalnızca dış görünümleriyle ilgilenen bilimsel bilgiye karşın tarih bilgisi, sonraları Kant'ın "noumenal" diye nitelendireceği bilgi cinsindendir. Bu bakımdan insan bu bilgiyi doğrudan algılama imkânına sahiptir; zira insan kendi öz bilgisiyle insanların eylemlerinin arkasındaki amacı anlayabilir.[172] Dikkat edilirse Kant'ın fenoumenal dediği bilgiye karşın, noumenal bilgi eşyanın zihin dolayımından geçmemiş "kendinde hâli" olacak şekilde anlaşıldığı halde[173], Vico da aynı konumda olan tarihsel bilgi daha iyi anlaşılmaktadır Yani ona noumenal bilgi konumu verilmekte-

171 Özlem, 1992, 47-49.

172 Hampson, 156.

173 Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. N. K. Smith, St. Martin's Press, New York, 1965, 257 vd.

dir ki, aslında Kant ta bu bilgiye insan varoluş tarzı dolayısıyla ulaşamaz. Noumenal bilgi, insanın zihninin formatı olan kategorilerden bağımsız olarak şeyleri algılamasıdır. Oysa insan zaten bu formatlar sayesinde görmektedir. Ama görürken de formatlamaktadır. Vico'da ise görünen kadarıyla, tarih bilgisi insanın bir formata bile ihtiyaç duymaksızın algılayabileceği bir alana aittir. Çünkü Vico'ya göre tarih, insanın kendisinin yapmış olduğu şeydir ve kendisi yaptığı için de tarihi, doğayı anladığından daha iyi anlayabilir.[174] Ne var ki insan yaşadığı çağı ancak geçmişten gelen gelenekler, inançlar ve düşünce biçimleri bağlamında anlayabileceği gibi, geçmiş çağların her birini de ancak kendi öz bağlantıları bağlamında anlayabilir. Vico, Aydınlanmacıların karanlık bir alan olarak göstermelerinin aksine geçmişi, "anlamı kendi içinde saklı olan ve her bir dönemi bir diğeri kadar önem taşıyan" bir tarih olarak değerlendirir.[175]

Vico, tarihte yetkinliğe doğru ilerleyen tarihsel bir ilerleme olduğu düşüncesini taşımıyordu; tarihte Greklerinkine benzer bir kozmik döngü olduğu fikrinde de değildi. O, tarihin, ilerleme ve gerileme, yükseliş ve düşüşlerin tarihi olduğuna inanıyordu. İlerleme ve tekrar geriye dönme, tarihin tekerrürü anlamına geliyordu; Vico da tarihin tekerrür ettiği fikrindeydi. Ne ki ona göre her tekrar, kendine özgü bir form ve nitelikte olmaktadır.[176]

İşte kısmen betimlemeye çalıştığımız tarihsel düşünceye ilişkin bu tarihsel birikim, Herder'in tarihselci felsefesinin düşünsel kaynağına işaret etmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki, Herder'i tarih sahnesine çıkaran şey, tarihsel düşünceye ilişkin bu belirtilerden ziyade onun bir Fransız-İngiliz felsefesi olarak karakter kazanan ve Fransız kültürel egemenliğine hizmet

174 Gökberk, 1996, 387; Löwith Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stutgart 1953, 109-128 (Özlem Doğan, Tarih Felsefesinin içinde:202).
175 Hampson, 157; Gökberk, 1996, 387.
176 Lowith, 109-128.

aracına dönüşen Aydınlanmanın bu yönüne gösterdiği tepkidir. Her ne kadar tarihselci düşüncenin zemininin oluşmasının temelinde biraz önce değinildiği gibi Aydınlanmacı düşünürlerin düşüncelerindeki aşırılıklar ve bunların pratikteki negatif neticelerine karşı gelişen tepkisellik bulunuyorsa da, Herder'deki tepkinin daha başka bir anlamı olduğu belirgindir. Doğrusu Herder'i, Fransız düşüncesinin cansız ve türdeşleştirici materyalizmine, Alman ruhunun daha dindar ve içe dönen bakışının, Fransız kültürünün hakimiyetine Alman ulusunun "içerlenişinin" ve "ulusal hıncının" tepkiselliği bağlamında anlamak gerekir. Herder'in Aydınlanmanın evrenselleştirici eğilimlerine karşın ulusal ve kültürel farklılığa olumlu bir değer biçen düşünceleri[177] de bu duruma denk düşmektedir. Bu nedenle tarihselciliğin Alman tarih ekolünün, Herder'in felsefesiyle başlamış olduğu kabul edilmektedir.[178]

Öncelikle Herder, insan doğası fikrini eleştirerek, insan doğasını; bir çıkış noktası olarak ele almanın aksine bir sorun olarak görüyordu. İnsan doğasını, temel özellikleri bir kerede keşfedilebilen, her yerde tek biçimli bir şey değil, özel karakterleriyle özel durumlarda ayrı ayrı ele alınması gereken değişken bir şey diye anlıyordu. Bu, Aydınlanmanın her yerde her zaman tek ve sabit bir insan doğası düşüncesine temelden bir karşı çıkıştı. Ona göre her ne kadar her ırkın sabit ve tek biçimli ruhsal karakteristikleri varsa da; bu, bir yerine çeşitli sabit insan doğaları olduğunu gösterir. Böyle olunca da insan doğasından neşet eden ve yasaları insan doğasının yasalarına dayanan tek bir tarih yoktur. Bu nedenle her milletin kendine özgü tarihi, ancak bu temelden hareketle ancak anlaşılabilir.[179]

177 West, 52; Dilthey, W., "Tinsel Bilimlere Giriş", Berlin 1883, Doğan Özlem, Tarih Felsefesi içinde, 272.

178 Hampson, 159.

179 Collingwood, 91.

Tarihi, doğada olduğu gibi durmadan dönüşen ve yeni biçimlere bürünen bir oluşum olarak gören Herder, Alman felsefe geleneğinin ve Luther teolojisinin giderek rasyonelleşen yorumlarından hareketle[180] tarihte sonraları Hegel'de görüleceği gibi tanrısal bir düzen, bir plan ve bütünlük bulunduğuna inanıyordu. Ancak o, bu tanrısal düzenin, doğa bilimsel yasalılık ve nedensellikle tam olarak kavranılamayacağını, çünkü tarihi bütün olarak kavramamızı sağlayacak doğa yasaları türünden yasaların bulunmadığını da belirtiyordu. Kaldı ki insanın kendisi, bu tanrısal plana göre sahneye konan oyunun "belli bir episodunda" rol alan bir aktör olduğundan, bu oyunun bütününü, başlangıç ve sonunu göremez. Buna karşın insan, tarihteki bu tanrısal düzeni aramalıdır; bunu denemek zorundadır. Bu konuda yapılacak şey ise, tarihe "insanca tasarlanan ve kabullenilen varsayımlar ışığında eğilmektir."[181]

Her çağın geçmişe kendi ölçütleriyle eğilmekten başka çaresi olmadığını savunan Herder, buna karşılık geçmişi tam olarak kavramayı iddia etmenin de yanlış olacağını belirtir. Dolayısıyla her çağ, geçmişi ancak yorumlamakta ve ancak kendi tinine göre görece kavrayabilmektedir. Bununla birlikte kesin bilgi peşinde olan Herder, görüşlerine içkin bu relativizmi de aşmak çabasındadır. Ona göre bunu aşmanın yolu, her çağın, her milletin belirgin özelliği olarak ortaya çıkan "humanite"yi tespit ederek bu humanitenin ışığı altında kavramaktan geçer.[182]

Görüldüğü gibi, Herder'in buraya kadar özetlenen düşünceleri, rafine bir tarihsel düşünceyi yansıtmamaktadır; o tarihe teolojik ve rasyonel bir bakışın kavşak noktasında, gerçek bir tarih kavrayışının sınırı üzerinde durmaktadır. Herder'in rafine bir tarih kavrayışı, onun tarih felsefesinin yöntembilimsel dayanak-

180 Hampson, 159.
181 Özlem, 1992 52-53.
182 Özlem, 1992, 54.

ları bağlamında insan-gelenek ve tarih biliminin kavrayış tarzı olarak anlamaya dair düşüncelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu konulardaki düşünceleriyle Herder, tarih çalışmalarında ve kavrayışında önemli bir adımın göstergesi olur.[183]

Herder'in bakışında gelenek, olumlu hatta merkezî bir konuma yerleşir.[184] Çünkü insanın kendisini ve başkalarını sarıp sarmalayan bir şey olarak gelenek, bir tarih felsefesini bilimsel düzeyde mümkün, pratik düzlemde ise gerekli kılan şeydir. Bu, insanı oluşturan şeyin gelenek ve geleneğin de bugünde yaşayan geçmiş olmasındandır. Eğer gelenek olmasaydı insan bir doğa varlığı yani "homo antropos" olurdu; halbuki böyle bir varlığın tarihi olmaz. Gelenek içindeki insanın, yani "human"ın ancak tarihi olabilir. Bu yüzden, "human" anlamında her insan, geçmişlerden beri aktarılagelen birikimlerin ve geleneklerin, bu geleneklerin yapıcısı olarak insanın, insan türünün ortaklaşa ürünüdür. İşte humanite de, bu tarihsel birikimin ürünüdür. Bu bakımdan humanite, tarihi kavramada bize yolumuzu bulduracak "Ariadne ipi"dir.[185]

Herder, geleneği bu müspet konuma yerleştirdikten sonra tarihsel düşüncenin diğer bir kurucu ilkesini de ele alır. Geleneği insanlık tarihiyle özdeşleştiren Herder, öncelikle tarihe yönelen her çabanın ilke olarak her dönemi ve çağı kendi tekilliği içinde ele alması gerektiğini, çünkü tarihe şekil veren şeyin, onun genelliği değil bireyselliği olduğunu savunur, sonra tarihsel kavrayışa ilişkin yöntemini işlemeye geçer. Ona göre tarih biliminin de, tarih felsefesinin de tarihi kavrayış yöntemi, doğa bilim yöntemsel açıklama değil, "anlama" (verstehen) olmalıdır. Çünkü tarihsel olaylar insan tininin ürünü olduklarından, onların anlaşılmaları gerekir. Bu yüzden tarihçinin yapacağı şey, bir

183 Hampson, 159.
184 Gökberk, 1997, 141.
185 Özlem, 1992, 55.

ulusun yaşamına ya da bir çağa damgasını vuran ideleri, "kendinde duymak", onları anlayıcı bir sezgi yoluyla kendi düşüncesi ve hayal gücünde yeniden kurarak anlamak olmalıdır.[186]

Sonuç olarak tarih felsefesine ilişkin bu görüşleriyle Herder, yeni bir tarihsel kavrayışın başlatıcısı olur ve kendinden sonraki düşüncenin yönlenmesinde etkin bir rol alır. O, tarihsel kavrayış için anlamayı yöntem olarak önermekle yeni bir tarih geleneği ile doğa bilimleri-tin bilimleri tartışmasının, dolayısıyla ayrışmasının başlatıcısı olur.[187]

b. Mutlak Aklın Tezahürü Olarak Tarih: G. W. F. Hegel (1770-1831)

Fransız düşüncesine karşı ulusal refleksif tepki öğeleri temelinde yükselen Alman düşüncesinin, Fransız materyalizmine karşıt olarak Alman dindarlığı temelinde yükseldiğinin işaretleri belirgindir. Nitekim bu dönem Alman Tarih filozoflarında, Rönesans-Aydınlanma dönemleri boyunca Hıristiyan felsefesinin ötelenerek Antik felsefesinin temel alınmasının aksine, Hıristiyan felsefesinin ana tezlerinin de temel alındığı açıkça görülmektedir. Tarihi, Tanrı'nın yeryüzüne dair planının gerçekleşmesi serüveni olarak görmek, Herder gibi Hegel'in de temel savıdır.[188] Yakından bakıldığında bu savın, Augustinus'un Almanlarca yeniden üretilmesinden ibaret olduğu görülebilir. Ortaçağ felsefesinden söz edilirken belirtildiği gibi, tarihsellik fikri de Batı düşüncesine Hıristiyan teolojisinin bir armağanıdır ve bu da Alman düşüncesi ile Hıristiyan felsefesinin yakın akrabalığını göstermektedir. Bu akrabalığa işaret etmemizin nedeni, Alman düşünürlerce teorize edilen Tarihselcilik felsefesinin bu kimlik bilgisine dikkat çekmemizdir. Bu, Hegel'in "ta-

186 Özlem, 1992, 56-57.
187 Özlem, 1992, 57.
188 Bkz. Gökberk, 1997, 135-149.

rihsel akıl" icadının anlamına yaklaşmaya katkı sağlayabileceği gibi Schleiermacher'in Hıristiyan tefsir metodolojisi olan "Hermenötik"i yeniden icat edişinin imkânını anlamaya da katkı sağlayacaktır.

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) "kendi düşünme yetisi ile dünyanın karşısına tek başına çıkan ve zaman (ve tarih) boyutundan bağımsız olarak dünyayı tek başına bilme kapasitesine sahip olduğuna inanan"[189] Descartes'ın epistemik öznesinin karşısına "tarihsel özne"yi koyarak bu düşüncesini, insan aklının ve onun düşünme ve bilme yetisinin tarihten ve sosyal çevreden yalıtık olmadığı, olamayacağı teziyle temellendirmeye çalışmıştır. Hatta ona göre insanın düşünme ve bilme yetisi, ancak bir özneler arasılık ortamında ve bir tarih içerisinde gelişebilmektedir; zira insan sosyal bir varlıktır.[190]

Hegel'in, kartezyen akıl tasarımının karşıtlığında yeşeren bu düşüncesi, esasen onun tarih tasarımına dayanmaktadır. Augustinus'un modern çağda yaşayan bir talebesi olarak Hegel, tarihi 'Tanrı'nın dünyaya dair planının gerçekleşme serüveni' diye tasarladığından, insanı da bu planın 'gerçekleştirici aktörü' olarak görmektedir. Ona göre Tanrı'nın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi, insanın tarihte rol almasıyla olmaktadır. Bu, aynı zamanda insanın kendini tarihte açması ve gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla aklın bir gelişim öyküsü vardır ve akıl tarihte, sosyal yaşam içerisinde ve özneler arasılık dolayımında tarihsel olarak var olur ve gelişir.[191]

Hegel'in aklın tarihselliğini genişliğine işleyerek temellendirmesi, ona değin kendisini iyiden iyiye düşüncede hissettiren

189 Özlem, Doğan, Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, 64.

190 Özlem, 1999, 64-65; Hegel, George Wilhelm Friedrich, Tarihte Akıl, (çev. Önay Sözer), Verso Yayınları, İstanbul 1991, 88.

191 Geniş bilgi için bkz. Hegel, 1991, Özlem, 1992, 85-95.

tarihsellik fikrinin felsefede merkezî konuma yerleşmesi, hatta felsefenin artık tarihsellik zemininde değerlendirilmesini sağlamıştır.[192]

Hegel'in meşhur Diyalektik düşüncesi, bütün varlığın işlediği mantığı vermeye çalışır. Ona göre mutlak tin veya akıl (Geist), kendini kendi başına bir tez olarak gerçekleştirebilmek için somut dünyada tezahür ettirir.[193] Bu aslında tinin bir yabancılaşmasıdır. Tezahür (fenomen) olarak ortaya çıkan ve somutlaşan dünya, mutlak aklın kendini gerçekleştirebilmek üzere kendine yabancılaştığı bir tez safhasına tekâbül etmektedir. Bu yabancılaşma esnasında akıl, mutlak aklın devinimi esnasında kendi anti-teziyle karşılaşır ve buradan aklın daha üst bir safhası olan sentez ortaya çıkar. En basit biçimde bu şekilde özetlenebilecek olan Hegel'in diyalektik tarih felsefesi, tarihi bir bütün olarak mutlak aklın kendini gerçekleştirmesi olarak görürken tasavvur ettiği bütünlüğe bir de yön isnat eder. Bu yön Aydınlanma düşüncesiyle de muvafık olarak ilerlemeci bir tarih anlayışına sahiptir. Ancak bu ilerleme diyalektik döngü içinde helezonik bir mahiyete sahiptir. Yani düz doğrusal bir çizgi şeklinde değildir. Tarih felsefesi konusuna hasrettiği ve bu başlık altında yazılmış ilk eser olan kitabının sonucunda felsefenin bütün amacının sadece "kendini Dünya Tarihi'nde yansıtan İdeanın ihtişamıyla ilgilenmek"[194] olduğunu söyler. "Yıllıklarının sunduğu bütün değişen sahneleriyle birlikte Dünya Tarihi, bu Tin'in bu

192 Özlem, 1999, 64.

193 "Tezahür ettirir" sözünü özellikle kullanıyoruz. Arapça'da fenomen sözcüğünün "zahire" olarak; fenomenolojinin de "zahiriyye" olarak çevrildiğini düşünürsek, tinin veya mutlak aklın kendini gerçekleştirmenin bir yolu olarak fenomen haline getirişini daha iyi kavrarız. Türkçeye de Aziz Yardımlı'nın çevirisiyle görüngü ve görüngübilimi olarak çevrilir. Bkz. Hegel, 1986.

194 Hegel, G. W. F., Philosophy of History, Almanca'dan İngilizceye çev. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956, 457

gelişme/ilerleme sürecinin kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir; bu da gerçek teodisedir, Tanrının tarih içindeki haklılaştırımıdır. Ancak bu bakış açısı tini dünya tarihiyle uzlaştırabilir. Yani şimdiye kadar olmuş olan ve her gün olup biten sadece "tanrının dışında" olmamakla kalmaz, aynı zamanda esas itibariyle O'nun eseridir."[195]

Tanrı'nın eseri olarak görülen tarih, böylece klasik Hıristiyan düşüncesinin bir yeniden ifadesi olarak karşımıza çıkar. Hz. İsa'nın bedeni aracılığıyla dünyaya giren Tanrı, aslında bu anlayışla birlikte her şeye nüfuz etmiş oluyor. Yani burada aslında bir çeşit panteist düşüncenin devreye girdiğini de görebiliyoruz. Nitekim Hegel'in, selefi olan Spinoza'dan, tarih felsefesi konusunda etkilendiği söylenmiştir.[196] Spinoza da tanrı ile doğa arasında bir ayırım yapmıyor, doğayı inceleyerek tanrıyı tanıyabileceğimizi, çünkü bu ikisinin aynı öze sahip olduklarını söylüyordu. Panteizm olarak ifadesin bulmuş olan bu düşünce biçiminin bir çeşit pagan etkiden kaynaklandığı da söylenebilir.

Hegel'in kendi ilerlemeci diyalektik idealizminin mantıksal sonucu olarak önce gelen, her zaman sonra gelenden, içerdiği akıl seviyesi itibariyle daha aşağıdır. Örneğin, Hıristiyanlık tarihsel olarak Yahudilikten sonra geldiği için, tarihin tezahür etme tarzının bir gereği olarak daha üst düzeyde bir akıl içermektedir. Aslında bu kıyasın sonucu olarak İslâm'ın da, tarihsel olarak Hıristiyanlıktan sonra gelmesinden dolayı, daha ileri bir akıl seviyesine sahip olacağını söylemesi beklenebilirdi. Oysa, bu kural İslâm söz konusu olduğunda işlemez ve Hegel'in tarihe atfettiği bütünlüğün ne kadar keyfî bir tasavvurun ürünü olduğunu yine bizzat kendisi, kendi kuralını ihlâl etmekle gösterir. Nitekim, Hegel tarihsel olarak İslâm'ın sonra gelmekle daha ileri

195 Hegel, 1956, 457.

196 Bu konudaki paralellikler için bkz. Bümin, Tülin, Tartışılan Modernlik, Hegel ve Spinoza, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, 33 vd.

bir aklı seviyesini temsil ettiğini düşünemez ve bu durumu şöyle ifade eder: "İslâm ... mutlak dinin (Hıristiyanlığın, ŞK) doğuşundan sonra geldiği için oldukça uygunsuz bir yere sahiptir."[197] Hegel'in bu sözü, tarih alanının yine kendisinin adını koyduğu biçimiyle oldukça spekülatif bir alan olduğunu gözler önüne sermiş oluyor. Gerçi ona göre tarihin son derece nesnel bir mevcudiyeti vardır ki, onun bütün çabası bu nesnel tarihi ortaya koymaya yöneliktir, ancak bunu ortaya koyarken tarih ve tarihselleştirme etkinliğinin içine Avrupa-merkezci veya Hıristiyan-merkezci bir bakış açısının nasıl sirayet edebildiğini de çok güzel örneklemektedir.

Aslında Hegel, tarihî olayları bu minval üzere yorumlarken, Prusya devletinin kendi zamanındaki siyasî başarılarını "Tanrı'nın (mutlak aklın veya ruhun, yani *Gheist*'in) yeryüzündeki yürüyüşüne tanıklık etmekten duyduğu memnuniyet" sözleriye ifade etmiştir. Ona göre II. Frederick'in kral olduğu Prusya tarihin kaydedebileceği en ileri seviyeyi temsil ediyordu ve tarih bundan daha ileri bir seviye kat edemeyecekti. Bu nedenle O, bundan sonra dünyanın öbür tarafındaki devletlerin yapabileceği tek şeyin sadece Prusya devletinin ulaşmış olduğu bu yapıya yetişmek olduğunu ifade etmiştir. Oysa tarih, Hegel'den sonra bir çok büyük olay, bir çok siyasal rejim yaşamış ve halen de yaşamaktadır. Buna rağmen Hegel'den mülhem bir tarih teleolojisi hep rağbet bulmuş hâlen rağbet bulmaktadır. Marx'ın tarihsel materyalizm olarak ifade edilen tarih anlayışı Hegel'in idealist temelli diyalektik tarihselciliğinin materyalist temelde ters çevrilmesinden ibaret olduğunu biliyoruz. Marx, tarihi "sınıf çatışmalarından"[198] ibaret görürken, sınıf çatışmalarının veya daha genel bir ifadeyle ekonomik güçlerin çatışmalarının teselsülüyle oluşan tez-antitez-sentez diyalektiğiyle anlam bulan

197 Taylor, Charles, Hegel, Cambridge, University Press, 1975, 492.
198 Marx ve Engels, 1993, 41.

olayları kendi tarih koleksiyonuna katıyordu. Tarihsel gelişme ve açılmanın motoru çatışmaydı. Bu, doğanın temel kuralıydı ve bu çatışmaların toplamı insanlığı ileriye doğru, belli bir teleolojik sona doğru götürüyordu. Tarihsel olarak da insanlığı tekrar başlamış olduğu noktaya yani komünal topluma götürüyordu, ama tabii ki daha ilerlemiş olarak. Bu hikayeye uymayan tarihsel veriler ya görmezlikten gelinecekti veya bu genel hikayenin bütünlüğünü bozmayacak şekilde te'vil edilecekti. İronik ifadesiyle "pis bir gerçeğin canım teoriyi feda etmesi"ne göz yumulamazdı. Aslında Karl Popper'in *Tarihselciliğin Sefaleti* isimli kitabının gönderme yaptığı tarihselcilik tam da böylesi bir tarihselciliktir. Yani tarihe böylesi bir bütünlük atfedip, bu bütünlüğün geleceğe uzanan boyutlarını kehanetlerle kestirme iddiası taşıyan tarihselcilik, Popper'in ifadesiyle tarihsicilik. Popper, doğa bilimlerinin aksine, toplum alanında bilim faaliyetinin mümkün olmadığını yine bilimsel yollarla gösteriyor. Basit bir örnekle, doğa alanında, diyelim ki astronomi alanında güneşin tutulacağını tahmin etmemizin ve söylememizin güneşin tutulması olayına hiç bir etkisi olmaz. Oysa tarih alanında bir olayın önceden olacağını söylemenin doğrudan o olayın olup olmamasını belirleyici bir yanı vardır. Örneğin işçiler kapitalizme başkaldırıp devrim yapacaklardır diye tahmin yürüttüğümüz zaman, bizzat bu tahminin olayın vukuu üzerinde bir etkisi olur: Ya kapitalistler bunu fark edip buna karşı tedbirlerini alırlar veya işçilerin aklına olmayan bir şey getirilmiş olur ve devrim yapmaya kendilerini hazırlarlar.[199] "Kendi kendini doğrulayan kehânet" denilen bu süreç sosyal alanda çok sıkça karşılaşılan bir durumdur. Muhtemelen rüyaları hayra yorma yönündeki tavsiyenin de böyle bir öngörüsü vardır. Yani hayra yorulduğunda, yorum tarzının yaşanacak hayat üzerinde bir etkisi olur. Aksi takdirde ter-

199 Bu görüşün ayrıntılı bir tasviri ve tartışılması için bkz. Karl R. Popper, 1985.

si bir etkisi olur. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, tarih dediğimiz alan büyük ölçüde bizim yorumumuzun bir ürünüdür.

Son zamanlarda F. Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" başlığıyla şöhret bulan tezi de yine Hegel'in Prusya'da gördüğünü zannettiği "en iyi"nin bütün işaretlerini ve özelliklerini veriyor. Hegel'in tarih nosyonuna hakim olan şey, mensup bulunduğu Prusya devletinin o günkü şeklini, dünyanın en mükemmel şekli olarak görmesini sağlayan, devletçi, statükocu ve sağcı tavırdı. Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi de Hegel'in bu tavrının bugünkü Amerikan liberal dünyası için tekrar edilmesinden başka bir şey değildir. Fukuyama'ya göre de bugünkü Amerika liberal dünyasının sağladığı siyasal ve toplumsal imkânlar, dünyanın yaşayabildiği son sınırlara işaret etmektedir. Dünya bundan sonra radikal anlamda farklı bir şey yaşamayacaktır. Görünen tek tehdit ihtimali İslâm fundamentalizmi olsa da bu ihtimal zayıftır.[200]

c. Yorumsama Dairesinde Tarih: F. Schleiermacher (1768-1864)

Tarihsellik fikrinin felsefede merkezî konuma yükselerek felsefe üzerine bir felsefe olmaya doğru gelişim göstermesi, ona bir yöntembilim gerektiriyordu. Zira tarihselcilik, yüzyıllardır salt akla dayalı spekülatif olarak üretilen felsefeyi yadsıyor, ona temelden karşı çıkıyordu. Bu yeni bakış, aklı yeniden tanımlıyor, evrenselci felsefelerin, kendi başına var olan, varlığıyla faal olan, her şeyi olduğu gibi kavrayabilen akıl tasarımının bir vehimden ibaret olduğu, böyle bir aklın bulunmadığı temel tezi üzerinde şekilleniyordu. Aklın tarihsel tasarımı, insan aklının ürünü her şeyin, dolayısıyla felsefî bilginin de tarihselliği-

200 Fukuyama'nın bu tezinin yer aldığı ve aynı zamanda bunun Türkiye'den ve dünyadan değişik düşünürlerce tartışıldığı bir derleme için bkz. Fukuyama, F. Tarihin Sonu mu?, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

ni ön-gerektiriyordu. Tarihin ve tarihte düşüncenin tarihsel olarak kavranışına ilişkin yöntembilim olarak her ne kadar Herder "anlama"yı gündeme getirmiş idiyse de, bu öneri, bir yöntembilim diye görülecek kadar sistematik değildi. Tarihselciliğin kendisiyle iş görebileceği bir yöntembilim için Schleiermacher'i beklemek gerekecekti.

Bir protestan ilâhiyatçısı ve Yunan felsefesi tarihçisi olan Schleiermacher'ın, temelleri hermetizme dayanan Hıristiyan tefsir yöntemi olan Hermenötik'i, çağdaş birikimin meydana getirdiği elverişli ortamın da katkılarıyla yeniden üreterek tarihsel metinlerin anlaşılmalarının yöntemi diye sunmakla dahiyane bir iş yaptığını söylemek gerekir. Dilthey'in ifadesiyle "etkili bir Hermenötik ancak, filolojik açımlamayı halis bir felsefî yetenekle birleştirmiş olan bir kafada oluşabilirdi. Bu kafa Schleiermacher'di."[201] O, Winckelmann, Herder, Heyne, Friedrich August Wolf ve öğrencilerinin anlama ve yorumlamaya dair çalışmaları ile Alman transandantal felsefesinin yöntemini bir araya getirerek Hermenötik'e yeni bir şekil kazandırdı.[202]

Schleiermacher doğal alan ile tinsel alan ayrımını temel alarak, tinsel alanda, spekülatif kavrayıcı bilme ile empirik gözlemci bilmenin doğa bilimlerindeki oranda bağdaşamayacaklarını, tinsel alanda bu iki bilme tarzı arasındaki bağdaşıklığın ancak çok sınırlı olabileceğini belirtir. Çünkü ona göre tinselliğin taşıyıcısı olarak tarih, bir rastlantısallıklar ve tekillikler alanıdır ve bu yüzden bu alanda doğa bilimler alanında olduğu gibi yasallıklara ulaşabilme imkânımız yoktur. Hegel'de olduğu gibi, her ne kadar tarihte bir akılsallık ve akıl bilgisi var ise de, bu akıl bilgisine ne gözlemci bilme ne de spekülatif düşünme ile ulaşılır. Schleiermacher'e göre bize tarihteki akıl bilgisini verecek olan şey, "ahlâk öğretisi"dir. Çünkü eylemek, bilmekten önce

201 Dilthey, 1999, 100.
202 Dilthey, 1999, 101.

gelir ve bilgi aslında eyleyen insanın etkinliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve ona göre eylemek, yani tecrübe etmek[203] tinsel alanda doğa bilimlerdeki empirik faaliyete denk düşer. İnsanın kendisi karşısındaki ve bir bakıma ürünü olduğu tarih karşısındaki empirik tavrı, bir anlayıcı tavırdır ve tarih, doğal yasalarla değil ahlâkî motivlerle yönlendiğinden, bu anlayıcı tavrın niteliği, ancak ahlâk öğretisi içinde çözümlenebilir. Bu bakımdan anlama etkinliği, spekülatif kavrayıcı bilme ile desteklenmek zorundadır.[204]

Ahlâk öğretisi ile tarih bilgisini birbirlerinin gerektirirleri olarak felsefesinde konumlandıran Schleiermacher, Herder'in "gelenek", "birikim" diye tavsif ettiği olaylar yığınının anlaşılabilmesi için elimizde bazı yorum gereçlerinin yani "Hermenötik maksimler"in olması gerektiğini belirtir. Ona göre bu gereç 'ahlâk öğretisi'dir. Geçmişte insanların ne gibi ahlâkî kurallara göre eylediklerini bilmemiz, geçmişi anlamanın mümkün tek yoludur. Çünkü tarihte ne olduğunu bilmemizi sağlayacak elimizde hiçbir "a priori kurgu" yoktur ve bu yüzden tarih, ancak bir ahlâk öğretisinden çıkartılmış akıl ilkeleri altında yorumlanabilir. Tarihte her döneme damgasını vuran ahlâk ilkeleri, bir bilgiye ulaşabilmenin Hermenötik maksimleri olarak kullanılmalıdır. Tarihe yön veren ahlâkî motivasyonlar ise, eyleyen insanın kendisi hakkındaki "empiri"si olarak "anlama" yoluyla kavranabilir. Schleiermacher, "tarihsel empiri"nin empirik malzemesinin, o dönemin yazılı yapıtları ve bu yapıtların dili olduğunu belirterek, söz konusu döneme yön veren ahlâkî ölçülerin, dönemin yazılı yapıtlarının dilinin filolojik yöntemlerle çözüm-

203 Freund, Julien, Beşeri Bilim Teorileri, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, 32.

204 Özlem, 1992, 95-96.

lenerek açığa çıkarılabileceğini ve o dönem için geçerli "genel anlamlar"ın bu yolla saptanabileceğini ilave eder.[205].

Klasik ve Teolojik Hermenötik'ten ileri bir yorumbilimi üretmek isteyen Schleiermacher, bu yüzden Hermenötik yorumbiliminin sırf kutsal kitapların tefsirine ve filolojiye özgü tutulması fikrine, ilk önce bu disiplinler tarafından kullanılmış olmasına rağmen karşı çıkmaktadır. Onun düşüncesinde yorumlamanın konusu olabilen her şey, Hermenötik yorumbiliminin konusudur.[206] Ne var ki bu başarısına rağmen, onun ilgisi henüz bir metnin anlaşılması ve yorumlanması noktasında kaldığından, geliştirdiği yorumbilimi, Schleiermacher felsefesinin sözmerkezciliğin etkisi altında olduğunu göstermektedir.[207]

Yorumda tecrübeye merkezî bir konum tayin eden Schleiermacher, yorumbiliminde yetkinliğin zamanla kazanılabileceğini ve zenginleşeceğini, diğer taraftan bu yetkinliğin zorunlu olarak duyguya çağrıda bulunacağını vurgular. Bu yüzden yorumbilimi, bilimsel bir metod olarak düşünülemez. Çünkü yorum yeniden bir inşa olduğundan, onun sonuçları geçici olmak durumundadır ve daima geliştirilmeye ve tamamlanmaya açıktır. Bu bakımdan J. Freund, Schleiermacher'in yorumbilim teorisini, ihtiyatlı bir epistemoloji olarak değerlendirmektedir.[208]

Schleiermacher, tarihsel bir yorum imkânını ve Hermenötik anlamaya tarihin katkılarını önemsemekle birlikte yorumbiliminin tarihe tâbi kılınmasına da karşı çıkar. Çünkü ona göre yorumbilimi yazıların ya da vesikaların derin ve iç anlamını ortaya çıkarmak ister, oysa tarih, hadise ve olguların teselsülünü tahlil eder. Dolayısıyla o, tarihi sırf bir "yorumlama vasıtası ola-

205 Özlem, 1992, 96-97.
206 Freund, 30.
207 Göka, Erol-Topçuoğlu, Abdullah-Aktay, Yasin, Önce Söz Vardı, Vadi Yay. Ankara 1996, 29.
208 Freund, 32.

rak telakki etmektedir. Bu noktada şu soruyu sorar: Gerçekten tarih, bir orucun mânâsını daha iyi anlamada bize hangi hususta yardım edebilir?"[209]

d. Yaşam Felsefesi Olarak Tarihsellik: W. Dilthey (1833-1911)

Filozof ve tarihçi W. Dilthey, Alman Tarih Okulunun çabalarıyla bir bilim olarak ortaya çıkmaya başlayan tarihe ait sorunlara felsefe düzleminde çözüm aramış ve bunu yaparken filozof kimliği yanında tarihçi kimliğinden de verimli bir şekilde yararlanmayı başarabilmiş bir filozoftur. Dilthey'a gelinceye dek Alman Tarih Okulu, O'nun düşünsel dayanaklarını teşkil eden zengin bir birikim hazırlamıştı. O, Herder, Hegel ve Schleiermacher'den daha şanslıydı; çünkü tarihçi ekolün diğer temsilcilerinden sonra özellikle bu filozoflar, Dilthey'a geniş bir ufuk kazandıracak elverişli bir zemin hazırlamışlardı. Ancak ona göre Alman Tarih Okulu'nun çabaları, insana dair ihtiyaç duyduğumuz bir bilime uygun bir zemin oluşturmakla birlikte eksiktir ve sorunların çözümü için halen yeterli değildir. Bunun için yeni bir bilime ve bu yeni bilime dayanak teşkil edecek yeni bir bilgi teorisine ihtiyaç vardır.[210]

Dilthey'a göre Bacon'dan itibaren insana dair bilgi kuramı, bilim kavramını hep doğa bilim örneğine göre ele almış ve "bilim" ile "doğa bilim" kavramları özdeş olarak kavranılmıştır. Nitekim bir insan bilimi olması gereken Sosyoloji, sözcük anlamı-

209 Freund, 32-33; Schleiermacher'in yorumbilim hakkındaki derli toplu görüşleri için bkz. F.D.E. Schleiermacher, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, ed. H. Kimmerle, trans J. Duke and J. Forstman, Scholars Press, Missoula, 1977; "The Aphorism on Hermeneutics from 1805-1809/10" ve "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" in The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur, ed. Gayle L. Ormiston and A. D. Schrift, State University of New York Press, 1990, 57-99.

210 Dilthey, 1999, 13-14.

na ve konusuna aykırı olarak doğa bilimsel yöntemle iş görmektedir ve bu yüzden de bilim sayılamayacak durumdadır. Hukuk, politika öğretisi gibi disiplinler de normatif olduklarından bilim sayılamazlar, çünkü bilim, olması gereken (sollende) ile değil, olan (sciende) ile uğraşır. İnsanî-toplumsal olayları konu edinecek tek bilim, ancak tarih olabilir. Ne var ki şimdiye dek tarihe, yarı edebî, yarı bilimsel bir yazıcılık türü olarak görülerek, bir bilim statüsü kazanma imkânı tanınmamıştır. Halbuki tarihi, insanî-toplumsal olayların gerçek bilimi statüsüne kavuşturmak gerekir; bunun için ise, onu sağlam temellere oturtan bir bilgi kuramına ihtiyaç vardır.[211]

Dilthey'ın bilgi kuramının, onun insan tasarımına dayandığı söylenebilir. Onun insan tasarımı, Yeni Çağ'ın kartezyen biliminin insan tasarımının karşıtlığında şekillenen bir tasarımdır. Yeni çağın bilgi kuramı, insanı bir salt akıl varlığı olarak tasarlar ve bu akıl varlığı ile doğayı karşı karşıya koyan suje-obje ilişkisinden hareket eder. Bunun yanı sıra Yeniçağın bilgi kuramı, bilen özneyi her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtık bir akıl varlığı olarak tasarlamıştır. Buna karşılık Dilthey, Yeni Çağ'ın insanı bir akıl varlığı diye gören insan tasarımına temelden karşı çıkarak Kant ve Hegel'in temel bir sorun olarak ele aldıkları "*akıl*" sorununa bir çözüm aramakla işe başlar. Ona göre akıl, insanın sahip olduğu çeşitli güçlerden sadece biridir. Bu yüzden akıl sahibi olma, insanın total kimliğinin sadece bir yanıdır ve bu yan, bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, yalıtılabilen, bu total kimlikten hiçbir şey kendine katmadan kendi başına arı olarak duran bir şey olarak asla düşünülemez. Dahası insanî güçler içerisinde Fichte'nin belirttiği gibi insanın hisseden, amaçlar koyan yanı, akıl sahibi varlık olma yanından önce gelir. Bu yüzden bilgi sorunu her şeyden önce insanın bu total kimliği göz önüne alınarak ele alınabilir.[212]

211 Dilthey, 1999, 15; Dilthey, 1999, 28; Özlem, 1992, 134.
212 Dilthey, 1999, 17-18; Özlem, 1992, 135.

Dilthey'e göre gerçekliğe dair bilgimizin en önemli yapı taşları, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir. Bu bütüncül oluşum, bu totalitenin niteliği kavranılmadan da bilgi sorunsalına geçilemez. Yeniçağ epistemolojisinin, salt akıl varlığını, insanın bu total kimliğinden koparmakla büyük bir yanılgı içerisine düştüğünü savunan Dilthey, insanın total kimliğinin, başka insanlarla etkileşim içinde tarihsel olarak oluştuğunu belirtir. Çünkü ona göre insan kendi bireyselliğini, ancak başkalarıyla karşılaştığı zaman deneyleyebilmektedir. Oysa Yeniçağ'ın bilgi kuramı sujenin olabilirliğini sağlayan pratik tarihsel gerçeği atlamıştır. Halbuki suje, bu başkalarıyla karşılaşmaların zamansal toplamı olarak tarihin ürünüdür ve bu yönüyle o, tamamen toplumsal bir şeydir.[213]

"Yaşama bütünlüğü" ya da kısaca "yaşama"yı, bireyin başkaları ile olan ilişkilerinin, "başkalarıyla karşılaşma"ların bütünü olarak tanımlayan Dilthey, dış dünyanın, yaşam bütünlüğümüz içinde bize verili halde olduğunu, doğaya dahi başkalarıyla olan ilişkilerimizin bütünlüğü olan "yaşama"dan kalkarak yönelebildiğimizi belirtir. İnsanlar her zaman her şeye "yaşama"nın içinden bakarlar, yaşama tarihsel bir şeydir ve insanî-toplumsal olan her şeyi içermesi bakımından "yaşama", "tarihsellik"ten, doğadan farklı bir oluşum olarak da "tinsellik"ten başka bir şey değildir.[214]

Dilthey, insan yaşamını belirleyen şey olarak tinselliğe, Hegel'de olduğu gibi merkezî bir konum verir. Ona göre insan yaşamını belirleyen, yönlendiren ama aynı zamanda insanların kendi ürettikleri bir şey olarak tinselliğe insanlar öylesine gö-

213 Dilthey, 1999, 18-19; Özlem, 1992, 135-136.
214 Dilthey, 1999, 18-19; Özlem, 1992, 137.

mülürler ki, bu tinsellik, onların yaşam biçimlerini olduğu kadar evrene dair düşüncelerini de belirler. Buna karşın bu tinsellik aynı zamanda tarihin ürünüdür ve hatta tinsellik, tarihsellikten başka bir şey değildir. Bu yüzden de insan tarihsellik içinde tutukludur. Bu nedenle bir bilgi kuramı, ancak tinsellik, tarihsellik ve yaşama kavramları altında kurulabilir.[215]

Bu noktada Dilthey, tarihsel alan ile doğal alan ayırımı yapar. İnsana ilişkin bilginin tarihsel alana ait olduğunu ve bu bilginin doğa bilimsel yöntemlerle elde edilemeyeceğini vurgulayarak tinsel bilimleri temellendirmeye girişir. İnsanın içerisinde bulunduğu yaşama bütünlüğünü kavramaya imkân tanıyacak bir meta-epistemoloji geliştirmenin arzusuyla hareket ettiği anlaşılan Dilthey, bu epistemolojinin öncelikle "yaşama felsefesi" tabanına dayalı olması gerektiğini belirtir. O'na göre "Yaşama felsefesi", insanın içerisinde bulunduğu tinselliği-tarihselliği bütün olarak kavrama girişimidir. Fakat Dilthey işin bu noktasında çetin bir problemle karşı karşıya olduğunun farkındadır. Bu problem, insanın içerisinde tutuklu bulunduğu, kendisini belirleyerek kapsayan bu bütünü, yani tümüyle o tarihi nasıl kavrayabileceği problemidir. O, bu problem ile cebelleşir ve insanın, insanı tutuklayan bu tarihselliği-tinselliği asla tam olarak kavrayamayacağının farkında olarak bu bütünü kavrama girişimi içerisinde olması gerektiğini, çözüm için bir zemin olarak tasarlar. Bu nedenle insan, onu hedefe ulaştıracak yolların neler olabileceğini sorgulamakla işe başlamalıdır.[216]

"Bütünü" kavramaya yönelik bir yaşama felsefesinin bilimsel bir tabana dayanması gerektiğini belirten Dilthey, bu bilimsel tabanın doğa bilimsel bir taban olamayacağını, zira bizim bu girişimimizle, doğa bilimlerinin de dayandığı köklerin, yani "tinsellik"in peşinde olduğumuzu hatırlatır. O halde, do-

215 Özlem, 1992, 137-138.
216 Özlem, 1992, 138.

ğayı bile ona dönük bir gerçekliğin içinden görebilen insan için insanî gerçekliği kendi özgülüğüyle ele alacak bağımsız bir bilimi temellendirmek gerekir. Çünkü bilim kavramı şimdiye kadar hep doğa bilimle özdeş olarak kavranılmış ve geliştirilen insan bilimleri de doğa bilimi modeline göre temellendirilmişlerdir. Doğa bilimci bilimin, gözle görülmeyen, gözlemlenemeyen şeyleri bilmeyi olanaksız sayan bir bilgi kuramcılığının ürünü olduğuna işaret eden Dilthey'e göre, modern doğa bilimleri bundan başka bir çıkış noktası kabul etmemekle haklıdırlar; ancak bu bilimler, tinselliğin ürünü olan şeyleri de kendilerine obje yapamazlar, çünkü tinsellik ancak bir bilinç objesi olabilir. Bu nedenle bize dönük bir "gerçeklik"in bilgisine, ancak bir "bilinç deneyi", bir "iç deney" ile ulaşabiliriz.[217]

Peki tinsel bilim nasıl bir bilgi kuramına göre temellenecektir? Böyle bir bilgi kuramı için "tarihsel akıl eleştirisi"ne ihtiyaç olduğunu belirten Dilthey, tinsel dünya içerisindeki ilke, değer, kural, ide gibi tinsel öğelerin, doğal olgulardaki gibi açıklamayı değil, anlaşılmayı bekleyen şeyler olduklarını vurgulayarak, tarihsel akıl eleştirisinin, insanların kendi kendilerini ve insanlarca meydana getirilmiş olan toplum ve tarihi tanıma yetilerinin eleştirisi olduğunu belirtir.[218]

Tarih, Alman Tarih Okulu'nda olduğu gibi, Dilthey'de de insan özgürlüğünün, tinselliğinin parladığı alan olarak görülür. Özgürlüğün "göz kırptığı", "parladığı" bu alan, teorik akıl, salt akıl ile kavranamaz. Bu alan teorik bilmeye değil, tarihsel bilmeye açıktır ve tarihsel bilmenin ilk koşulu, tarihsel alanda bilen özne sujenin aynı zamanda tarihsel bir mahiyet oluşudur. Tarihi araştıran kişinin aynı zamanda tarihin içinde ve tarihin ürünü olması, geçmişle iletişim kurma konusunda tarihsel bellek-

217 Özlem, 1992, 139.
218 Özlem, 1992, 139-140.

ten yoksun salt aklın tarihi anlama ve anlamlandırmada işlevsizliği anlamına gelmektedir.

İnsanın geçmişle iletişim kurmasını sağlayacak olan şeyi "yaşama" diye belirten Dilthey, insanın yaşamadan hareket ederek anılarına, belleğine ve iç deneyimine dayanma yoluyla geçmişi anlamaya çalışması gerektiğini söyler. Tarihsel dünya, bireysel ve toplumsal yaşantıların dünyasıdır ve yaşantılar da, ancak bireysel ya da toplumsal planda benimsenmiş olan değer, kural, ide gibi şeylere yönlendiklerinden, tarihsel dünya ancak bunların anlaşılması yoluyla aydınlatılabilir. Tinsel olan bu şeylerin insanî yaşamı belirleyiş tarzları, doğa bilimsel nedensellik kategorilerine bağlı bir belirleyiş tarzı olmadığından tarihsel alan ve tarih asla doğa bilimsel determinizm altında görülemez. Bu nedenle tarihe eğilmek için özel bir yönelime ihtiyaç vardır, bu da geçmişi yeniden yaşamak ve onu "anlamak" olmalıdır. Tinselbilimci ve özellikle tarihçi, belli bir sezgi gücüyle yöneldiği tarihsel olay, tarihsel dönem ya da çağı zihninde "yeniden kurma"yı esas almalıdır. Dilthey'e göre her tarihsel dönem bir bütündür ve tarihsel dönemler ya da çağlar hiçbir zaman birbirlerine tam geçişli değildirler. Bu yüzden tarihçinin hedefi, bu geçişli olmayan şeyin anlamına ulaşmaktır. Ancak Dilthey'in bu görüşü, onun her çağı birbirine hiçbir geçişliliği olmayan monadik bütünlükler olarak gördüğü anlamına da gelmez. Ona göre her dönem ya da çağ, önceki çağların bazı özelliklerini devralmakla birlikte devraldığı bu özelliklere yeni özellikler kattığı gibi önceki çağ ve dönemlerde hiç bulunmayan özellikler de üretir. İşte bu yüzden her çağı kendi bütünlüğü içerisinde ele almak gerekir.[219]

Dilthey'e göre tinsel bilimler, tarihi ve tini esas alan bir temelden yola çıkan ve insanî bilgiyi ancak bu çerçevede olanaklı gören bilimler olarak, insanlara olsa olsa kendi tarihlerini "öz-

219 Özlem, 1992, 140.

gürlüğün göz kırptığı bir süreç" olarak görme olanağı verir. Böylelikle de insanlar, kendi geleceklerine ancak yine kendi tutkuları ve özgür bilinçlerinin yön verebileceğini anlamış olurlar.[220]

Genelde Alman Tarih Okulu'nun tarih görüşüne bağlı kalan Dilthey, tarihin öznesinin kimliği konusunda farklı bir görüşün sahibidir. O, özellikle Hegel'in Augustinus'tan mülhem tarihte *tanrısal akl*ın fonksiyonunu eleştirir. Dilthey'e göre tarihte kendini açan ve ona anlamını veren bir şey, bir tanrı ya da tanrısal akıl aramak Ortaçağ'dan Yeniçağa miras kalan bir düşünceye dayanmaktadır. Bu düşüncenin sürdürülmesi olarak Hegel buna tin, ide, akıl ve giderek tanrı, Marx ise "tarih yasası" adını vermiştir. Yine Augustinus'un tarih görüşünün sürdürülmesi olarak tarihin belli bir sona doğru gittiği düşünülmüş Hegel ve Marx bu sonu (Eskaton) "özgürlük" olarak tanımlamışlardır. Dilthey böyle bir tarih bilincini eskatolojik tarih bilinci diye tanımlar ve bu tarih bilincini yadsır. Dilthey'e göre 19. yüzyılın en köktenci duygulara sahip tarih filozoflarının, bu köktencilikllerini dinsel-ütopyacı bir düşünme modeli içinde formülleştirmiş olmaları bir garipliktir. Çünkü insanın tarihe kendi ülküleri açısından bakma hakkı olmakla birlikte, onun tarihe bu ülkülerinin garip bir determinasyon ile gerçekleşeceği bir alan olarak bakma hakkı yoktur.[221] Materyalist ve idealist tarih felsefelerinin tarihe "özgürlüğün gerçekleşme ortamı" gözüyle bakmaları, insanların özgürlük olanaklarını bir bakıma ellerinden alıp, bunu, ya bir tanrısal "tin"e ya da bir "materyalist tarih yasası"na havale ettikleri ve böylece insanı "edilgin bir özgürlüğe mahkum ettikleri" anlamına gelmektedir.[222]

"Tin"i felsefesinin odağına yerleştiren bir filozof olarak Dilthey, tin kavramına tamamen insanî bir içerik gözüyle bakar ve

220 Özlem, 1992, 142.
221 Özlem, 1992, 143.
222 Özlem, 1992, 142.

tin kavramına tanrısal bir içerikle bakan Hegel felsefesinin tümünü, tarihe "mantıkçı tanrı"yı sokmakla eleştirerek reddeder. Çünkü ona göre tarihsellik olarak tinsellik, yalnızca insanî bir şeydir ve insana aittir.[223] Dilthey bu girişimiyle Alman Tarih Okulu'nda etkileri devam eden Augustinusçu eğilimleri reddederek, tarihi tamamen insana ait kılar ve ona laik bir kimlik kazandırır. Çünkü Dilthey'de tin, "insan yapıp etmelerinin tarih içindeki bütünlüğü"nden başka bir şey değildir ve tinsellik bu açıdan tarihsellikten ibarettir.[224]

Tarihte mutlak bir anlam aramanın Hıristiyan felsefesinin 'tanrının tarihselliği' görüşüne dayandığını ve tarih bilincine dair bu zaafiyetin laik-metafiziksel yoldan giderilmeye çalışıldığını belirterek eleştiren Dilthey, tarihte mutlak bir anlam değil, anlamlar çokluğunun bulunduğunu belirtir. Bu yüzden tarihsellik kavramını öncelikle, tarihte genel-geçerlik arayan her türlü girişime karşı korumak gerektiğini öneren Dilthey, esasında tarihselliği, genel-geçerliğe karşıt bir şey olarak anlamaktadır. Bu nedenle de o, tarihselliği ve tarihsellikle eşanlamda yaşamayı, genel-geçerci açıklamacılığın konusu değil, anlamanın konusu olarak görür.[225]

Dilthey'in bütün gayreti tinsel bilimlerin, müspet bilimler olduklarını ortaya koymaktır.[226] Bu bilimlerin bilimsel kesinliği ve genel-geçerliliğine olan inancını hayatının sonuna kadar korumuştur.[227] Çünkü o tinsel bilimleri dayandırdığı bilgi teorisine ve bu bilimlerin bu bilgi teorisinden hareket eden metodolojisine tam bir güven duymaktaydı.

223 Özlem, 1992, 144.

224 Özlem, Doğan, "Tinsel Bilimlere Girişin Yüzüncü Yılı ve Dilthey", Metinlerle Hermenötik Yorumbilgisi Dersleri içinde, İzmir 1994, 38.

225 Özlem, 1992, 146.

226 Freund, 50.

227 Birand, Kâmiran, Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960.

Dilthey'in tinsel bilimlerin müspet bilimler oldukları düşüncesi, onların inceleme alanları ve konularının bizzat insanlar tarafından meydana getirilmiş oldukları gerçeğine dayanmaktadır. Dilthey bu tezini özetle şöyle savunmaktadır: Tarih göstermektedir ki bu ilimler, hayatın pratiği içerisinden çıkmışlardır. Bu bilimlerin konusu insanın meydana getirdiği eserler ve anlaşmalar bütünlüğüdür ki, insanın bunları bilim konusu yapmadan önce onlara vücut vermiş olması gerekir. Oysa sosyal dünyayı vücuda getirmiş olduğu halde insanın, doğanın yaratılışı ve işleyişinde herhangi bir rolü yoktur. Mesela hukuk insanların eseridir, ama doğa dünyası, insanın iradesinden bağımsız olarak mevcuttur. Doğal dünya ile tarihsel dünya dolayısıyla birbirinden bağımsız iki ayrı dünyadır ve bunun için doğal dünyada cari olan yasallık, beşerî-tarihsel dünya için geçerli değildir. Tarihsel dünya mantığa göre kurulmuş bir bütündür ve bu bütün, doğal dünya hakkındaki bilgimizin bütünlüğüne benzer bir bütünlük değildir. Beşerî-tarihsel dünyayı meydana getiren akıldır; akıl ise tarihte, tarihle tekâmül eden, hareket halinde olan, değişen, dönüşen bir şeydir. Ve aklın eserlerini vücuda getiren, insandır; bu yüzden insanın kendi cinsinin eserlerine dair ilmi olan tinsel bilim müspet bilim olarak görülmeyi hak eder.[228]

Dilthey'e göre klasik metafiziğin tasarladığının aksine maddî ve ruhsal diye iki ayrı gerçeklik yoktur; aksine tek gerçeklik vardır. Ne var ki, insanî olanın da doğa bilim örneğine göre kavranılacağını sanan tabiatçıların iddialarının aksine bu gerçeklik tek bir tarzda kavranamaz. Gerçekliğe bir yandan dış tecrübeyle diğer yandan iç tecrübeyle nüfuz edilebilir ve her iki biçim de geçerlidir. Ancak bilinmesi gereken, tinselliğin ürünü hadiselerin doğa bilimin bilimsel metodolojisiyle ele alınamayacağıdır. Bunun yerine bir ruhsal olgular biliminin, bağımsız ve kendi özünden hareketle gelişen bir bilimin varlığını kabul etmek gerekir.

228 Freund, 51.

Bu, aynı zamanda doğa bilimsel bilgi tipinin en üstün ve mutlak olmadığının kabulü anlamına gelmektedir ki, işte Dilthey, hayatı boyunca ısrarla bu nokta üzerinde durmuştur.[229]

Dilthey'e göre tinsel bilimin hedefi tekil ve özel olanın şekillenmesindeki aynılıkları ve benzeyişleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kuralları meydana çıkarmaktır. İnsanın eseri olarak tinsel dünyayı meydana getiren olgular içten yaşanarak bilinen olgular olduklarından, tinsel bilim zorunlulukla anlayıcı bir bilimdir.[230] Anlayıcı bilimin yine zorunlulukla bir metoda, bir anlama metoduna gereksinimi vardır. İşte Dilthey bu düşünceden hareketle anlama metodunu anlayıcı bir psikolojiye dayandırarak temellendirmek istemiştir.[231] Bu nokta, ileride göreceğimiz gibi onun Gadamer tarafından eleştirilmesine yol açacak olan noktadır. Çünkü tin bilimlerini ayrı bir yöntemle ele alma gereğini ifade etmiş olmasına rağmen bununla, aslında son kertede tin bilimleri sahasında da doğa bilimlerindeki kesinliğe ulaşabilmeyi aramaktadır. Metoda olan vurgusu da bu yüzdendir.

Dilthey'in anlama metodunu dayandırdığı psikoloji, doğa bilim örneğine göre disipline edilmiş olan tecrübî-pozitif psikoloji değildir. Her ne kadar Dilthey var olma sebebi açısından büyük hizmetler ifâ ettiğini belirterek tecrübî psikolojiyi mahkûm etmiyorsa da, tecrübî psikolojinin tekilliği ve yaşananı ve bunların hadiselerin bütünlüğü içerisindeki anlamını ihmal ettiğini, bu nedenle de ruh dünyasının en iyi bilgisine katkıda bulunmadığını düşünmektedir. Tecrübî psikoloji, incelediği her hadiseyi soyutlamakta ve oradan hareketle ruhsal hayatı farazî ve tahminî olarak yeniden kurmaktadır. Oysa tasvirî psikoloji "aslında nasıl ise o haliyle ruhî bütünlüğe saygı gösterir ve bun-

229 Freund, 52.
230 Birand, 1960, 3.
231 Birand, 1960, 6.

dan dolayı her unsurun tekilliğini küllîde bütünleşmiş olarak korur"[232] ki, işte Dilthey'in anlama metodolojisini dayandırdığı psikoloji, bu tasvirî psikolojidir. Dilthey'e göre tinsel bilimlerin konusu olan olgular, kaynağını insan ruhunda bulan ve insanın iç hayatından çıkan olgular olduklarından, tinsel bilimlerin de insan ruhunu konu edinen bir ilim olan tasvirî psikolojiye dayanmaları gerekir. Bu yeni psikoloji programı, ruhsal hayatı kendi bütünlüğü ve bağlılığı içinde tasvir ve tahlil eder. Ona göre ruhsal hayatın yapı bağlılığına dair açık bir bilgi, tarihsel bir bütündeki fonksiyonlarla ilgili olan bağlılığın anlaşılması için gerçek bir anahtardır. Bu bilgi eğer açık kavramlara çevrilebilirse, tarihçiye açık bir yardım aracı verilmiş olur. Tinsel bilimlere bir destek olacağı düşünülen bu psikoloji kavramı, anlayıcı ve tipleştiricidir. Bu psikolojinin hedefi, ruhsal hayatı, bütün gerçekliği içinde, birlikli bir doku, birlikli bir ana yapı olarak kavramaktır. Genel olarak kavranılan bu psişik yapı, özel psişik yapıların, özel psikolojik tiplerin meydana çıkarılabilmesi için bir hareket noktası, bir temel olacaktır. Bu temelden hareketle bulunacak ana tipler, psikolojik ırk ve halk tipleri, ruhsal birer bütün olarak göz önünde tutulacak ve doğrudan yaşamakta olduğumuz kendi varlığımızın mümkün değişiklikleri olarak sonradan duyumlanabilecek ve ardından yaşanabileceklerdir. Böylece de genel psişik yapıdan ve bu yapı yoluyla elde edilen çeşitli tiplerden kalkılarak, tarihsel ve sosyal gerçeklikle ilgili olguların ve tarihî şahsiyetlerin anlaşılmaları mümkün olabilecektir. Dilthey bu tasvirî psikolojinin, doğa bilime matematiğin destek olduğu gibi destek olacağını ileri sürmektedir.[233]

Dilthey, felsefesini her ne kadar insanın ve aklının tarihsel oldukları ve tarih içinde tarihle evrilip çevrildikleri düşüncesine dayalı olarak inşa etmişse de tarih dünyası ile ilgili değişiklik ve

232 Freund, 54.
233 Birand, 1960, 6-7.

çeşitliliğin içinden ruhsal yapının her zaman aynı kalan formları ile ilgili olan ve bu formlardan meydana gelmiş bulunan dar bir alanı ayırmaktadır.[234]

Dilthey'e göre bu "psişik varlık kendi birliği içinde ayrı bir bütün, kendi şuuruna sahip başlı başına bir dünyadır. Ama bu bölünmez bütün, tarihsel ve sosyal gerçeklik içinde yer alır. Psişik varlıklar olarak fertler, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan etkilenir ve yeniden onu etkilerler. Bundan dolayı, tarihsel ve sosyal gerçeklikle ilgili olan tekil ve özeli kavramak isteyen tinsel bilimler, bu psikolojik hayat birliklerinin şekillenmelerindeki aynılıkları bilmek, bunların gelişmelerinin hedef ve kurallarını belirtmek zorundadır. Bu da ancak yalnız tasvir edici ve çözümleyici, insanlığın psişik yapısı ile ilgili olan temel tipleri ortaya çıkaran bir psikolojiyle olanaklıdır.[235]

Dilthey'e göre anlama, hayat işaretlerinden yola çıkarak psişik bütünü kavramaktır. Tin bilimsel anlamanın ödevi, hayat görünüşlerinin kendinden, bu hayat görünüşleri ile ilgili olan bağlılığı bulmaktır. İnsanın, kendisini anlamak istediği bu bağlılığın içine aktarması ve onu duyması, kendinde bulunan bütün iç kuvvetlerin yardımı ile bu bağlılığı yaşaması gerekir. Başkasına ait bir yaşantı bağlılığını, kendi içimizde yeni baştan kurabilmemiz ve anlayabilmemiz, kendimize ait iç yaşantıların, başkalarında da meydana geleceğini zorunlu saymamızdandır. Bu bakımdan anlama, "kendi varlığımızın subjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkânlarımızı ve kendi varlığımızı aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Kendi benimizin bu çabası, yani başka bir beni yaşayarak anlaması, basitçe anlamadan ayrılır ve bir ardından yaşama olur. Dilthey'e

234 Birand, 1960, 12.
235 Birand, 1960, 27.

göre tinsel bilimlerle ilgili olan anlama metodu, ardından yaşamaya dayanır.[236]

Tinsel bilimlere metod bakımından bağımsızlık kazandırmaya çalışan Dilthey, "anlama"yı başlı başına bir bilgi metodu olarak ortaya koymuştur. O anlama kavramını yalnızca insanın insanı anlamasına ilişkin bir kavram olarak değil, bütün insanlık hayatı ve bütün dünyaya ilişkin bir kavram olarak ele almıştır.[237] Bunun için Dilthey, Schleiermacher ve Boeckh'ten daha çok üzerinde durarak Hermenötik anlama metodunun yeniden inşasına çalıştı.[238] Tarihin, belirli bir zamana ait dilsel ürünleri ve yazılı yapıtların dilini yorumlamaya, anlamaya çalıştığı, yani bütünü anlamak için "merkeze yöneliş"i gerçekleştiren tarzda Hermenötik yaptığı takdirde ancak doğru yolu izleyeceğini düşündüğünden, Schleiermacher'in yazınsal metin için ortaya koyduğu "yorumsama dairesi" anlayışını, tüm tarihin anlaşılmasına doğru genişletti[239]. Dilthey, bir eserin bir yandan onu meydana getiren sözcüklerle ve bu sözcüklerin birleşiminden yola çıkılarak anlaşılabildiğini, ama diğer yandan bireysel bir parçanın anlaşılabilmesinin de bütünün anlaşılmasını gerektirdiğini, bu döngüsel ilişkinin bir bireysel eserin yazarının zihniyeti ve gelişimi ile böyle bir bireysel eserin dahil olduğu edebî türde de tekrarlandığını belirterek "Hermenötik döngü"nün önemini tekrar ortaya koydu. Bir metnin bireysel bileşenlerine ilişkin doyurucu bir anlamaya, açıktır ki metni bir bütün olarak anlamadan erişemeyiz. Çünkü aynı sözcükler, hatta cümleler, farklı bağlamlarda farklı anlamları ifade edebilirler. Öte yandan açıktır ki, parçalarını anlamadan, metni de bir bütün olarak anlaya-

236 Birand, 1960, 28-29.
237 Birand, 1960, 24.
238 Freund, 56.
239 Göka-Topçuoğlu-Aktay, 1996, 33.

mayız. Bu yüzden anlamanın gerçekleşebilmesi için "Hermenötik döngü"yü kullanmak kaçınılmazdır.[240]

Dilthey, geçmişi, dilsel ürünleri ve yazılı yapıtları Hermenötik yorumlama yoluyla anlama konusunda "dil"e özel bir önem atfeder. Ona göre tinsel bilimler, özellikle de tarih, tüm tarihsel fenomenlerde yaşamaya geçmiş olan bazı temel ve taşıyıcı öğeler saptayabilir. "Yaşama kalıpları", "nesnelleşmeler" olarak ifade edilebilecek olan bu temel ve taşıyıcı öğelerin başında ise "dil" gelir; hatta dil, tarihsel olayları anlamamıza en elverişli "nesnelleşme" türü sayılabilir. Çünkü dil, her tarihsel dönemde anlamların taşıyıcısıdır ve dil, her tarihsel dönemin kendini dışa vurduğu, nesnelleştiği ortamdır. Dilthey'e göre her tarihsel döneme damgasını vuran bazı değerler vardır ve bu değerler, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olarak ancak dilde saptanabilirler. Bu nedenle de tinsel bilimlerin ana malzemesi, her zaman, dilsel ürünler olarak yazılı yapıtlardır ve bu yapıtlar, insanların geçmişteki tinselliklerini anlamamız için başvuracağımız temel malzemelerdir. Bununla birlikte bu malzeme, bize geçmişi tam olarak anlayabilme imkânı sağlamaz; çünkü bugün sadece kendimize ait bir tinsellik ortamında anlamaya yöneldiğimiz değerlerden farklı bir değerler ağı içerisinde olarak, bizim yabancı değerleri anlayabilme imkânımız kısıtlıdır. Bu nedenle bu hususta yapacağımız ve yapabileceğimiz tek şey, geçmişi ve geçmişe ait dilsel ve yazınsal ürünlerin dilini yorumlayarak anlamak, yani Hermenötik yapmaktır.[241]

Dilthey, Hermenötik yorumlamayla da olsa anlamanın, daima göreceli kalacağını ve asla tam olamayacağını söylemekle birlikte[242] "nesnel olarak geçerli yorumların imkânı konusunda iyimserdir. O metne "dürüstçe bağlanma" ve metni doğuran bü-

240 West, 121-122.
241 Dilhey, 1999, 89-90; Özlem, 1994, 33-34.
242 Dilthey, 1999, 107.

tünlüğe ilişkin geniş kapsamlı bilgi yoluyla, hiçbir zaman kusursuz olmasa da, daima gelişen bir anlamaya ulaşmanın, yorumcu için mümkün olduğuna inanır. Gerçekte yorumcular için, ilke olarak yazarı kendilerinden bile daha iyi tanıma imkânı vardır."[243]

Hermenötik'in hedefinin, bir yazarı, onu kendi kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu belirtirken Dilthey,[244] "insanlıkla ilgili olan her şeyin anlaşılabileceği"[245] ve "yaratmanın şuursuz bir şekilde meydana geldiği"[246] tezlerinden hareket etmektedir. Dilthey'e göre bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak, onun iç dünyasını ve yaşantılarını ondan daha iyi anlamak mânâsında değil, onun meydana getirdiği eserini ondan daha iyi anlamak mânâsındadır. Çünkü yazar eserini meydana getirirken eserinin üzerinde uzun uzun düşünmemiş olabilir. Hayal gücünün ve ruhun bütün iç kuvvetlerinin yardımıyla ortaya çıkan bu eser, düşünülerek ve şuurlu bir şekilde meydana getirilmemiş olabilir. Buna karşılık eseri anlamak isteyen insan, her şeyden önce bu eser üzerinde şuurlu bir şekilde düşünmek ve bu eserde aydınlanmamış, hatta yazarın kendisine bile saklı kalmış karanlık noktalar üzerinde durabilir ve bunları aydınlatabilir. Öte yandan bu esere hakim olan ide, bu eserin bütününe belirli bir şekilde tesir etmemiş ve yazar da bu durumu fark etmemiş olabilir. Halbuki yorumcunun bütün ayrıntıları ve bağlantıları içindeki eserin bütünlüğünü ve bu bütüne hakim olan ideyi kavraması gerekir.[247] İlaveten bir eserde yazar, daha son sözünü söylememiş ya da düşüncelerini açık-seçik anlatamamış olabilir. Bu durumda yorumcunun, yazarın sözleri ve anlatımları ile ne demiş olduğunu değil, ne demek istediğini kavramaya çalışması gerekir. Böyle bir durumda elde edilecek bir başarı, yazarı ken-

243 West, 122.
244 Dilthey, 1999, 107.
245 Birand, 1960, 39.
246 Birand, 1960, 32.
247 Birand, 1960, 32-34.

disinden daha iyi anlama mânâsına gelecektir.[248] Diğer önemli bir nokta da şudur: "Her eser belli bir dünya görüşü içinde şekillenip meydana çıkar. Çünkü insanlık, özü gereği, her çağda belli bir dünya görüşü ile belirlenir ve yazar eserini meydana getirirken, devrine hakim olan bu dünya görüşünün etkisi altında olur. Ama yazar çok kere bunun farkında bile olmaz. Buna karşın yorumcu bu durumu göz önüne almak zorundadır ve böyle yaptığı takdirde yazarın eserini yazardan daha iyi anlayabilir.[249]

İşte Dilthey'in "nesnel olarak doğru ya da geçerli yorumlara olan inancı, insanın dili, kültürü ve kişiliğinin çok çeşitliliğinin gerisindeki ortak bir insanlık kabulüne dayanır. Anlamada yorumcu ve yazarın kişilikleri birbirleriyle kıyaslanamayan iki olgu olarak, karşı karşıya gelmezler. Her ikisi de ortak bir insan doğası tarafından şekillenir, insanlar arasındaki ortak konuşma ve anlaşmayı mümkün kılan şey de budur."[250] Buna karşın "ortak bir insan doğası kabulü, Dilthey'in insanın tarihsel oluşumuna duyduğu inançla zorunlu olarak bağdaşmaz değildir, zira onun insanda evrensel olduğunu kabul ettiği karakteristikler, göreli olarak soyut niteliklerdir. O sadece "zihnin zihinsel işlemler arasındaki tipik bağlantılara neden teşkil eden bir iç yapıya sahip bulunduğunu", zihin hallerimizi fizikî tezahürleriyle ifade ettiğimizi ve bizi kuşatan dünyayı hem algılayıp, hem de ona kıymet takdir edebildiğimizi iddia eder.[251]

Sonuç olarak Dilthey, "yorumda ulaşılan sonuçların hiçbir zaman kanıtlayıcı kesinliği olmasa da, tarihsel koşullarını aşarak geçerli yorumlara erişmenin, yorumcular için mümkün olduğuna inanır."[252] Ancak unutmamak gerekir ki burada sözü

248 Birand, 1960, 35.
249 Birand, 1960, 37.
250 West, 122-123.
251 West, 123.
252 West, 123.

edilen anlama dilsel eserlere ilişkindir ve bu anlamda "anlama, yalnızca, karşıda dilsel eserler bulunduğu takdirde genel-geçerliğe ulaşabilen bir açımlamaya dönüşür."[253]

Bu arada anlaşılabileceği gibi, ele aldığımız dönem içinde gerek geçmiş hadiselerin gerekse belli bir metni yorumlamanın metodolojik şartlarından biri olarak tarih kavramını etraflıca tasarlayan ilk düşünür Dilthey'dir. Tarihselcilik felsefesinin onun çabasıyla doruğuna ulaştığını söylemiştik. Onun yaşam felsefesi bir başkasını anlamanın, durgun ve donuk bir yöntemden ziyade dinamik bir yanına işaret eder. O bir metni veya bir başkasını veyahut geçmiş olayları yorumlamanın bir yolu olarak yaşam felsefesi üzerinden tarihe gitmiş ve kendi tarihselciliğini temellendirmişti. Pozitivistlerin nesnelci anlama iddialarına bir itiraz geliştirmiştir. Ne var ki, onun bu çabaları sonuçta yaşam alanını doğa alanından farklı olduğunu vurgulayan bir metot arayışı, dolayısıyla sosyal alanda da pozitif bir kesinliğe ulaşmaya çalışmak gibi bir eleştiriye muhatap olacaktır. Bu eleştiriler bizzat halefleri Heidegger ve Gadamer tarafından dile getirilecektir.

253 Dilthey, 1999, 108.

a. Hermenötik'in Kısa Bir Tarihi

Yunan Antikçağında, Heredotos'un tanımıyla "tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatımı" ve Thukidides'le birlikte ise, geçmiş insanî-toplumsal olayların değerlendirilmesi ve yorumlanması, anlamını ifade eden tarih, 19. yüzyıla gelindiğinde, total mahiyetiyle aklın kendisini tarihsel süreç içerisindeki nesnelleştirimini ifade eder oldu. Bu bakımdan bütünüyle tarih, bir düşünce tarihi olarak görülmeye başlandı. Bir başka ifade ile tarih, insanî faaliyetin sonucu oluşan, ama aynı zamanda insanı oluşturan bir şey olarak tinin kendini açtığı alanı ifade eder oldu.

Tarihin anlamına ilişkin bu radikal değişim ve bu değişimin tarihsel süreç içerisindeki serüveninin, tanrıyı merkeze alan düşüncelerle, insanı ve aklını merkeze alan düşünceler arasındaki gerilimin mabeyninde vücuda geldiği açıktır. Hatta Avrupa tarihini bütünüyle, temelde düşüncenin merkezine tanrıyı koyanlarla, insanı ve aklını koyanların çatışmasının bir tarihi diye değerlendirmek, aşırı bir genelleme olmaz. Şöyle ki, daha önce Yunan düşüncesinden söz edilirken belirtildiği gibi, Yunan felsefesinin başlangıcı olan doğa felsefesi, daha çok dinsel-mitsel yapıya bir tepki olarak ortaya çıkmıştı ve bu ortamda ortaya çıkan seküler-materyalist felsefeler dindarlarca tepkiyle karşılanmıştı. Materyalist ekoller yanında Eleacılar ve Pisagorcular da materyalizmin egemenliğine rağmen varlıklarını muhafaza ediyorlar-

dı ve bu gerilim Ortaçağa kadar sürdü. Ortaçağda Hıristiyanlığın bin yıl boyunca egemenliği, hiçbir zaman hümanist düşünceleri yok edemedi ve kilise despotizminin negatif neticeleri, bu düşüncelerin Rönesans kimliğiyle tekrar tarih sahnesine çıkarak inisiyatifi ele geçirmesine zemin hazırladı. Yeni çağın hümanist-rasyonalist-bilimsel düşüncesi, kiliseye karşı oluşan tepkiselliğin temelleri üzerinde hayat bulmaktaydı ve bu düşüncenin, din karşıtı bir mahiyet kazanması ise, belirtildiği gibi, Alman dindarlığına dayanan tarihselci bakışın gün yüzüne çıkmasını kamçılamıştı.

İfade edilen bu düşünce, her ne kadar Augustinus ile Hegel'in tarih görüşünü hatırlatsa da, farklıdır. Zira bu düşünce sadece Batı'nın geçmiş deneyiminin değerlendirilmesine dayanmaktadır ve eskatolojik-yasacı bir anlam içermemektedir. İnsanlık tarihi, tarih boyunca insanın ne tanrıdan ne de özgürlüğünden vazgeçmediğini ancak bu ikisi arasında denge kurmaya çalışırken, yani bu karşıtlığı aşmaya çalışırken zikzaklar çizdiğini ve bu gerilimin, onun düşünsel faaliyetini şekillendirdiğini göstermektedir. Ancak hemen ilave etmek gerekir ki, insanlığın bu gelgitleri, temelde tarihin tekerrürü anlamına gelmekle birlikte, tarihsel hadiselerin biriciklik ve tekrar edilemezlik karakterlerinin görmezlikten gelindiği anlamına gelmez. Dolayısıyla bu düşünce, tarihsel olayların biricik oldukları esasıyla birlikte anlaşılmalıdır. Kaldı ki hiçbir tarihî hadise için bir tek neden gösterilemez; her tarihî hadise, ancak sayısı asla saptanamayacak bir çok nedenin kesiştiği noktada meydana gelmektedir. Bunun yanında bir ya da birkaç nedenin daha temel olduğu da kabul edilmelidir.

Tarihî hadisat, insanların ve toplumların tarih bilincinin, o insan ve toplumların dünya görüşleri ve tutuklanmış bulundukları ideolojilerine göre biçimlendiğini göstermektedir. Bu, batıda da böyle olmuştur. Örneğin ilk olarak Yunan Mitolojik çağında, ikinci olarak Hıristiyan Ortaçağında, üçüncü olarak da 19. yüzyılda Alman Tarih Okulu'nda olmak üzere üç dönemde tarihte

tanrının rolüne geniş bir yer ayrılmıştır. Mitolojik çağda tarih, tümüyle tanrıların faaliyet alanı olarak görülürken, Ortaçağda ve Alman Tarih Okulu'nda Dilthey'e kadar tarih, insanın faaliyet alanı diye görülmüş, ancak bu insanî faaliyetin, tanrının yeryüzüne dair planına göre olduğu öne sürülmüştür. Buna göre insan tanrısal kader çerçevesinde ancak kendi rolünü oynayabilmektedir. Seküler ya da din karşıtı düşünceler ise, tarihte tanrının asla bir planının olmadığını, olup bitmekte olan bütün tarihsel hadisatın, insan aklının eseri olduğunu esas almışlardır. Tarihçiler de bir dünya görüşünün, bir ideolojinin mensubu olarak, paradigmalarına uygun bir tarih bilincine, bir tarih görüşüne sahip olmuş ve bu tarih bilinci ve görüşü çerçevesinde bir tarih yazımı gerçekleştirmişlerdir. Buna bir örnek vermek gerekirse Voltaire'in ismi zikredilebilir. Voltaire'in tarih anlayışında iki şey belirgindir; tarihin insana aidiyeti ve tarihsel tenkit düşüncesi. Tarih Felsefesi terimini kullanan ilk kişi olarak Voltaire, olup bitmekte olan her şeyi tanrıya bağlamanın yanlışlığını vurguluyor, tarihin Eski Ahit'e dayanılarak Yahudilerin tarihiyle başlatılamayacağını savunuyordu.[254] Voltaire'in tarihe ilişkin bu görüşlerinin, Aydınlanma ortamındaki din-kilise karşıtlığı ile sıkı irtibatının altını çizmeye gerek yok. İşte bu yüzdendir ki hem tarihe atfedilen anlam, hem de tarih için uygun görülen bir tanım ya da tanımlamaları, bir dünya görüşüne mensup tarihçinin tarihe dair görüşleri ve de gerçekleştirdiği tarih yazımı belirlemekte, yönlendirmektedir. Aydınlanmanın sekülarizmine karşıtlığı esasında temellenen tarihselcilik, önceleri tarihe atfettiği anlam çerçevesinde teolojik öğelere yer verirken, Dilthey'le birlikte bu çerçeveden teolojik öğeleri çıkarmış, tarihin salt insanîliği konusunda Aydınlanmacılarla hemfikir olmuştur. Tarihte tanrının herhangi bir rolünün olmadığı ve tanrı

254 Özlem, 1992, 45-46.

ile izah edilen tarihsel bir olgunun, tarihin konusu olamayacağı ilkece benimsenmiştir.

Yazıyla kayıt altına alınmış tarihin bize sunmuş olduğu imkân ile batı düşünce tarihinde, Yunan doğa filozoflarından beri en temel sorunun "bilgi" sorunu olduğunu bilmekteyiz. Hakikate dair doğru bilgi, bilginin olanakları ve olanaklılığı ve bilgiyi olanaklı kılacak yöntem sorunu, temel olmayı halen de sürdürmektedir. Zira klasik felsefenin diğer temel sorunları olan tanrı, varlık ve ahlâk gibi meseleler, ancak bir bilgi teorisinden sonra ele alınacak meselelerdir. Bilgi sorunsalının önceliği 19. yüzyıl tarih filozofları için de geçerlidir ve "tarihselcilik"i öncelikle bilginin olanakları ve olanaklılığını sorun edinen bir öz eleştirisi olarak görmek gerekir. Tarihselcilik, öncelikle modern çağın tanrısal yetilerle donatılmış süper aklının eleştiriye tâbi tutularak insanîliğine iade edilmesi çabasıdır.

Alman Tarih Okulu ile sürdürülen bu çaba Dilthey'in çalışmalarıyla teorik formülasyonuna kavuşturulmuş, yeni ve özgün bir epistemoloji hüviyeti kazanmıştır. Dilthey'in yeni epistemolojisi, epistemolojide bir devrimdi ve bu epistemoloji zihnin, geniş anlamıyla, aklın çözümlenmesinde temellenmekteydi. Yeniçağın epistemolojisi, "zihni" bilme ediminin a priori ilke ve kategorilerinin haznesi saymakta ve deneyim ile zihin arasındaki ilişkiyi ise tek biçimli ve değişmez bir ilişki olarak görmekteydi. Buna göre duyusal kaynaklı deneyimlerimiz değişse bile zihnin yapısının değişmeyeceğini varsayıyordu. Dilthey yeniçağın zihne dair bu anlayışını yadsıyor ve insan zihninin tarihten ve zamandan bağımsızlığı anlamındaki tekbiçimciliği ve değişmezliği fikrinin yanlışlığını savunuyordu. Dilthey'e göre zihin, tarih içerisinde değişip dönüşen bir şeydir; çünkü o da, J. Locke gibi, zihnin deneyim (yaşamsal tecrübede)den sonra a posteriori oluştuğuna inanıyordu. Zihin, her ne kadar deneyimden sonra a posteriori olarak oluşuyorsa da, bir kez şekillendikten sonra bu sefer zihin, Kant'ın ortaya koyduğu gibi deneyimin içeriğini belirlemeye başlar. Ama deneyimdeki köklü değişmeler de,

o ana kadar deneyim içeriğini belirlemekte olan zihnin yapısını değişmeye uğratır. Böylece deneyim ile deneyimde türevlenen zihin, yine deneyimdeki değişmeler doğrultusunda, birbirlerini karşılıklı olarak değişime uğratır dururlar. Bunun sonucu ise şudur: Zihnin kendisi değişken olduğundan, onun a priorileri de tarih ve zaman içerisinde değişirler. Ne var ki deneyimden türevlenmekte olan zihin, bir kez şekillenip kalıplaştıktan sonra ve deneyim dünyasında önemli değişmeler de olmadığı takdirde, binyıllar boyunca deneyimi önceleyen bir işlev kazanabilmekte ve bu durum zihnin değişmezliği yanılgısına neden olabilmektedir. Bu da zamandışı ve zamanüstü a priorilerin bulunduğu kanısını uyandırmaktadır. Oysa Dilthey'e göre zihnin kendisi değişebildiğinden, zamandışı tarih-üstü a priorilerden, mutlak, ezelî-ebedî hakikatlerden söz etmek abestir.[255]

Zihnin değişkenliğine bağlı olarak a priorilerin de değişken olacakları, yani "göreceli a priori" tezi Dilthey'in temel tezlerinden biridir. "Görecelilik" ve "a priori" terimlerini her ne kadar bir arada düşünmek çelişik gibi görünüyorsa da bu çelişiklik, bilmenin tarihselliği düşüncesi ile giderilebilmektedir. Bilgi faaliyeti, zamanın ve tarihin içinde tarihsel bir şey olarak düşünüldüğünde "göreceli a priori" kavramı anlamlı olmaktadır. A priorilerin göreceli olması "hakikat"ın da göreceli olmasını gerektirir. "Göreceli Hakikat" teriminin kabullenilmesi ise tek hakikat düşüncesini terketmeyi kaçınılmaz hale getirir. Çünkü hakikate dair bilgimiz zihne dayanır; oysa zihnin kendisi tarihseldir.[256]

Dilthey'in bu çözümlemesi, tarihselciliğin dayandığı temel durumundadır ve bu yüzden tarihselcilik, evrensel iddialar ileri süren felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin zihne ilişkin bu çözümlemeyle geçersiz hale geldiklerinin ifadesidir. Ancak insan zihninin yaratıları olarak bu evrenselci sistemler, insan dünyasın-

255 Özlem, 1999, 73-75.
256 Özlem, 1999, 75.

da meydana getirdikleri etki bakımından önemlidirler ve bunları bu bakımdan önemsemek ve incelemek gerekir.[257]

Tarihselci bakışa göre kültürel fenomenlerin stillerini durmadan artıran ve böylece görelileştiren yaratıcı yaşamın bizzat kendisidir ve yaratıcı yaşamı yapan şey ise yaratıcı yönelimler çokluğudur. Yönelimler çokluğuyla yaşam hep bir görelilikler skalası serimler ve bu skalanın en ucunda da sanat yer alır. Din, dil, politika ve ahlâk da görelilik bakımından daha aşağıda değillerdir.[258] İnsan ürünü olan bu şeyler, onları yapanların bildikleri bir yönelim içinde kendilerini zamana bağlı olarak gösterebilirler ve bu zihinsel ürünler, Hegel'de olduğu gibi geçmişi ve geleceğiyle tüm insanlığı açıklayan bir evrensellik iddiası içerebilirler. Ama bu, aynı evrensel söylemi belirli bir zaman ve belirli koşullarda ortaya çıkmış bir dogmatik olmaktan, dolayısıyla tarihsellikten kurtaramaz. Her somut stil ve bu stili dışa vuran dogmatik, zorunlu olarak perspektivistiktir. Bu da, her dogmatiğin kendi perspektifi doğrultusunda "görüsel" olduğu ve ancak bu perspektif doğrultusunda nesnesiyle ilişki kurabildiği anlamına gelir. İşte bu bakımdan kendilerini keşfettiren, genişleten, değiştiren şeyler asla nesnelerin kendileri değildir. Genişleyen ve değişen, bizim nesneler üstüne perspektiflere bağlı olarak geliştirdiğimiz bilme stilleridir. Kendi stilimizi evrensel saydığımız sürece, bizim görüsel dünya tablomuz bizim için biricik olacaktır. İşte yaşama, böyle çok sayıda biricik tablolar üretir ve tarihselcilik, tam da bu olguyla ilgilidir.[259] Tüm değerler, tüm tinsel-düşünsel ve psişik donanım, yalnızca bu görüsellik

257 Rothacker, Erich, Tarihselcilik Sorunu (çev. Doğan Özlem), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, 49; Özlem, 1999, 76.

258 Rothacker, 49-50.

259 Bu nedenle her zaman tarihselcilik ve bilgi arasındaki ilişki sorun teşkil etmeye devam edecektir. Bu bağlamda şu eserlere göz atılabilir: H. A. Veeser, The New Historicism, Routldge, New York, 1989; M. Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relati-

içinde ortaya çıktığından tarihsellik karakteri taşır. Görelilik ise nihaî olarak, insanın eyleyen ve üreten bir varlık olması ile ilgilidir, kaçınılmazdır.[260]

Son olarak tarihselcilikle ilgili şu noktanın da vurgulanması gerekir: Tarihselcilik bakımından bir şeyin tarihsel olması, onun tarihsel koşullara göre şekillendiği, form kazandığı anlamına gelmez. Aksine bir şeyin tarihsel olması, onun tamamen tarihin ürünü bir şey olduğu anlamına gelir. Çünkü belirtildiği gibi, tarih bütünüyle insanın zihnine dayanır ve insanın zihni ise tarihsel olarak oluşur ve tarihin ürünüdür.

Hermenötik ise, Greklerin Mitolojik teolojisine dayanan bir düşünce geleneğine sahiptir. Her şekle girebilen Mitolojik tanrı Hermes'in etkinliğidir. Tanrı Hermes, mesajını Grek dilinde söyler ve bu söylemesi daha çok işaret şeklindedir.[261] Mitolojik tanrı Hermes, tanrıların habercisi, mesajcısı, elçisi olarak tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Bunun için o, tanrısal mesajları dümdüz bir aktarımla değil, ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirerek iletir, yani Hermenötik yapar. Hermes'in etkinliğinin Hermenötik olarak anlamlandırılması, Hermenötik'in anlam alanını belirler. Buna göre Hermenötik, dile getirmek, anlatmak ve bir dilden diğer bir dile çeviri yapmak anlamlarını bir arada ihtiva etmektedir. Gadamer'in ifadesiyle "Hermenötik etkinliği daima bir başka "dünya"ya ait bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanılan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur."[262] Bu başka dünya, Grek Mitolojik teolojisinde tanrıların dünyasıdır. Dolayısıyla hermeneuia "sanat"ı, kutsal sfere ait olamaz, ölümlüye uygun bir dille anlaşılır kılına-

vism, Harper Torchbooks, New York, 1967; R. D'amico, Historicism and Knowledge, Routledge, New York, 1989.

260 Rothacker, 56-60.

261 Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, 9-12.

262 Gadamer, H.G., "Hermenötik" (Doğan Özlem, Hermenötik Üzerine Yazılar'ın içinde), Ankara 1995, 11.

rak açıklanması sanatıdır. Daha sonra Grekler'de Hermenötik, öğretim amaçlı olarak Homeros ve diğer şairlerin eserlerinin ustalıklı şekilde açımlanması sanatı olmuştur.[263]

Yeniçağ'da Hermenötik başlıklı ilk kitabın 1654 yılında Dannhauser tarafından yazılmasından itibaren 1. Teolojik, 2. Filolojik, 3. Hukuksal yönelimli ve 4. Felsefî Hermenötikten söz edilmektedir.[264] Sonraları bu Hermenötiklere sosyolojik Hermenötik de dahil olmuştur.[265] Hermenötik'in Greklerin Homeros yorumlarından, İskenderiyeli filologların kutsal kitap yorumculuğuna ve buradan Ortaçağ'a uzanan gelişim tarihi,[266] onun kökenindeki dinsel kimliği öne çıkarmaktadır. Hermenötik bir açımlama sanatıdır, tanrısal anlamların açıklanmasıyla ilgilidir. Hıristiyanlığın Patristik döneminde, dinin felsefe düzleminde ele alınarak Antik Felsefeye uyumlu olacak filozofik bir yorumunun ortaya çıkarılması çabası Kilise Babalarını Antik Hermenötik'e yöneltmişti. Antik Hermenötik'in merkezinde allegorik yorumlama bulunuyordu ve allegorik yorumlamanın anahtar sözcüğü ise art veya üst anlamı ifade eden Hyponia idi. Allegorik yorumlama ile gerçekleştirilmek istenen, sözel ve sıradan anlamın ardında veya üstünde bulunduğu varsayılan esas anlamı ortaya çıkarmaktı. Augustinus ve Origenes'in Antik Hermenötik'i esas alarak temellendirdikleri teolojik Hermenötik, Kutsal Metinlerdeki literal anlamın ardındaki ya da üstündeki tinsel anlamı ortaya çıkarmayı hedeflemekteydi. Kutsal Kitab bir yorum/tefsir

263 Dilthey, 1999, 91.

264 Gadamer, 1995, 12.

265 Japp, Uwe, "Hermenötik, Filoloji ve Edebiyat, (Hermenötik Üzerine Yazılar içinde) Ankara 1995, 238.

266 Japp, 239. Muhtemelen Hermenötik'in gelişim tarihini olabildiğince orijinal metinleri vererek sergileyen en iyi çalışmalardan biri K. M.Vollmer'in The Hermeneutics Reader, Continuum, New York, 1994 adlı çalışmasıdır. Ayrıca bkz. G. L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and Modern, Yale University Press, 1992.

metodolojisine ihtiyaç duymaktaydı ve Antik Hermenötik bu iş için elverişliydi. Zira Gadamer'in ifadesiyle "Eski Ahitte (Tevrat) kutsal tarih olarak vahyedilmiş olan Yahudi halkının özgül tarihi ile İsa'nın Yeni Ahit'teki (İncil) evrensel vahyi arasında ortaya çıkan uyuşmazlık ve gerilim",[267] çözülmesi gereken bir sorun olarak orta yerde durmaktaydı. Ortaçağın Hermenötik tefsir metodolojisi, vazgeçilmez bir koşul olarak, kutsal metinlerdeki sözcüklerin sadece sözel (literal) bir anlamı olamayacağı düşüncesine dayanıyordu. Kutsal sözcüklerin literal anlamı yanında aynı zamanda pneumatik (tinsel-ruhsal) bir anlamı da ifade ettikleri esas olarak kabul edilmekteydi. Bu pneumatik anlamın da allegorik, moral ve anagogik yönler içerdikleri ve böylece kutsal bir metnin anlamını ortaya çıkarmak için o metnin sözel, allegorik, moral ve anagogik olmak üzere dört yönden ele alınması gerekiyordu. İşte Ortaçağın Hermenötik'i bu dört anlam öğretisine dayanmaktaydı. Katolik camia Kilise Babaları tarafından geliştirilen bu yorum anlayışını esas alırken, Antakya Okulu, allegorik yöntemin yazının anlamını çoğaltmakla hakiki anlamını çarpıttığını savunarak gramatikal-tarihsel temellere dayalı bir yorum anlayışına bağlı kalıyordu.[268]

Hermenötik, reformasyon döneminde reform talepleriyle birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Reformcular, Kilisenin kutsal kitabın yorumlanmasındaki tekelciliğine karşıt olarak, kutsal kitabın kendisine yönelmeyi talep ederlerken Hermenötikle de ilgilendiler doğal olarak. Kilisenin yorum tekelciliğine imkân tanıyan allegori, reformcular tarafından yorum-tefsir metodolojisi olarak işlev gören Hermenötik'ten uzaklaştırılmak isteniyordu. Onlar nesnel, konusuna doğrudan yönelen ve her türlü öznel keyfilikten arınmış bir Hermenötik yorum bilincini geliştiriyorlardı. Ne var ki bu bilince rağmen Yeniçağın Hermenötik

267 Gadamer, 1995, 12.
268 Japp, 240.

anlayışında çağın bilim anlayışına uygun olarak merkezcil motif normatiftir.[269]

Hermenötik tarihinde en önemli dönüşüm Schleiermacher'le gerçekleşmiştir. Hermenötik 19. yüzyıla kadar sadece bir yorumlama etkinliği olarak işlev görmekteydi ve onunla gerçekleştirilmek istenen, metnin dogmatik anlamının ortaya çıkarılmasıydı. Ayrıca Hermenötik, teolojide ve filolojide sadece bir yorum tekniği olarak görülmekteydi. Schleiermacher'le birlikte Hermenötik klasik konuların dışına taşırılarak ve de belirli konularla sınırlı tutulmayarak evrenselleştirilmiştir. Bundan böyle insana ait iki dilsel form olan yazı ve konuşmayla birlikte, dilsel olmayan diğer ifade formları da Hermenötik'in konusu olarak görülmeye başlandılar.[270]

Schleiermacher onu tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözmeye gayret ederek Hermenötik'i evrensel bir anlama ve açımlama öğretisi haline getirmeyi denemiştir. Böylece tarihi boyunca Hermenötikte esas alınan normatif anlam arayışı arka plana itilmiştir. Schleiermacher'e göre "anlama, metnin dehalararasılık temelinde üretken tekrarıdır". Böylece o, bir metafizik kavrayıştan hareketle, yaşamanın tekilleştirici bir ilgi ile alınması gerektiğini savunmuştur. Bununla "dil"in rolü ön plana çıkmış ve yazılı eserlere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılmak istenmiştir. Schleiermacher'in, Hermenötik'i konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, Hermenötik'e yeni bir derinlik kazandırmıştır. Bu arada bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya çıkmış oluyordu. Böylece Hermenötik, sadece teolojinin değil, artık tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemindi.[271]

269 Gadamer, 1995, 13.

270 Japp, 241.

271 Gadamer, 1995, 14-15. Hermenötik ve tarihselcilik arasındaki ilişkilerin ayrıntılı tartışması için bkz. Brice R. Wachterhauser (ed.), Herme-

Dilthey'le Hermenötik, genel-evrensel bir problematikten doğa ve tin bilimleri arasındaki farklılık problematiğine kaydırılarak yeni bir evrilmeye uğradı. Çünkü o, anlama öğretisini, bilim kuramına ve bilim felsefesine ait bir sorun olarak formüle etmiştir. Ve o, metinlerin ve verilerin bilimsel yoldan anlaşılması sorunuyla yoğun bir şekilde ilgilenmekle, evrenselci bir pozisyondan bir ölçüde sıyrılmıştır. Böylelikle daha önce Schleiermacher'in evrenselleştirdiği Hermenötik için yeni bir yön ortaya çıkmış oluyordu: Hermenötik'in bilim kuramına dönüştürülmesi. Hermenötik'in bu iki yönü, günümüze kadar gelen ve günümüzde de izleyicilerini bulan yönlerdir.[272]

Dilthey'in temel çabası, "tarihsel bilinci", bilimin doğruluk iddiasıyla kuramsal olarak bağdaştırmaktı. Ne var ki çabası bunu gerçekleştirmeye yeterli olamadı. Dilthey tüm görelilikle-rin ardında sabit, göreli olmayan bir şey aramış ve dünya görüşleri üzerine derinlikli bir tipler öğretisi geliştirmiştir. Bu öğreti, yaşamın çok yönlüğüne uygun düşmeliydi. Fakat tarihselciliğin bu yoldan aşılması, Gadamer'in deyimiyle üzerinde yeterince düşünülmemiş, dogmatik tasarımlara dayanmak suretiyle gerçekleştirilmek istenmiştir. Bu yüzden Dilthey'in tarihselciliği aşma çabaları, tarihselciliğe tutuklu kalmaktan kurtulamamıştır.[273]

Antik çağların mitolojik-tanrısal mesajlarının açımlanması, yorumlanması ve insan diline tercüme edilmesi sanatı olan Hermenötik, Orta çağlarda dinin Antik felsefe karşısında yoğun bir mücadele verdiği ve böylece felsefeyle karşılaştığı ve yakınlaştığı dönemlerde Antik Kültürden ödünç alınarak Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinin tefsir metodolojisi olmuş-

neutics and Modern Philosophy, State University of New York Press, 1986, 65-187.

272 Japp, 242.

273 Gadamer, 1995, 16.

tu. Schleiermacher'e gelinceye dek bu böyle olmuştu ve kutsal metnin dogmatik anlamının ortaya çıkarılmasının yöntemi işlevini görmüştü. İlk kez Schleiermacher Hermenötik'i kutsal metinler alanının dışına taşırarak her yazılı metin ve anlamın sokulmuş bulunduğu her insanî ifade ve ürünün anlaşılabilmesinin metodolojisi diye tasarlayarak evrenselleştirmişti. Dilthey Hermenötik'i bilimler sorunsalı çerçevesinde ele alarak beşerî-tin bilimlerin, pozitif bilimlerin yöntemine eşdeğer bir yöntem olarak geliştirme çabası içinde olmuştu ve Hermenötik, Dilthey'de de evrensellik boyutunda ele alınmıştı.

Ne var ki bu tarihe kadar Hermenötik evrenselleştirilmiş de olsa bir yöntem olarak görülmüştü. Pozitivizmin etkisinde bir filozof olarak Dilthey, tin bilimlerinin, yöntem sorununu uygun bir yöntem olan Hermenötikle hallettikten sonra pozitif bilimlerin kaydettiği gelişmenin benzeri bir gelişmeyi kaydedeceğini düşünmekteydi. Dolayısıyla buraya kadar Hermenötik, yöntem ve bilim kavramlarının maruz kaldıkları eleştirilerin muhatabı durumundadır ve onların zihni özne-nesne ayırımıyla parçalayarak varoluşsal durumundan uzaklaştırmasıyla maluldür. Bu yüzden Hermenötik'in bir yöntem olarak görülmesinin sakıncalarının farkında olan ve Hermenötik'i varoluşsal boyutta ele alan Heidegger-Gadamer çizgisi, Hermenötik için bir dönüm noktası ve devrim sayılmalıdır. İnsanın varoluşsal pozisyonunun, dünyaya fırlatılmışlığının ve dünyada var olmaklığının yani *Dasein* oluşunun ön plana alınarak hesaba katılması temelinde yükselen Hermenötik'e dair yeni düşünce, Hermenötikten Yeni çağın bilimsel rasyonalizminin naif son kalıntılarını da söküp atacak nitelikte görünmektedir.

b. Varoluşun Tarihselliği: M. Heidegger (1889-1976)

Martin Heidegger, Dilthey'in sonuçta pozitivist bir temelciliği tesis etmekten başka bir sonucu olmayacak olan yöntem arayışına karşılık ontolojik bir Hermenötik geliştirmiştir. Çünkü Dilthey'da doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında görülen ayı-

rım, sonuçta tin bilimleri alanına uygulanan doğa bilimlerine ilşkin yönteminin, onu istenilen kesinlikte veremediği endişesinden kaynaklanıyordu. O halde tin bilimleri alanında doğa bilimlerindekine benzer bir kesinliğe ulaşmanın yolu ona uygun bir yöntemin uygulanmasıyla mümkün olacaktı. Buna mukabil Heideger, "Dilthey'in konumladığı şekilde yaşama-ifade-anlama ilişkisinde ortaya çıkan Hermenötik döngüde "yaşama"nın yerine *Dasein*"i koyarak Hermenötik'in temel pozisyonunu buna göre belirledi. Buradan hareketle de varolanın varlığına ilişkin eski soruyu, "varlığın anlamı"na ilişkin bir soruya dönüştürdü.

Aslında, Heidegger'in en önemli kavramı olan *Dasein*, sadece Dilthey ile olan bu tartışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. *Dasein*, O'nun Aydınlanma döneminde resmedilmiş olan tarih-üstü ve toplum-üstü bir kategori olarak insan kavramına karşı geliştirmiş olduğu anahtar bir terimdir. *Dasein* aslında başkalarının "insan" dediği şeye tekâbül ediyor. Ancak Heidegger, hümanist seleflerinin düştüğü hataya düşerek bütün toplumsallaşma ve zamansallaşma biçimlerinden bağımsız soyut bir insan kategorisinin yanıltıcı olduğu gerçeğinden yola çıkmıştır. Ona göre biz, bu şekilde resmedilmiş bir insanla hiç bir yerde karşılaşmayız. Onun yerine biz insan diye hep gündelik hayatımızın akışı, zamansallığı ve mekansallığı içerisinde[274] sürekli devinen, sürekli oluş halinde varlıklarla karşılaşırız. Heidegger, *Dasein*'ın zamansallığı ve mekansallığı üzerine sayfalarca yazı yazar. Hatta aslında *Being and Time* isimli kitabının büyük bir kısmı *Dasein*'ın zamansallığı ve mekansallığının felsefî çözümlemesiyle doludur. Sözcüğün doğrudan anlamı orada-olmak'tır. Orada-olmak, yani dünyada olmak, yani belli bir zaman ve belli bir mekan içerisinde yer tutmak, o zamanın ve o mekanın kendine özgü dünyevî şartlarıyla boğuşmaktır.

274 Bkz. Martin Heidegger, Being and Time, Almanca'dan çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Harper & Row Yayınevi, New York, 1962.

Yani ete kemiğe bürünmüş olmak, belli bir bedene sahip olmaktır. Heidegger'in *Dasein*'i ifade biçimiyle "insanın dünyanın dışında ifade edilebilecek bir varlığı yoktur. İnsan hep bir dünyada mevcuttur. Dolayısıyla bütün zamansallık ve mekansallıktan münezzeh bir aşkın insan veya insan bilinci ancak birer metafizik tasarımdır. Tüm tasarımlar gibi son kertede öldürücüdür."[275]

Dolayısıyla *Dasein* kavramının kendisi, Heidegger'de, kendine özgü tarihselciliğinin bir merkezi kavramı haline geliyor. Bu arada Heidegger, *Dasein*'in tarihsel tabiatını anlatırken, tarihin değişik kipleri arasında bir ayırım yapar. Bir yandan zamansallık, bir yandan mekansallık, diğer yandan tarihsilik, tarihsellik ve tarihbilimsellik gibi kavramlar arasında ayırımlar yapar. Tarihbilimsellik, tarihi kendimize konu edinmemiz anlamında, "insanın tarihsel dünyayı beşerî bilimlerde inşâ etme tarzlarının imkânlarına"[276] işaret eder. "Tarihbiliminin (historiology) bir bilim olarak varoluşsal yorumu sadece onun *Dasein*'ın tarihselliğinin ontolojik türevini göstermeyi amaçlar." *Dasein*'ın tarihselliğini analiz etmekle Heidegger'in göstermek istediği şey, bu varoluş kipinin "'tarihte durduğu' için 'zamansal' olmadığı, aksine onun tarihsel olarak var olduğu ve ancak bizzat kendi Varlığının temeli içinde zamansal olduğu için var olabildiğidir."[277]

Heidegger'in *Being and Time* isimli kitabı boyunca üzerinde durduğu şeylerden biri de insanın fânî olduğudur. İnsanın fâniliği, onun tarihselliğinin de önemli bir boyutu veya başka türlü bir ifadesidir. Heidegger, *Dasein*'ın anlamasını, tarihselliğini dile getirirken, onun aslında bir yandan da sürekli olarak tarihle malul olduğunu ifade etmeye çalışır. İnsan son kertede Varlığın kendi başına açılımının bir ürünüdür. Ancak bunu

275 Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", İslâmî Araştırmalar, cilt 9, sayı: 1,2,3,4, 88.

276 Heidegger, 1962, 428.

277 Heidegger, 1962, 428.

küçümsememek lazımdır, çünkü Varlığın kendini yansıttığı temel alan da yine insanın kendisidir. Yalnızca insan Varlığın açılıp kapanma seanslarının imkan alanı sayılabilir. Ancak insanın Varlığın kendi içindeki bu hareketlerine açık olmak için hiç bir çaba içinde bulunmaması gerekiyor değildir. İnsanın varlığa açık olması gereklidir. İnsan hep "ölüme doğru bir varlıktır" ve bu varlık biçimini algılayabilen, anlayabilen tek varlık da odur. Çünkü hayvanlar çürürken insan ölür. İnsan kendi ölümünü duyan tek varlıktır ve bütün varoluş şekli hep ölüme doğrudur. Bu da onda bir kaygı hali yaratır. Varoluş (ex-istence) hep "öne (geleceğe) doğru bir adımdır. İnsanın buna açık olması, bunu hatırlaması otantik varoluşun temelidir. "Ölüme-doğru otantik varoluş -yani, zamansallığın fânîliği- *Dasein*'ın tarihselliğinin gizli temelidir."[278]

İnsanın Varlığın tezahürünün tek imkânı olması, Heidegger'in meşhur "dil Varlığın meskenidir" sözünde başka bir ifadesini bulur. Dil, Dasein'ın varoluşunun temelidir. Ancak Heidegger'e göre dilin Varlığın meskeni olması, insanın dile istediği gibi sahip olması anlamına değildir. Dil, bütün devingen ve tarihsel yanıyla, insanın kullanımında veya insanın hakimiyetinde olan bir konu değildir. Bilakis Heidegger'in genel söyleminden anlaşılan o ki, dil özne olarak insanı devre dışı bırakan Varlığın açılımının bir yoludur. Bu durumda dil insanın kullanımında değil, bilakis insan Varlığın meskeni olan dilin kullanımındadır.[279] Hölderlin'in şiiri üzerine yaptığı bir değerlendirmede yaygın kanaatin aksine, dilin insanın kullanımında bir araç olmadığını, tam tersine insan varoluşunun üstün imkânını sergileyen bir olay olduğunu söyler.[280]

278 Heidegger, 1962, 438.

279 Heidegger, Martin, Existence and Being, Almanca'dan İngilizce'ye çev. Werner Brock, Regnery Gateway yayınevi, Washington, 1988, 277.

280 Heidegger, 1988, 276.

Aslında tam da bu nokta Heidegger'in kendisinden önceki Hermenötikçilerle veya fenomenologlarla olan kopuş noktasını gösterir. Şimdiye kadar, Heidegger'in Dilthey'la olan kopuş noktasına vurgu yapılmış olmakla birlikte onun bu kopuşunu asıl temellendirdiği kişi kendi hocası Edmund Husserl'dir. Fenomenolojinin kurucusu olan Husserl'in meşhur projesi, bizi koşullayan ve bizim düşünme biçimlerimizi belirleyen önyargılar, kavramlar ve teorileri "ayraç içine alarak" "şeylerin özüne dönmek" idi. Heidegger bir noktaya kadar, gerçekten de teorilerin, kavramların ve önyargıların bizi koşullandırdığına katılmakla birlikte, bunlardan kurtulma konusunda Husserl'i çok iyimser bulur ve onu da Dilthey'e yaptığı gibi, pozitivist-nesnelci-romantik köklerine gönderir.[281] Ona verdiği cevap tam da yukarıdaki alıntıda gösterdiğimiz gibi, "her şeyi bir yana bırakabilsek bile, dili nereye bırakacağız?" şeklinde özetlenebilir.[282] Bu da dilin bizim kullanımımızda olmadığı yönündeki görüşünün çok iyi bir örneğidir.

Heidegger'in tarihe yönelik ilgisi onun genel olarak Varlığa yönelik ilgisinden bağımsız değildir. O'nun teknikle ilgili olarak geliştirdiği kavram, Varlığın her boyutunun bir teknik olarak nasıl ele alınabildiğini göstermeye çalışır. Bu kavram *vorhanden* (ing. present-at-hand)[283] olup, anlamı "elde mevcut olmak"tır. Bu aynı zamanda tekniğin özünü ortaya çıkaran, insanın temel bir tutumuna işaret eder. İnsan her şeye elde mevcut bir şey olarak baktığında teknik bir bakışla bakmış oluyor ve tabiatı iğdiş eden, onu insanın fütursuz kullanımına ve sömürüsüne açan

281 Gerçekten de Husserl'in felsefeyi "kesin bir bilim olarak" kurma yönündeki isteği, onun pozitivizme itiraz olarak formüle ettiği görüşlerin pozitivizmin toplamına dahil olmasını sağlamıştır. bkz. Husserl, Edmund, Kesin bir Bilim Olarak Felsefe, çev. Tomris Mengüşoğlu, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

282 Aktay, 1996, 87

283 Heideger, 1962, 14, 25, 74, 106.

tavır da budur. Heidegger'in teknolojiyle ilgili meşhur risalesi *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da dile getirdiği biçimiyle bu bakış açısı, aslında insanın gerek tanrılara, gerek tarihe, gerek sanat eserine ve her şeye, "varolan" her şeye yönelebilir. Burada Varlık ile varolan şeyler arasındaki ayırıma da Heidegger'in açacağı geniş bir parantez vardır ve insanın yine bu her şeyi *el-de mevcut* görme hastalığı yüzünden aynı zamanda her şeyi varolan olarak gördüğü için Varlık'ı unuttuğundan bahseder. İnsanın Varlığı unutması onun her şeyi tarihten ve toplumdan dondurulmuş, tekniğin dondurucu statikliğine hapsedip, "elde mevcut" hale getirmesiyle başlar.[284] Varlığı varolanlar düzeyine böylece indirgemiş olur. Bu da Varlığın unutumundan başka bir şey değildir. Açıkçası Varlığın unutumu, insanın Varlığın açılıp-kapanan ve Dilthey'ın "yaşama" dediği şeyin dinamizmini ve hayatîliğini hissettiren boyutunu görememek, Varlığı donuk varolanlar düzeyine indirgemektir.[285] Kuşkusuz bu ifadelerde Heidegger'in mistik bir üslup ve jargon kullandığı söylenebilir, ki bu yanlış sayılmaz. Onun Varlık felsefesi büyük ölçüde insanın varlığa karşı, varlığı bilme işlemine karşı mistik veya dinî terimlerle bir "gaflet" mesabesine indirilmiş olmaktan muzdariptir. Tarihi "elde mevcut" kılacak şekilde bilmeyi de sanatı bilmeyi de insan onlardan gelmesi gereken asıl mesaja karşı kendini "kapamak" terimleriyle ifade edilir. Heidegger'in *vorhanden* olarak başlattığı ve "Varlığın unutumu" (gaflet) olarak sürdürdüğü mefhumlar, tarihe, hatta ilahiyata yönelik bakış açısı için de önemli îmâlar barındırmaktadır. Biz ilahiyat bilgisini[286] veya tarihi sürekli elimizin altında, istediğimiz anda ulaşabileceğimiz bilgiler cümle-

284 Heidegger, Martin, Tekniğe İlişkin Soruşturma, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, 43 vd.

285 Heidegger, Martin, Metafizik Nedir? çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.

286 Macquairre, John, Heidegger ve Tanrı Kavramı, çev. Mustafa Özel, Dergah, 1992, sayı 33.

sinden gördükçe, onlardan bize Varlığın açabileceği "dersler"den ziyade, bizim kendi "gafletimiz" tarafından belirlenmiş bir bilginin oluşumuna hapsoluruz.[287] Bu da aslında Varlığının bize kapanışından başka bir şey değildir.*

Kuşkusuz, Heidegger'in Dilthey'le olan münasebeti de bu çerçevede biraz daha vurgulanmayı hak edecek niteliktedir. Heidegger'in süregiden bir oluş, dünyada olma olarak varoluş kavramı, yani Dasein, büyük ölçüde Dilthey'in yukarıda özetlediğimiz yaşam tasavvuruna çok şey borçludur.[288] *Dasein* kendini anlar; yani o "kendi varoluşu içinde olma"yı anlar. Kendini anlayan *Dasein* böylece ön-ontolojik (vorontologisch) olarak diğer varolanların varlığını da anlar."[289] Bununla birlikte, Heidegger'in yeni felsefî katkısı teolojide olumlu yönde bir etki meydana getirdiği gibi, Dilthey Okulu'ndaki görelilikçi-tipolojik donuklaştırma ve katılaştırmanın giderilmesine yol açmıştır.[290]

Heidegger, Dilthey'in beşerî bilimler yöntemini epistemolojik düzeyde meşrûlaştırabilmek için tinsel varoluşu doğal varoluştan, açıklamayı anlamadan ayırma teşebbüsünü eleştirir. Çünkü ona göre anlama, insan *Dasein* 'ının dünya-içindeki-varlık olarak gerçekleştirmiş olduğu ilksel başarıdır. *Dasein* 'ın varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından itibaren vardır ve doğa bilimlerindeki bilgi türü de anlamanın bir alt türünden başka bir şey değildir. Heidegger'in tüm geleneksel metafiziklerin ötesine geçen bu yeni perspektifiyle birlikte anlama,

287 Aktay, 1996, 90-91
* Heidegger'in bu bakışı, tarihin karşısında kendilerini son derece nesnel ve kudretli bir özne konumunda vehmeden İslâm tarihselcileri için de önemli imalar içeriyor.

288 Guignon, Charles, "History and Commitment in the Early Heidegger", Heidegger: A Critical Reader'ın içinde, der. Hubert Dreyfus ve Harrison Hall, Basil Blacwell, Oxford, 1992, 132.

289 Japp, 244.

290 Gadamer, 1995, 18.

böylelikle yukarıda geçtiği gibi, ontolojik bir nitelik kazanmıştır. Heidegger'e göre insan bilgisi, onun ön-anlama dediği şeyden başlamakta ve hep onun içerisinde hareket etmektedir. Ön-anlama, henüz dizgesel bir şekilde düşünmeye başlamadan önce, dünyayla aramızdaki pratik bağlanmışlıktan ötürü, örtük ortak varsayımların bütünüdür. Ön-anlamanın içerisindeki devinimde ortaya çıkan anlamadır ki, insan bu anlamanın içerisinde kendini ileriye doğru tasarlayarak ve varlığın yeni olanaklarını anlayıp gerçekleştirerek yaşayan, daima kendisinden ileriye atılmış bir varlıktır.[291]

Sonuç olarak, Heidegger, tarihselliğin insan *Dasein*'ının varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek, Hermenötik alanında yepyeni bir belirleme yapmıştır. O'na göre, yukarıda değinildiği gibi *Dasein*, tarihselliği sayesinde geçmişi canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutma sürecini yaşamaktadır. *Dasein* geleceğe doğru atılmıştır ve bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Bu nedenle *Dasein* 'ın bu özelliklerini hesaba katmayan bir anlama tasarımı, eksik olmak durumundadır. Çünkü anlama, dünya-içinde-varlık olarak *Dasein* 'ın varlığının temel bir biçimidir. Heidegger'e göre *Dasein*, tarihselliğin yanı sıra gelenek (dil) tarafından da kurulmaktadır. Çünkü dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, insan yaşamının devindiği boyut ve dünyayı oluşturan öğedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri, kendine ait bir varlığı vardır.[292]

c. Ontolojik Tarihsellik: H.-G. Gadamer (1900-2002)

Hermenötik'in bir yöntem konusu değil de ontolojik bir konu olduğu Heidegger'in öğrencisi ve izleyicisi G. Gadamer'de

291 Göka-Topçuoğlu-Aktay, 1996, 41-42.

292 Göka-Topçuoğlu-Aktay, 1996, 42-43; Heidegger, 1962, 208 vd.

daha rafine bir düzeye ulaşır. Gadamer'e göre, daha önceki Hermenötik teorisyenleri değerli çalışmalarına karşın iddialarının evrenselliğinin ayırdına varamamışlardır. Daha önce eski metinlerin kapalı, birbirinden kopuk ya da karanlık pasajların yorumunun yöntemi olarak görülen ve farklı tekniklerin toplamından ibaret olan Hermenötik, Schleiermacher tarafından Hermenötik yorumlara bir nesnellik kazandırılmak amacıyla daha düzenli bir prosedüre dönüştürülmüştür. Dilthey ise tin bilimlerinde anlamanın öznel sınırlarını aşmak için Hermenötik'i yöntemli bir prosedür olarak geliştirmiştir. Gadamer'e göre bu yüzden Dilthey, yöntem dogmatizminin çok yakınında bir yerde durmaktadır. Çünkü o, anlamanın öznel kutbunu tasdik etmenin bütün içerimlerinin farkında değildir. Bu nedenle olmalı ki nesnel hakikati ortaya çıkarmaya muktedir güvenilir bir araç olarak geleneksel yöntem modeline bağlı kalmıştır. Halbuki anlamanın öznel ve tarihsel temeli, bu şekilde bertaraf edilmesi veya aşılması gereken bir şey değildir. Anlama her zaman bir nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak bir özneye de ilişkindir. Çünkü bu tür bir bilgide, bilenin kendi varlığının gündeme gelmesi kaçınılmazdır.[293]

Gadamer, Hermenötik'i ne bir bilim[294] ne de bir yöntem olarak görür. OBunun yerine o, Hermenötik'i kesintisiz dinlemeye dayalı bir diyalog olarak görmektedir. Hakikate bilimsel yöntemle değil, Hermenötik çabayla ulaşılabileceği kanaatinde olan Gadamer, Heidegger'i izleyerek bir metnin anlaşılması için gerekli olan şeyin, insanların görüşlerinin ve konuşmalarının anlaşılması için de geçerli olduğu düşüncesindedir. Dilthey'de olduğu gibi beşerî hakikatin uygun bir yöntembilimle elde edileceğini sananları romantik Hermenötikçiler olarak adlandırırken, daima bir anlamın ufkuna batmış olduğumuzdan ve tüm

293 West, 151.
294 Gadamer, 1995, 151.

amaçlarımız önyargılar ve peşin hükümler taşıdığından yani her anlamanın, önyargılarımız ve beklentilerimizce yönlendirildiğinden hareketle can alıcı noktanın, meşrû önyargılarla meşrû olmayan önyargıların ya da kör olanlarla aydınlatıcı olanların hangileri olduğunun nasıl ayırdedileceği sorunu olduğu belirlemesini yapmaktadır. Bu yüzden de önyargıların ayraç içine alınmasını önerir. Ona göre doğruya yönelik bir araştırmada, öteki ile, onu incelerken önyargılarımızı sınama ve riske etme konusundaki niyetimiz, diyalog içerisinde olurlar. Dolayısıyla başkasını anlama bir yöntemle değil, bir ufuklar kaynaşması ile olur. İçerisine gömülmüş olduğumuz önyargılarımızı yöntemle değil, başkalarıyla açık bir diyalog içerisinde olmakla ıslah edebiliriz. Doğruya da ancak diyalogla yaklaşabiliriz. Çünkü anlama, ancak kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmakla mümkündür. Önyargılarımızın engellerini aşarak başkasının ve bir metnin gerçeğine ulaşabilmek, ancak bu yolla olabilir.[295]

İnsanın Dasein oluşunun bilinmesi, insanın kendi üzerinde işleyen tarihsel etkiler karşısında kendini bir "özne" olarak hissetmemesini, kendi üzerinde işleyen bir mukadderatın var olduğunu sürekli hatırlatmasını sağlar. Tabiri caizse insanın bir şeylere müdahale etmeden önce durup dinlemesi, varlığın sesine kulak vermesi, kendi üzerinde neler olup bittiği üzerinde düşünmesini gerektirir. Çünkü dünyayı değiştirirken kendisi değişiyor ve en önemlisi dünyayı değiştirebildiğini zannettiren bir vehme kapıldıkça, varlığın sesine sağır kesilmiş oluyor. *Dasein* kavramı aracılığıyla Heidegger'in -kendi deyimiyle- felsefelemesi, onun fânîliğini hatırlattıkça, tarih denilen emrimize âmâde bir alanın var olmadığı, onu ya vehimlerimizle bizim yarattığımızı veya zaten varlığın bir açılımı olarak onun cenderesinde bulunduğumuzu öğretir. Her durumda, bize düşen bir in-

295 Göka-Topçuoğlu-Aktay, 1996, 53-54.

san olarak kendi mütevazi sınırlarımız içinde "kulak kesilmek ve dinlemek"tir.

Esasen Gadamer'in "felsefî Hermenötik"[296] olarak özetlenen daha genel çerçevesi, Heidegger'in başlatmış olduğu ve Batılı metafiziğe, romantik ve metodik tarihselciliğe karşı bir başkaldırı olarak nitelenen çabalarının bir devamı niteliğindedir. Gadamer'i Heidegger'in bir öğrencisi olmaktan ayrı olarak onun en önemli temsilcisi hatta onun halefi olarak niteleyenler vardır. Aralarındaki en önemli fark, aynı zamanda onların kendine özgü ilişkilerinin en önemli özelliği, Heidegger'in çok dağınık görülmesi, buna mukabil Gadamer'in çok derli toplu bir felsefe ortaya koyması olmuştur. Bunun sebebi Heidegger'in içine girdiği "felsefeleme" tarzı dolayısıyla, merkezî kavramlar kurup onlar üzerinden bir doktrin oluşturmaktan ısrarla kaçınması olmuştur. Aslında Heidegger bu yolla, eleştirdiği romantik veya pozitivist bilim adamlarının konumuna düşmeye karşı bir tedbir refleksiyle hareket etmiştir. Felsefede dört başı mamur kavramlar ve teoriler kurmanın yine hayatı boyunca eleştirdiği insanlarla kendisini aynı çizgiye getireceği "endişe"siyle ömrünün sonlarına doğru yazıları iyice felsefî doktrin tarzından şiirimsi bir tarza doğru bir evrim geçirmiştir. Gadamer ise, hocasında ilk bakışta farkedilen bu dağınıklığa rağmen, çok derli toplu bir felsefe ortaya koymuştur. Bu farkı bazıları tabiatı itibariyle "köylü" olan Heidegger'in Gadamer tarafından "şehirlileştirilmesi" şeklinde anlamlandırmışlardır. *Truth and Method* isimli kitabının ikinci baskıya önsözünde Heidegger'in "Dasein'ın zamansal analizinin, anlamanın öznenin sadece muhtemel değişik davranışlarından bir tanesi olmadığı(nı), aksine Dasein'in kendisinin varlık tarzı olduğunu ikna edici bir biçimde göstermiş olduğunu"[297] söyler. *Truht and Method*'un içinde geçen her yerde de Hermenö-

296 Gadamer, Hans-Georg, Philosophical Hermeneutics, Almanca'dan der. ve çev. David E. Ling, University of California Press, Cambridge, 1976.

297 Gadamer, Hans-Georg, Truhth and Method, Second Revised Edition,

tik, bu anlama gelmektedir. "O *Dasein*'in temel hareket-içinde-varlığını belirtir ki, bu da onun fânîliğini ve tarihselliğini oluşturmakta ve bu yüzden onun dünya tecrübesinin bütününü kuşatmaktadır. Anlama hareketini kapsayıcı ve evrensel kılan herhangi bir kapris veya tekil bir yan değil, aksine bu şeyin tabiatının kendisidir."[298]

Bu bağlamda Gadamer'in çıkış noktası Heidegger'in "varlığın ufku" kavramı ve bu ufkun da zaman olduğu düşüncesidir. Bu çıkış noktasıyla Husserl'in aşkın (transcendental) felsefesinin ontolojik temelsizliğinden kaçınmaya çalışır. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi Husserl, özneyi dünyada hiç bir yeri bulunmayan nesnel ve aşkın bir seyirci gibi bu dünyanın üstüne çıkarıyordu.[299]

Gadamer'in kendini Heidegger'e isnad etiği yerde yine Heidegger'in Dilthey ve Husserl'in her ikisinden kopma noktalarını yorumlayış biçimi önemli bir yer tutar. Yukarda da belirttiğimiz gibi Husserl, "şeylerin özüne" dönebilecek kadar tarihten etkilenmeyen "aşkın" bir özne tasarlamıştı ve bu da Heidegger tarafından oldukça romantik ve Kartezyen bir ideal olarak bulunmuştu. Gadamer ise Dilthey ve Husserl'i uzun uzun karşılaştırdığı paragrafların sonunda her ikisinin başvurduğu "yaşam"[300] kavramının "spekülatif anlamının her ikisinde gelişmemiş kaldığı"nı[301] söyler. "Dilthey, metafizik düşünceye karşı hayatın bakış açısının beraberliğini sadece polemik olarak boz-

Almancadan çe. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Crossroad Yayınevi, New York, 1991, xxx.

298 Gadamer, 1991, xxx.

299 Gadamer, 1991, 246 vd.

300 Dilthey'in yaşam felsefesi için bkz. bu bölümün Dilthey kısmı. Edmund Husserl'in ise "yaşam-dünyaları" tabiri, her insanın biyografik farkını, kendi zihninde tasarlayışına dikkat çekmek üzere geliştirdiği akraba bir kavramdır. bkz. Gadamer, 1991, 242-254

301 Gadamer, 1991, 250-51.

maya çalışırken, Husserl'in bu kavram ile genel olarak metafizik gelenek ve özel olarak da spekülatif idealizm arasındaki bağlantı hakkında mutlak olarak hiç bir fikri yoktur."[302]

Esasen Tarihselciliğin Dilthey'de doruk noktasına ulaştığı kabul edilebilir. Çünkü Dilthey, 18. Yüzyılın bilim idealine bağlı bir filozof olarak, tarihselciliği küllî bir felsefeye dönüştürmek istemiştir. Daha önce anlatıldığı gibi, O da tıpkı doğa bilimcilerin doğa bilim alanında yaptıklarını yapmak istemiş, onların iddialarının aynısını insanî bilimler alanında ileri sürmüştür. İnsan zihninin ürünü bütün şeylerin uygun bir epistemoloji ile deşifre edilebileceği temel tezinden hareket eden Dilthey, bunun için ilk iş olarak tin bilimlerinin doğa bilimlerden farklılığının sınırlarını belirlemeye çalışmış, tin bilimlerini temellendirmeye girişmişti. Tin bilimlerini tarihsellik temeline oturtan Dilthey, bu bilimlerin kendilerine özgü bir metodolojiye ihtiyaç duyduğunun altını çizerek, doğa bilimlerinkinden farklı bir epistemoloji geliştirmişti. Dilthey'in telosu, tin bilimlerinin bağımsızlığını sağladıktan sonra, tin bilimlerinde doğa bilimlerdekine eşdeğer bir nesnelliğe ulaşmaktı. O Vico'nun "zihnin, zihnin ürettiği şeyleri anlayabileceği" ilkesinden hareket etmekteydi. "Zihnin kişisel olmayan dünyasını meydana çıkarmak için, zihinlerimizin nasıl işlediğine ilişkin dolayımsız farkındalığımızı anahtar olarak kullanan" Dilthey'e göre biz, fizikî olayların tersine, insan varlıklarını anlama teşebbüslerimizde, kendi zihinlerimizin nasıl işlediğini önceden biliyor olmak gibi bir avantaja sahibiz.[303] İşte bu temel gerçek, tin bilimleri alanında, doğa bilimlerininkine eşit bir nesnellik ve kesinliğin zeminini oluşturmaktadır. Bundan da öte, Dilthey'e göre tin bilimleri, doğa bilimleri karşısında bir önceliğe sahiptirler. Çünkü:

"Onların konusu bize duyusal yolla dıştan verili fenomen-

302 Gadamer, 1991, 251.
303 West, 119.

ler, bir dış etkinin bilinçte uyandırdığı tepki değildir; tersine doğrudan doğruya iç gerçekliğin bizzat kendisidir ve muhakkak ki bu (iç gerçeklik), içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır."[304]

Dolayısıyla geriye, çeşitliliği ve sınırsızlığına rağmen bütün insanî faaliyetin kaynağı olan zihnin haritasını çıkaracak, onu oluşturan tarihsellikleri tesbit edecek, zihnin ürünü bütün şeyleri bir metin olarak ele alıp onu deşifre edecek bir epistemoloji geliştirmek kalıyor. İşte, Dilthey'in hayatı boyunca bıkıp usanmadan kendisiyle yatıp kalktığı sorun, böyle bir epistemolojiyi kurarak insanlığın hizmetine sunmaktır.

Ne var ki bu tablo, Dilthey'i, kendisine karşı savaştığı bilimci anlayışın safından bir yere ayrılmadığını göstermekteydi. O, bu tabloda, aydınlanmacı bilim idealine ve özne-nesne ayırımına ve yabancılığına dayanan kartezyanizme sıkıca bağlı bir şekilde seyredilmekteydi. Aslında Alman Tarih Okulu'nun ve Alman Romantizminin açtığı yolun sonu, varoluşsal bir kavrayışa gelip dayanmalıydı; ancak Dilthey bu yolun ucunu bilimciliğe doğru çevirmişti. Onun bilimciliği ve gizli kartezyanizmi, kendisini, kendisinin de sıkça üzerinde durduğu gibi biricik, tekrarlanamaz ve sınırsız çeşitliliğiyle tarihsel hadiselerin oluşturduğu tarihselliklerin ürünü zihnin haritasının deşifre edilebileceği ve tarihsel zihnin faaliyetinin bilimsel tarzda bir metodolojiyle anlaşılabileceği düşüncesine götürmüştür. Onun tipolojisi de işte bu bilimci kavrayışın damgasını taşımaktadır.

Dilthey sisteminin gözbebeğindeki bu çelişki, daha önce değinildiği gibi çok gecikmeden sorgulamaya konu olmuştu. Husserl ile başlayıp Heidegger ve Gadamer'le devam eden varoluşsalcı kavrayış, Dilthey'in sistemini esastan sorgulamaktadır. Özellikle Heidegger'ın felsefî temellerinden yola çıkarak Dilthey'i

304 Dilthey, 1999, 85.

sorgulayan Gadamer'in bu meyandaki eleştirileri dikkat çekicidir. Tarihsel ilişkilerin yorumunda sonu gelmez çeşitliliği kabul eden Dilthey için, nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı?" sorusunu sorarak Dilthey'deki çelişkiye dikkat çeken Gadamer, sorgulamasını şöyle sürdürmektedir:

"Sorgulamaların amacı tam da, tarih -tarafından- koşullandırılmış olanın bilimsel bilgisini nesnel bilim olarak meşrûlaştırmaktı. Kendi merkezinden fışkıran bir birlik olarak "kurulan" bir yapı fikrinin ona çok yardımı dokundu. Dilthey'in şeması çok esnek bir şemaydı: Sonsuz derecede karmaşık tarihsel ilişkilerin bilgisi artık kavranabilir hale geliyor, hatta evrensel tarihsel bilgiyi içerecek bir kapsayıcılık kazanıyordu. Bu yapısal ilişkinin kendi merkezi yoluyla anlaşılabilir hale gelebilmesi düşüncesi, hem eski Hermenötik ilkeye uygundu, hem de aynı zamanda tarihsel düşüncenin gerekli koşullarını karşılıyordu. Bu koşullara göre her tarihsel "moment" kendi içinde anlaşılmalıydı ve kendisine göre dışsal bir bugünün ölçütlerine vurulmamalıydı. Ne var ki bu şemanın uygulanması, tarihçinin, kendini kendi tarihsel durumundan koparabileceğini varsayar. Nitekim, bir "tarih duygusuna" sahip olduğunu söylemek, aslında kişinin içinde yaşadığı çağın önyargılarının etkilerinden sıyrılmış olduğunu iddia etmek değil midir? Dilthey dünyaya gerçekten tarihsel bir bakış açısı kurmayı başardığına inanmıştı; ama tarihsel sorgulamalarının gerekçelendirebildiği tek şey aslında Ranke'nin görkemli ve epik "kendini hiçlemesi"nden başka bir şey değildi.[305]

Gadamer, Dilthey'in "bilimsel kesinliğe, hayatın kalbinde hüküm süren kesinliğin gerçekleşmesi olarak baktığını" söyler. O, kendini çağdaş bilimlere adadığı kadar, soyundan geldiği gelenekle çağdaş yaşamın dizginlerini serbest bıraktığı ta-

305 Gadamer, H.G., "Tarih Bilinci Sorunu, Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım içinde, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, 89.

ci denilen şey, kendi tarihselliğinin totalitesini, aşılması gereken basit bir önyargı olarak nitelemekle, kendini kandırmış olmuyor mu? "Varsayımsız Bilim" *(Vorurteilslose Wissenschaft)* anlayışının ta kendisi de, farkında olmadan, geçmişi bize, yaşayan bir gelenek olarak sunan naif algılayıcı ve sorgulayıcı tutumun hatasını paylaşmıyor mu? Bu anlayışın gelenekten ödünç aldığı araştırma nesnelerinin anlamının tümüyle bir gelenek tarafından biçimlendirildiğini teslim etmemiz gerekiyor mu?"[310]

Bu can alıcı soruları sorduktan sonra da sonuç olarak O, tarihsel bir Hermenötik'i geliştirmek için işe, gelenekle tarihsel araştırma ve tarihle tarihsel bilgi arasındaki soyut karşıtlığı ortadan kaldırmakla başlamak ve geleneğin tarihsel tutum içinde oynadığı rolü görmek ve bunun Hermenötik üretkenliğini irdelemek gerektiğini öngörmektedir.[311]

Gadamer bütün ile parçalar arasında dairesel bir ilişkinin söz konusu olduğunu savunur; bütünün anlamı, parçalar yoluyla anlaşılır, ama parçalar da aydınlatıcı işlevlerini bütünün ışığı altında görürler. Bir yazıda ulaşılmayı bekleyen anlamın gerçek bütünlüğü, kavrayışımız genişledikçe ve iç içe daireler biçiminde yenilendikçe ortaya çıkmaya başlar. Global ve son anlamın mükemmel iç tutarlılığı, tam anlamanın ölçütüdür. Tutarlılık yoksa anlamanın eksik olduğu söylenebilir. Ona göre Schleiermacher ve romantiklerin yaptığı gibi, anlamanın öznel etmenlerine bakmak hiç de ikna edici değildir. Çünkü bir metni anladığımız zaman kendimizi başkasının yerine koymayız ve zihinsel faaliyetine nüfuz etmeyi denemeyiz; buna karşın yalnızca bize aktarılan şeyin anlamını, önemini ve amacını kavramaya çalışırız. Bir adımda kendimizi metnin, zaten hemen anlaşılabilir olan amacının boyutunda buluruz ve yazarın öznelliğine bakmaya gerek duymayız. Hermenötik soruşturmanın amacı,

310 Gadamer, 1990, 98.
311 Gadamer, 1990, 97-98.

metinleri ve sözleri anlamadır, onların sandığı gibi ruhların esrarlı iletişimini değil. Çünkü anlama, ortak amaca katılmadır.[312]

Gadamer, Hermenötik dairenin öznel boyutu gibi nesnel boyutunu da Schleiermacher'den farklı görmektedir. Çünkü ona göre asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendiren şey, gelenekte paylaştığımız şeydir. Dolayısıyla bu daire, öznel yönden olduğu gibi nesnel yönden de, salt biçimsel bir nitelik taşımaz. Tersine, metin ile onu anlayacak olan arasında kurulan uzam içinde hükmünü yürütür. Yorumcunun amacı, kendini metin ile metnin içerdiği şeyler arasında bir "aracı" haline getirmektir. Ona göre bu nedenle Hermenötik'in amacı, hep metnin otantik niyetini, iç uyumunu kurmaya ve savlarındaki boşlukları gidermeye çalışmaktır. Bir metnin anlamına sadık bir anlamanın, basit ve muğlak bir arzu ya da iyi ve hayırlı niyetler sorunu olmadığı, Heidegger'in yorumcu anlamanın "ilk, son ve sürekli görevi" dediği programa uygun olması gerektiği açıktır.[313]

Gadamer'e göre yorumcunun metinde karşısına çıkan şeyi anlaması, yorumcu okuma süreci içinde giderek düzeltilecek bir ön-projenin işlemesinden başka bir şey değildir. O, yorumcu ile metin arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

"Başlangıçta daha birinci projenin revizyonu ortada yokken, yeni bir anlama temel oluşturacak hiçbir şey yoktur; ama aynı zamanda, çatışan projelerin her biri kendilerini asıl bütünsel anlam olarak kabul ettirmek çabası içindedirler ta ki "birinci" yorum düzeltilsin ve bunun ilk kavramlarının yerine daha yeterli kavramlar konulsun. İşte Heidegger ön-yorumların bu git-gellerini, yani bir projenin biçimlenme sürecini oluşturan anlama olayını anlatmaya çalışır. Bu yolu izleyen kişi her zaman için kendi kaba taslaklarının etkisi altında kalma riskine girer;

312 Gadamer, 1990, 99-100.
313 Gadamer, 1990, 100.

bulmaya hazırladığı ya da bulmayı beklediği anlam, "nesne"nin kendisinin gerçekten ne olduğuna uymayabilir. Bu nedenle, anlamanın değişmez uğraşı, otantik ve nesnesiyle orantılı projelerin geliştirilmesidir. Başka bir deyişle, anlama, ödülünü nesnesinin doğrulamasıyla alan cüretli bir girişimdir. Burada nesnellik olarak terimlendirebileceğimiz şey ise, geliştirilme sürecinin ta kendisi içinde gerçekleşen bir beklentinin doğrulanmasından başka bir şey değildir."[314]

Bu noktada Gadamer bir anlam beklentisinin keyfî ya da eksik olup olmadığını değerlendirebilmek için, onu, kendi boşunalığını gösterebilecek tek şeyle karşılaştırmaktan başka çaremiz olmadığını söyler. O duruma her metinsel yorumun ilk adımının, yorumcunun, kendini içinde bulduğu "Hermenötik" durumdan kaynaklanan ön yargıları gözden geçirmesi, bunları meşrûlaştırması, yani kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulaması olduğunu söyler. İlk bakışta son derece zor gelen bu uğraş konusunda Gadamer, bize bu uğraşın zaten hiç de kolay olmadığı konusunda yeterli uyarıları yapmış olan Heidegger'in uyarısını hatırlatır: "Artık Heidegger'in betimlediği anlamda Hermenötik uğraşın neden basit bir yöntem önerisinden ibaret olmadığını anlayabiliriz. Gerçek anlamanın amacı, bir metni okurken, onu anlamak isterken, hep beklediğimiz, onun bizi bir şey hakkında bilgilendireceğidir" tespitini ortaya koyan Gadamer şöyle devam eder:

"Gerçek bir Hermenötik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir "yansızlık"la kazanılamaz; kendimizi "ayraçlar içine almamız" ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermenötik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların

314· Gadamer, 1990, 101.

aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değişik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelerimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz."[315]

Sonuç olarak bilincin kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini hesaba katmasının şart olduğunu bu "arıtma" olmadıkça, tarih bilinci sayesinde kazanabileceğimiz aydınlığın, loş ve verimsiz kalacağını böylelikle, tarihsel olarak "başka olay hakkındaki bilgimizin, basit bir indirgemeden öteye gidemeyeceğini savunur."[316]

"Tarih Bilinci Sorunu" makalesinin bir çok yerinde, klasik Hermenötik teorinin temel eksikliklerine sıkça atıfta bulunan Gadamer, Heidegger-öncesi teorilerin, kendilerini bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamış oldukları tespitini yapar. Ona göre bu teoriler, Hermenötik daireyi, öznel bir bakış açısından, bütünün anlamının "kestirilmesi" ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Bu durumda geriye "bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlenmelerine baka baka, sonunda dairesel hareket mükemmel bir anlayışa varıp ömrünü" tamamlamak kalıyordu. Gadamer'e göre böyle bir Hermenötik anlama anlayışı, metinlerde saklı duran gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri "ihlal" etme eğilimindedir. Buna itiraz eden Heidegger ise, yorum dairesini anlatırken, bir metni anlama sürecinin hiçbir zaman önanlamanın beklentisel güdülerinden etkilenmemezlik edemeyeceğini şiddetle vurgular.[317]

Gadamer tarih ve anlama ile bunlara ilişkin sorunlara dair bu saptamaları yaptıktan sonra "gelenek", "önyargı", "zamansal

315 Gadamer, 1990, 102.
316 Gadamer, 1990, 103.
317 Gadamer, 1990, 103.

uzaklık" ve "nesne"nin Hermenötikteki konum ve fonksiyonlarını daha rafine düzeye ulaştırmaya çalışarak Hermenötikle ilgili çerçevesini özetle şöyle serimler:

"Hermenötik'in hareket noktası, anlamanın hem bir gelenekte ifadesini bulan 'nesnenin kendisi'ne, hem de o nesnenin bize içinden hitap edebileceği bir geleneğe ilişkin olduğu gerçeğidir. Öte yandan Hermenötik anlamayı başarabilen herkes şunu bilmelidir ki, 'nesne'lerle olan ilişkimiz çok da 'olağan', sorunsuz ve basit değildir. Zaten Hermenötik'i tam da geleneğin bize iletiği mesajın 'aşina' ve 'yabancı' karakteri arasındaki gerilim üstüne bina etmekteyiz. Ama bu gerginlik, Schleiermacher'ın durumunda olduğu gibi, psikolojik bir gerginlik değildir. Tersine, Hermenötik tarihselliğin 'anlamı' ve 'yapı'sıdır. Bir ruh hali değil, Hermenötik soruşturmanın nesnesi olan geleneğin aktardığı 'şey'in ta kendisidir. Tarihsel mesajların hem 'aşina' hem de 'yabancı' karakteriyle olan ilişkisi nedeniyledir ki, Hermenötik, merkezî bir konumdadır. Yorumcu bir geleneğe aidiyeti ile soruşturmasının teması olan uzaklığı arasında parçalanmış durumdadır.

Bu Hermenötik konumun, şimdiye kadar üzerinde pek durulmamış olan "zamansal uzaklık" sorunu ve bunun anlama açısından anlamı sorununa dikkatimizi çekmeye yarayabileceğini ifade eden Gadamer zamansal uzaklığın, aslında geçmişin gelişini destekleyen bu bugünün köklerini barındıran bir zemin olduğuna işaret eder. Çünkü zamansal uzaklık tarihselciliğin safdil önyargısının aksine olarak köprüyle bağlanarak ya da zamandan soyutlanarak aşılacak bir uzaklık anlamı taşıyan bir mesafe değildir. Geçmişte, insanın kendini geçmişteki bir çağın bakış açısına yerleştirdiği ve o çağa özgü kavramlar ve sembollerle düşünmeye çabaladığı takdirde tarihsel nesnelliğin sağlam toprağına ulaşabileceğine inanılmış olması zamansal uzaklığı anlama yolunda bir sorun olarak ortaya çıkarmıştır. Oysa "zamansal uzaklık"ı bir sorun olarak görmek yerine, anlama için olumlu ve üretken olanaklar sağlayan bir kaynak olarak görmek gerekir.

Bu bakımdan zamansal uzaklık kapatılacak bir mesafe değil, giderek bir gelenek oluşturabilecek öğelerin yaşayan sürekliliğidir. O gelenek ise, bir karanlık örüntü değil, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şey yanında bize aktarılan her şeyi de aydınlatan bir ışıktır. Zamansal uzaklığın sürekli bir evrenselleşme hareketi içerisinde olduğunu ve zamanın arıttığı evrenselliğin de, zamansal uzaklığın diğer bir üretken boyutu olduğuna işaret eden Gadamer, bu hareketin bir dizi yeni "önyargı" geliştirdiğini ama bunların parçacıl ve tikel önyargılar olmayıp, gerçek anlamaya götüren meşrû önyargılar olduğunu savunur. Bu yüzden "anlamayı yöneten önyargıları bilinç düzeyine çıkarmalıyız" teklifini yapan Gadamer, "bu yolla gelenekten bileğinin hakkıyla çıkıp gelen "başka amaçların" da olanaklı olduğunu görebilmeliyiz." dedikten sonra bunun da her şeyi "başkalığı" içinde anlayabilmemizin olanaklı olduğunu idrak etmemizden başka bir şey olmadığını belirtir,[318] ve şöyle devam eder:

Kanılarımızdan ya da görüşlerimizden biri yeni bir Hermenötik bilginin ışığında problematik hale gelince, hatta bir önyargı olduğu ortaya çıkınca, onun ille de otomatik olarak bir çeşit "kesin doğru"ya yerini bırakması gerekmez. Bu, tarihsel objektivizmin naif teziydi. Bu tezin unuttuğu şey şuydu: Çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen "doğru" da; her ikisi de, kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. "Birinci" önyargı bir yana atılamaz. Çünkü daha sonra oynayacağı önemli bir rol vardır ama hâlâ geçerliyken oynadığı rolden değişik bir rol. Hatta şunu da eklemeliyiz. Mahkum edilen önyargı, yeni rolünü ancak sonuna kadar çürütülünce oynayabilir. Bir kanıyı önyargı ilan etmek ve onu yerinden atmak zor bir iştir; çünkü onun yerine her ne konacaksa, bunun geçerliliğini kanıtlaması, ancak birinci önyargının maskesinin tümüyle düşürülmesine bağlıdır. Başka bir pozisyonun yerine geçen her "yeni" pozisyonun "önce-

318 Gadamer, 1990,104.

ki" pozisyona gereksinimi vardır, çünkü neye ve niçin karşıt olduğu bilinmeden kendisi de açıklanamaz. Görülüyor ki "önceki" ve "yeni" önyargılar arasında diyalektik bir ilişki vardır."[319]

Gadamer'in önyargılarla ilgili tasvir ettiği bu ilişki biçimleri, aslında insan hayatında insanların sıkça gözden kaçırdıkları bir gerçeğe çok güzel ışık tutuyor. Aydınlanmacıların da çok defa ihmal etmek durumunda kaldıkları gibi, önyargılar bizim istediğimiz zaman bir kenara atabildiğimiz araçlar veya zaid unsurlar değildir. Önyargılarımız bizim kendi biyografik varlığımızı tamamlayan, bize bir anlama ufku kazandıran şeylerdir. Bu meyanda, Gadamer'in önyargılara, bilginin iktisap edilmesinde müspet bir rol atfettiği anlaşılıyor. "Etkin tarih"imizi oluşturan bu önyargılar ilk bakışta Gadamer'de, bizi subjektivitenin içine hapseden ve oradan asla hakikate ulaşamayacağımız yönünde bir kötümserlik hissi veriyor. Halbuki, Gadamer bunu bizim insan oluşumuzun veya Heidegger'den devraldığı istılahla konuşacak olursak, "fânî" oluşumuzun[320] en temel gerçeklerinden biri olarak görür. Çünkü biz birbirimizi veya bir metni anlamaya çalıştığımız zaman kendimize ait bir ufku tamamen terkedip , anlaşılan şeyin, metnin, olayın veya ifadenin ufkuna yerleşemeyiz. Biz istesek de bunu yapamayız. Biz her zaman bir pencereden bakarız, ancak bu pencereden yola çıkarak başkalarının anlam ufkuyla tanışabiliriz. Bu anlama biçimi biz istesek de istemesek de kendimize ait ufuk ile anlaşılan şeye ait ufkun "kaynaşması" şeklinde cereyan eder. Tarihsel olarak düşünüldüğünde ise, "bu testin önemli bir parçası geçmişle karşılaşma ve içinden gelmediğimiz geleneği anlamamızda ortaya çıkar. Bu yolla, şimdinin ufku geçmişin dışında şekillenmiş olamaz. Şimdinin kendi içinde tecrid edilmiş bir ufku kadar, iktisap edilen tarihsel ufukların da ağırlığı vardır. Aksine, anlama her zaman ken-

319 Gadamer, 1990, 105.

320 Heidegger 1962, 348, 231-33, 306, 334.

di başlarına oldukları varsayılan bu ufukların bir kaynaşmasından ibarettir."[321]

Buna mukabil, düşündüklerini hiçbir zaman sonuna kadar götürmediğinden, tarihsel objektivizm safdildir. Tarihsel objektivizm, yönteminin varsayımlarına körü körüne güvendiği için, 'kendisine ait' olan tarihselliği tümüyle unutur. Halbuki gerçekten somut olma savı taşıyan bir tarih bilinci, kendini daha baştan tarihsel bir olay olarak görmelidir. Bu nedenle bilinci tarihsel bilinç olarak tanımlamak, tarih bilinci gerçekleştirilmediği yani kendi kendini radikal biçimde sorgulamadığı sürece, boş laftan ibaret kalır. Buna karşılık "tarihsel nesne" kavramı, tarihsel objektivizmin safdil bir ürünü olmaktan başka bir şey değildir. Nesnenin tarihselliği tarihsel objektivizm için giderilmesi gereken bir kuruntudur. Çünkü hakikatte "gerçek nesne", bu kuruntuların dışında artık tarihsel değildir. Ya da başka bir ifadeyle, tarihsel objektivizme göre 'tarihsel nesne' kendi içinde olma ile 'bizim için' olmanın bir karışımıdır. Bu da, gerçek nesnenin, 'gerçek olmayan bir tarihsel nesne' ile bizim 'tarihsel kuruntularımız'ın bir karışımından ibaret olduğu anlamına gelir.[322]

Gadamer'in sözünü ettiği radikal sorgulama, objektivist düşüncenin tanımladığı türden bir "tarihsel nesne" anlayışını reddeder. Her Hermenötik anlama "nesnenin kendisi" ile başlar ve biter. Bu noktada Gadamer iki şeye karşı Hermenötik yorumcuyu uyarır: Başlangıç ile sonuç arasındaki 'zamansal uzaklığın' rolünü yanlış anlamaya karşı ve tarihsel objektivizmin yaptığı gibi 'nesnenin kendisi"nin idealize edilmiş objektivikasyonuna karşı. Yorumcu buna dikkat edecek olursa, "tarihsel nesne"de 'kendi' kanı ve görüşlerine karşın, gerçekten 'başka olanı' bilmenin nasıl mümkün olduğunu; yani 'her ikisini birden' bilmenin nasıl mümkün olduğunu anlayabilir. O halde, tarihsel nesne-

321 Gadamer, 1991, 306.
322 Gadamer, 1990, 104.

nin, terimin gerçek anlamında bir 'nesne' olmadığını, buna karşılık iki öğenin 'birliği" olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. O'na göre gerçekte bize tarihin içinden gelen bir nesneyi, yalnızca uzaktan seçtiğimiz bir nesne değil, bununla birlikte, tarihselliklerini gerçekleştiren varlığın ve bilincin ortaya çıktığı bir 'merkez' olarak görmek gerekir. Gadamer, Hermenötik'in doğru kavranmış tarihsel gerçeklik üstüne düşünebilmesinin koşulunun, 'tarihsel üretkenlik ilkesi' dediği kurala uymak olduğunu söyleyerek bunu şöyle açıklar: "İyi anlaşılırsa bu, geçmiş ile şimdi arasında bir dolayım sağlar; geçmişin kendini bize sunacağı ve bize sesleneceği sürekli bir dizi perspektif geliştirir. Bu radikal ve evrensel anlamında tarihsel özbilinç ya da tarih bilinci, felsefenin ebedî görevinin terk edilmesi değil, her zaman başlıca amacımız olan gerçeğe ulaşmada bize bağışlanmış bir yoldur."[323] Gadamer, "bilincin tarihsel üretkenliğe açılabilme şansını, anlama ile dil arasındaki ilişkide" gördüğünü söyleyerek "Tarih bilinci Sorunu" makalesindeki sözlerini bitirir.

Görüldüğü gibi Gadamer, düşüncelerini temellendirirken bunu hep diyalektik bir tarzda yapmaktadır. Onun bu tarzı, eleştirmen yanını öne çıkarmaktadır. Filozof olmanın yanısıra A. Megill'in saptadığı gibi o, Schleiermacher, Ranke ve Dilthey'in eleştirmenidir. Bu bakımdan Gadamer'in tarih felsefesi, söz konusu filozofların tarihselciliğinin karşıtlığında temellenmiş bir felsefedir. Schleiermacher, Ranke ve Dilthey de, "yorumcunun, bir empatik anlayış süreci yoluyla, yorumlamakta olduğu nesneleri dolaysız olarak kavrayabileceği varsayımı" temeldir. Böylece, bu filozoflar metin yorumunda, yorumcunun, yazarın zihnini kavrayabileceği ve tarih yazımında ise tarihçinin geçmişi, "gerçekte olduğu haliyle" yeniden ele geçirebileceğini kabul etmektedirler. Empati ve bilimsel yöntemin bileşimiyle bunun olanaklı olacağını, bununla, "özgün bir üretimin yeniden üretilmesi" olarak tanımladıkları "anlama"nın gerçekleşe-

323 Gadamer, 1990, 104-106.

ceğini savunmaktadırlar. Oysa Gadamer'de bu tür yeniden üretim imkânsızdır; zira kendimizi özgün üretimin meydana geldiği bağlama geri yerleştiremeyiz. Bu da yorumcunun görevinin, yeniden elde edilemeyecek bir şeyi elde etmek olmadığını göstermektedir. Yorumcunun görevi daha çok, yaptığı yorumun nesnesini hem kendisi için hem de başkaları için anlaşılabilir kılmaktır. Bu görevi yorumcu, kendi bilgi ve kaygıları ışığında bakarak yerine getirir. Bunu yaparken gayet meşrû biçimde nesneye, özgün metnin yazarlarının ya da tarihsel aktörlerin tasarlayabileceği her şeyin çok ötelerine gidebilen yeni anlamlar verir. Böylece, salt yeniden üretimi dert edinen Romantik empatik anlama kavramı, yerini "aktif" ya da "üretken" yorum kavramına bırakır.[324]

Gadamer'e göre Dilthey, tin bilimlerini epistemolojik açıdan meşrûlaştırma görevini, tarihsel dünyayı deşifre edilecek bir metinmiş gibi düşünmekle yerine getirdiğine inanır. Halbuki tarihsel gerçekliğin sadece böyle bir yazılı esermiş gibi ele alınması, onun sadece bir metinmiş gibi deşifre edilmeye muhtaç sayılması, Tarih Okulu'nun özgül ve derin eğilimine hiç de uymaz. Bununla Dilthey, tüm tarihi, tin tarihine indirgemiş bulunmaktadır. Gadamer'e göre Dilthey'da epistemolojik kartezyanizm, kendini öyle güçlü gösterir ki, onda tarihsel deneyimin tarihselliği samimi bir şekilde açık açık ortaya konulmaz.[325] Dilthey, Hermenötik'i tarihsel bilincin evrensel-epistemolojik "Organon"u olarak görmektedir[326] oysa sonlu insan doğasının sonsuz anlamayı nasıl mümkün kılacağı sorusu orta yerde yanıtsız durmaktadır.[327]

324 Megill, Allan, Aşırılığın Peygamberleri, (çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, 54-55.

325 Gadamer, Truth and Method, 218-242..

326 Gadamer, 1994, 171.

327 Gadamer, 1994, 160.

Sonuç

Antikçağdan günümüze değin Batı düşünce tarihinde tarihe, her zaman sahip olunan bir dünya görüşü çerçevesine göre bir anlam içeriği atfedilmiştir. Bir çağdaki tarih görüşü, o çağın hakim düşüncesine göre şekillenmiştir. Ayrıca tarih, çoğu zaman, düşüncelerin, felsefelerin, ideolojilerin ve siyasal organizasyonların meşrûiyet alanı olarak istihdam edilmiştir. 19. yüzyıldan itibaren "tarihsel akıl" ya da "aklın tarihselliği"ni felsefî düzeyde tartışan tarihselci felsefelerde ise tarih daha çok, "bilgi", ve bilginin olanaklılığı, bilgi ile ilgili sorunlar çerçevesinde ele alınmaktadır.

Heredotos'un bilimsel tarihçiliğinden sonra, tarihin Aristoteles tarafından bilginin alt bir türü olan edebî bir etkinlik olarak işleme tabi tutulması Hıristiyan Ortaçağı'na kadar tarihe dair düşüncenin durağanlaşması ve felsefî düşünceden ayrı mütalaa edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Hıristiyan Ortaçağında tarih, Hıristiyan dünya görüşü ve felsefesine uygun olarak tanrının yeryüzüne dair planının insanlar eliyle gerçekleştirilmesi serüveni olarak tasarlandı. Buna göre tarihin yapıcısı tanrıydı, insanlar ise bu tarihin gerçekleştirici aktörleri olarak rol almaktaydılar. Dolayısıyla tarihin konusu daha çok tanrısal eylemdi. Hıristiyanlığın bu tarih görüşü tarihe dair üç önemli gelişmenin yaşanmasına zemin hazırladı. 1- Tarih, kendiliğinden işleyen bir süreçtir, 2- Bu süreçte kendi araçlarını kendisi üretir, 3- Tarihsel süreç her yerde her za-

man aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün parçasıdır, dolayısıyla evrenseldir. Tarihselliği Batı düşüncesine Hıristiyanlık yerleştirmiştir.

Rönesans-Aydınlanmaya ait düşünceler din-kilise eleştirisi ve karşıtlığında temellenen düşünceler olduklarından bu dönemin tarih anlayışı da Hıristiyanlığın teolojik tarih anlayışı karşıtlığında şekillenmiştir. Bu dönemde giderek düşüncenin merkezine tanrı yerine insan, kilisenin tanrısal oldukları iddia edilen dogmaları yerine akıl yerleştirildiği ve insan aklının ürünü olan bilim ve bilimsel yöntemlere tanrısal bir statü tanındığı için, tarihe dair yeni-modern bir bakış teorize edildi. Buna göre tarihsel alan da bilim ve bilimsel yöntemin alanıdır. Doğada olan yasalılığın aynısı tarihsel alanda da geçerlidir ve bu yasa doğabilimsel yöntemlerle ele alınacak bir alandır. Tarih, kilise tarihçiliğinin tekelciliğinden ve tanrısal tasallutlardan kurtarılmalıydı ve tarih, bir tarih kritiğiyle insana ait kılınmalı ve insanî eylemleri konu edinmeliydi.

Yeniçağın tarih görüşü aslında Hıristiyan Ortaçağının tarih görüşünün yeni bir forma kavuşturulmasından ibarettir. Çünkü teleolojik, çizgisel ve yasacı karakteri aynen muhafaza edilmiş, ama bu, felsefe ve bilimsellik zemininde yapılarak, yalnızca insan eylemlerine has kılınmış ve teolojiden arındırılarak laikleştirilmiştir. Yeniçağın rasyonalistleri, kartezyanist bakış açısıyla, tarihsel alanı ve geçmiş tarihi nesnel bir alan olarak ele alıyorlardı ve ona dair nesnel-evrensel saptamalarda bulunuyorlardı. Ayrıca bu dönemde tarih, yeni düşüncelere meşrûiyet kazandırmak için istihdam edilmekteydi ve bu yüzden o günde inşâ edilen bir tarihle bir "öteki" resmedilmekteydi. Çünkü kilisenin devam eden gücü karşısında bunu yapmaları gerekiyordu. Bilimsel-teknolojik gelişmelerin paralelinde gelişen tarihte ilerleme düşüncesi, lanetlenen geçmişi tarihselleştirmek için konvansiyonel destek sağlıyordu.

Alman Tarih Okulu'nun geliştirdiği tarihselcilik, öncelikle

modern çağın tanrısal yeteneklerle donatılmak suretiyle azmanlaştırılmış "süper akıl"ının tarihsellik zemininde eleştiriye tâbi tutularak insanî varoluşsallığına iade edilme çabasıdır; zira Alman tarihselciliği, aklı esastan sorguluyor, salt aklın yerine tarihsel aklı koyuyordu. Dilthey'ın epistemolojide bir devrim niteliğindeki epistemolojisi, zihnin, geniş anlamıyla aklın çözümlenmesinde temellenmekteydi ve bu epistemeloji, zihnin yapısının değişmeyeceği varsayımına dayanan Yeniçağın epistemolojisini yadsıyarak, insan zihninin tarihten ve zamandan bağımsızlığı anlamındaki tekbiçimciliği ve değişmezliği fikrinin yanlışlığını temellendiriyordu. Dilthey'a göre zihin tarih içerisinde tarihle değişip dönüşen bir şeydir ve bu yüzden onun a priorileri de zaman içinde değişirler. Bu ise tarihüstü a priorilerden, insan zihnine dayanan, mutlak, ezelî-ebedî evrensel hakikatlerden sözetmenin abesliğini ortaya koymaktadır. Çünkü hakikate dair bilgimiz zihne dayanır, oysa zihnin kendisi tarihseldir. Dilthey'ın bu çözümlemesi tarihselciliğin dayandığı temel durumundadır ve bu yüzden tarihselcilik, evrensel iddialar ileri süren felsefe, teoloji ve ideolojilerin zihne ilişkin bu çözümlemeyle geçersiz hale geldiklerinin ifadesidir. Öte yandan tarihselcilik, salt akla dayalı olarak nesnel-evrensel saptamalarda bulunan Yeniçağ Rasyonalizmi ve Kartezyanizminin tarihselleştirilmesinin adıdır.

Bu bakışa göre tarih, nesnel bir ortam değil, hem insan elinde üretilen, hem de insanı üreten şeydir. Bu bakımdan tarihsel bir varlık olarak insan, tarihe tutukludur; onun tarihin üstüne çıkarak tarih-üstü evrensel saptamalarda bulunma ve tarih teleolojisi yapma imkânı yoktur. Tarih objektivist bir bakışla ele alınarak açıklanacak bir alan değil, anlaşılması gereken bir alandır. Tarihsel alanın doğabilimsel yöntemle açıklanamayacağı, onun insan zihnine dayanan ve onun üretimi bir alan olmasındandır. İnsan zihninin sonsuz olanakları nedeniyle tarihsel olaylar biriciktirler; tekrarlanamazlar, bu yüzden bunlar, bir yöntembilimin kabına sığmazlar, yöntembilimle anlaşılma ola-

nakları yoktur. Tarih, insan zihninin ürünü bir şey olduğundan tarihin anlaşılması bir yorumbilimle olanaklıdır ve bu yorumbilim, Vico'nun "zihnin, zihnin ürünü olan şeyleri anlayacağı" temel tezine dayanmaktadır.

Ne var ki Alman Tarih Okulu'nun tarihselciliğinin, Kartezyanizmin kalıcı etkileri yüzünden sorunlulaştığı yerler bulunmaktaydı ve bu sorunlar çok geçmeden sorgulanmaya başlandı. Herder'den Dilthey'a kadar ki süreçte yöntem dogmatizmi, özne-nesne ayırımı, bilimcilik ve nesnellik iddiası halen aşılabilmiş değildi. Ranke'nin epik kendini hiçlemeci tasavvuruyla tarihin empati yoluyla anlaşılabileceği ve tarihe ilişkin nesnel doğruların saptanabileceği varsayılmaktaydı. Bu ise gizli bir kartezyanizmi ifade ediyordu.

Heidegger, tarihselliğin "Dasein"in varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yaptı. Dasein, bu tarihselliği sayesinde geçmişi canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutma sürecini yaşamaktadır. Dasein geleceğe doğru atılmıştır ve bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Bu bakımdan anlama, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in varlığının temel bir biçimidir, varoluşsaldır. Gadamer, empatik anlama iddiasını eleştirerek bunun ve Dilthey yöntemciliğinin yerine bir tarih bilinci önermektedir. Anlama zaten varoluşsal olarak kendiliğinden olmaktadır, insanın yapacağı şey o halde, kendi tarihselliğinin ve anlama olanaklarının bilincinde olmasıdır. Çünkü "dünyada bir varlık" olarak insan, içinde yaşamakta olduğu dünyadan soyut bir varlık olarak ele alınamaz. İnsan, "orada" bir varlıktır; bu yüzden doğa ve tarihle olan ilişkisi ontolojiktir. Bu belirleme, özne-nesne ayırımını ortadan kaldırmakta, anlamanın her zaman nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak özneye de ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır. "Anlama"nın varoluşsallığı, anlamaya dair bilimsel yöntemlerin kesinlik iddialarını geçersiz hale getirmektedir.

II. Bölüm
Kur'an'a Tarihselci Yaklaşımlar

Çalışmamızın birinci bölümünde Kur'an-tarih ilişkisinin sağlıklı bir zeminde ele alınabilmesini olanaklı kılmak için, tarihselciliğin mahiyetiyle ilgili felsefî ve tarihsel bağlamı genel bir çerçevede ortaya koymaya çalıştık. Amacımız bütün boyutlarıyla bu felsefî eğilimi ve bu meyandaki görüş ve tartışmaları serimlemek değildi. Doğrusu bu çalışmanın kapsamında bunu gerçekleştirmek de mümkün olmazdı. Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ileri sürülecek tezlerin uzanımlarını görmek açısından bu felsefî eğilimi günyüzüne çıkaran arkaplan ve dinamiklerle, çıkışından varoluşsalcı bir çizgiye ulaşıncaya değin vardığı sonuçları betimlemek gerekli ve yeterliydi; biz de bunu yapmaya çalıştık. Bu açıdan birinci bölümde anlattıklarımızla, tarihselcilikle ilgili bir çok noktayı aydınlatmanın yanında, üç temel noktayı belirgin hale getirmeye çalıştık:

1. Bu felsefî eğilimin tarih-üstü hüviyetini. Eski Yunan'dan günümüze getirerek hikaye etmeye çalıştığımız genel çerçeve içinde tarihselcilik düşüncesinin her dönemde kendini tekrarlayan, tabiri caizse "evrensel" bir düşünce ve tutum seçeneği olduğunun görünmesini sağlamaya çalıştık. Günümüzde felsefî bir doktrin olarak işlenmiş rafine haliyle yeni görünse de bir tutum olarak tarihsel düşüncenin tarihin her döneminde değişik toplumsal ve düşünsel saiklerle ortaya çıktığı ve rolünü îfâ ettiği görülebilir.

2. Bugün karşımıza çıkan şekli ve kaynakları itibariyle tarihselci eğilimin Batılı kimliğini: Açıkça görüldüğü gibi tarihselcilik, Batı düşüncesindeki çatışma ve karşıtlıkların, zihinsel sancıların, batı düşüncesinin kanını taşıyan çocuğudur ve bu düşünce havzasının kodlarını taşımaktadır. Bu eğilime karakter kazandıran şeyse, Yeniçağ bilimsel rasyonalizminin karşıtlığında temellenmiş ve hayatiyet kazanmış olmasıdır. Kilise dogmalarının ve despotik dogmatizminin karşıtlığında temellenen bilimsel rasyonalizmin aşırılığı ve yeni bir despotizm üretmesi, onun temeli olan salt aklın sorgulanmasını kamçılamış ve aklın tarihselliğini temel alan görüş ve düşüncelerin ortaya çıkıp bir felsefî akıma dönüşmesini sağlamıştır. Yeniçağ rasyonalizminin din karşıtlığının, Alman dindarlığını harekete geçirmesi ve Schleiermacher, Dilthey gibi Protestan ilâhiyatçıların ortaya çıkarak karşıt felsefeler geliştirirkenki protestan-dindar saik de diğer temel bir neden olarak zikredilmelidir. Özellikle pozitivist etkilerden iyice sıyrılmış varoluşsalcı tarihselciliğin tezlerinin, dinî bir tasavvurla hayli uyum içerisinde olduğu söylenebilir.

3. Tarihin ve tarihselciliğin insana özgü kılınmasının ve insan zihninin ürünü olan hadisatla sınırlandırılmasının kabulü. Tarihin insanın yapıp etmelerine ve bu eylemlerin sırf insanî arkaplan ve dinamiklere özgü kılınması, I. bölümde işlendiği gibi, Rönesansla belirginleşen düşünce eğiliminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Tarihin insan eylemlerine özgü kılınması, Aydınlanma zamanlarına gelindiğinde tarihi tanrısal tasallutlardan kurtarma anlamına geliyordu artık. Bir bütün olarak teolojik ve de teleolojik Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışı, Voltaire'in çabalarında görüldüğü gibi, kendisine savaş açılması gereken bir anlayış olarak addediliyordu. Çünkü teoloji çağı, yerini artık akıl çağına bırakmıştı. Her şey ilerliyor ve değişiyordu, tarih anlayışının da değişime tâbi tutulması, vazgeçilmezdi. Kilise tanrısı yerine "akıl"ın tanrı olarak tercih edildiği modern çağın katı akılcılığına karşı bir itiraz niteliğindeki tarihselci eğilim de, her ne kadar Hegel gibi istisnaları varsa da, mo-

dern çağın tarih görüşünün bu yönünü temel almış bulunmaktadır ve tarihselci felsefelerde de tarih, insana özgülüğü temelinde ele alınmıştır. Bir farkla ki, tarihin öznesi, salt akıl yerine insanın total kimliğinin sadece bir yanı ve de tarihin ürünü olan "tarihsel akıl" olarak tespit edilmiştir. Varlığı kabul edilsin ya da edilmesin tanrının tarihteki rolü, tarihin konusu olmaktan kesinkes uzak tutulmuştur. Bu laik tarih anlayışının anlamı, tarihsel olanın sırf insana özgü olması ve kendisi de tarihin ürünü olan insan eylemlerini ifade ediyor olmasıdır. Vico'nun, zihnin, zihnin ürettiği şeyleri anlayabileceği, başka bir ifadeyle tarihsel olanın, bu insanî ortak payda nedeniyle anlaşılabileceği esas alınarak, insan zihnince anlamın sokulmuş bulunduğu tarihsel şeylerin yorumbilimi olan hermenötik, tarihi anlamanın yöntemi ya da varoluşsalcılarda olduğu gibi bilinci olarak geliştirilmiştir. Bu yüzden hermenötik, insanın, yine insanı ve insanî olanı anlama çabasıdır.

Görüldüğü gibi bu tartışmaların içerisinde insanî olmayan, yani insan zihninin ürünü olmayan Vahiy olgusu yoktur. Kutsal metinlerin hermenötiğe tâbi tutulması, bu gerçeği değiştirmiyor; zira son kertede Hıristiyan vahiy görüşü, müslümanların anladığı-inandığı mânâdaki vahiyden ayrıdır. Hıristiyan tanrıbilimine göre vahiy, kutsal metinlerdeki değil, İsa'dır. Kutsal metinlerse, İsa'yı yani Tanrı'nın vahyini yorumlayan kutsal metin yazarlarının eseridir.[328] Bu görüş, kutsal metinlerin insan zihninin eseri olarak kabul edilmesi anlamına geliyor ve bu yüzden zihnin, zihnin eseri olan şeyleri anlama çabası ya da yöntemi olan hermenötik, kutsal metinlerin de anlama ve yorumlama metodolojisidir. Bilindiği gibi bir felsefe olmadan önce hermenötik, kutsal metinlerin tefsir metodolojisi olarak işlev görmekteydi.

Vahyin tarihsel olarak görülmesi ancak iki şekilde mümkün olabilir: 1. O vahyin gerçekte Allah'ın kelâmı değil de vah-

328 Bkz. Michel, 17 vd.

yi Allah'tan aldığını iddia eden bir peygamberin sözü olarak kabul edilmesi. 2. Allah'ın kelâmı olarak kabul edilse de bir vahyin antropolojik bir okumaya tâbi tutulması. Aslında tarihin, kazanmış olduğu pozitiv(ist) muhteva ve yöntemiyle bu kabüllerin ötesine gidip vahy gibi bir gerçeği görmesini beklemek zaten mümkün değildir. Çünkü ne vahy gerçeği ne de Allah ve melekût âlemiyle ilgili hiç bir gerçek, tarihin, yani objektif tarihin kaydedebileceği bir şey değildir. Kendisini bir pozitif bilim olarak kayıtlamış olan tarihin görebileceği şey, insanların pozitif görüş alanına giren şeyler olacaktı doğal olarak. Bu durumda herhangi bir peygamber, bir vahy getirdiğinde bile tarihin kendi doğal sınırları içerisinde, bu olayı aktarırken, kullanabileceği bir ifade o peygambere inananların kullanacağı türden ifadeler olamaz. Onun yerine, "Allah'tan vahy aldığını söyleyen ..." türünden ifadeler kullanması olayı görebildiği boyut açısından daha anlamlıdır. Bunun tarih disiplininin kendi sınırlarını tayin açısından bir anlamı vardır. Şakir Kocabaş'ın dediği gibi *İfadelerin Gramatik Ayrımı*'nı[329] gerekli kılan bir disiplinleşme dönemidir bu. Global anlamda yaşadığımız bu sürecin tarih söylemi üzerinde de böyle bir yansıma yapması kaçınılmazdır. Böyle bir disiplin anlayışı içinde bir vahy olgusunu bir tarihçinin kaydediş biçimiyle ona inananların, isterse o alanın bilimini yapan birilerinin olsun, bu olayı nakledişi aynı gramere mi tâbî olur? Dolayısıyla sorun, bu disiplinin gramer yapısının ilahiyât içinde de aynı şekilde nasıl benimsenebileceğidir. Bir ilahiyât söylemi içinde aynı tarihsel gıdışatın tamamen insana ait bir alan olarak görülmesi mümkün müdür?

Aynı soruyu, İslâmî inanışta Allah'ın sözü olarak kabul edilen vahyin (Kur'an) tarihselliğine nereden yol bulunmuş olduğu şeklinde tekrarlayabiliriz. Gerçekten de Kur'an'ın tarihsel ol-

329 Kocabaş, Şakir, İfadelerin Gramatik Ayrımı, Ekin Yayınları, İstanbul, 1984.

duğuna dair tezler, meşrûiyet sorunlarını nasıl çözmüşlerdir? Kur'an'ın tarihselliğini ileri süren tezlere yönelik bu temel sorunun biraz kestirmeden cevabını bulabilmek için bu tezlerin ilk nüvelerine dönmek gerekiyor. Bu nüveler, oryantalistlerin Kur'an incelemeleriyle ortaya çıkmış bulunmaktadır. Gerçekten de ifadelerin gramatik ayrımı mantığının ihsas ettiği gerçek, belli bir olguyla kendisi arasına bilimsel bir mesafe bırakmak isteyenlerin söylemi ile o olgunun taraftarı olanların söylemleri arasında da bir ayrım yapmamızı gerektiriyor. Doğrusu, İslâm vahyi hakkında pozitif bilimsellik açısından bir inceleme yapmak, ne Hz. Peygamber'in söylediklerine bir Peygamber olarak inanmayı, ne de vahyin kendi iç iddialarına, bir vahy olarak inanmayı gerektirmez. Bu mesafede yapılan incelemeler ise ancak bu inançla kendisi arasına bu nesnelci mesafeyi iddia etmekle mümkün olur. Bu nesnel mesafenin ne kadar mümkün olabildiğiyle ilgili tarihsel tartışmalara birinci bölümde değindik. Uyarlayarak tekrarlamak gerekirse, aslında nesnel mesafe iddiası ontolojik olarak mümkün olmadığı için ya bir yabancılaşma isteğiyle izah edilebilir veya zaten bu yönüyle de sonuna kadar tam tersi bir öznelliğe gark olmuştur. Oryantalistlerin İslâm'a yaklaşımları ne kadar nesnel bir mesafe iddiası taşısa bile oryantalizmin tarihsel olarak mâlûl olduğu bütün öznel yaklaşımları barındırır. Bununla birlikte orada Kur'an'a veya İslâm olgusuna karşı genel bir yabancılaşmadan söz edilebilir. Aynı yabancılığın Kur'an'a inandığı halde Kur'an'ın söylediklerini pozitif tarihin ve bilimselliğin ölçüleriyle tartmaya çalışan tarihselci yaklaşımda da talep edildiği görülüyor. Bu yaklaşım ise, Batının geçmişte Kutsal Metne dair tecrübesini hatırlatıyor.

Hıristiyan dünyadaki iki saik, protestanlığın doğmasının nedeni sayılmaktadır. Bunlardan ilki, Rönesansla belirginleşmeye başlayan Roma Katolik Kilisesini, bu kilisenin dogmalarını ve dogmatik otoritesini sorgulayan rasyonalist-seküler düşünce hareketidir. İkincisi ise ulusal bir birlik kurmaya yönelmiş Almanya gibi ülkelerin papalığın müdahaleci otoritesinden

tedirgin olan krallarının kilise karşıtı düşünceleri desteklemesidir.[330] Birinci neden tarihsel ortam ve koşulları hazırlamış bulunuyordu, ikinci nedense yeni bir dinî harekete güç temin ediyordu. İsmi Martin Luther'le (1485-1546) özdeşleşen bu protestocu reform hareketinin en belirgin özelliklerinden biri Hıristiyanlığı ve kutsal metinlerini sadece teolojik bir yoruma tâbi tutmamasıydı. Çünkü protestan hareket metodolojik açıdan hümanist öğelere bağlıydı. Yeniçağdaki protestan ilâhiyatçıların seküler-laik bilim adamlarından farkı, onların dindar olmaları ya da dini meslek edinmiş olmalarıydı. Yoksa metod açısından onlar da çağın modasına uygun olarak aklı esas almaktaydılar. İşte protestanlığın bu akıl merkezciliği, protestan ilâhiyatçıları tarihselci-tenkitçi bir hermenötik anlayışı geliştirmeye götürdü. Mesela Protestan ilâhiyatçılardan Salamo Semler'e göre kutsal metinler Allah'ın kelâmı olmadıklarından, bunların teolojik okunuşu yersizdir. Bunun yerine kutsal metin yorumunun, metin yorumu için esas olan evrensel yorum ilkelerine göre yapılması gerekir. Rasyonalist-kartezyen bir bakış açısını yansıtan bu görüşler temelinde gelişen anlayış, Dinsel Hermenötik ve Kitab-ı Mukaddes Tenkidi disiplinlerinin ortaya çıkmasının arkasındaki saiktir.[331] Protestanlıkla tekrar popüler hale gelen tarihselci akımın özellikle 19. yüzyıldaki büyük gelişimi, tarihselci kritiğe batı bilim dünyasında önemli bir konum kazandırmış ve yaygın olarak kullanılmasına neden olmuştur. Neredeyse batıdaki bütün sosyal bilim bu paradigmalaşan eğilimin etkisi altında faaliyet göstermektedir.

Kutsal Metinler hakkında bu zihniyete sahip olan oryantalistlerin Kur'an hakkında farklı bir bakış açısını sergilemele-

330 Sarıbay, Ali Yaşar, "Protestanlık ve Sekülerizasyon", Bilgi ve Hikmet Dergisi, Bahar 1993/2, 85.

331 Bkz. Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, 55-56.

ri beklenemezdi ve nitekim Batı'da geliştiği şekliyle bu seküler tarihselci yaklaşım oryantalistler tarafından Kur'an'a da tatbik edildi.[332] Çünkü onlar Kur'an'ın da Hıristiyan kutsal metinleri gibi peygamberin sözü olduğu kanaatindedirler. Bu yüzden oryantalistler Kur'an'ın da tarihsel, yani belli bir tarihin ürünü olduğu varsayımıyla Kur'an'ı ele aldılar. Oryantalistlerin bakış açısını yansıtması açısından, ortodoks oryantalistlerden farklı olarak İslâm'a eğilirken bir oryantalistin olabildiği ölçüde tarafsız davranmaya gayret eden ve bu yüzden de Müslümanlar tarafından ilgi gören Montgomery Watt'ın vahye ilişkin şu satırlarını buraya aktarmak açıklayıcı olacaktır. Watt şöyle demektedir:

"Ben şahsen Muhammed'in kendisine vahiy olarak gelen şeyin kendi bilincinin ürünü olmadığına inanmakta samimi olduğuna kâni oldum. Hz. Muhammed'in gerçekten bir peygamber olduğuna inanıyor ve biz hıristiyanların, 'onları meyvelerinden tanırsın' anlamındaki hıristiyan prensibi gereğince bunu kabul etmeleri gerektiğini düşünüyorum. Çünkü asırlar boyunca İslâm, bir çok üstün ve zühd sahibi insan yetiştirmiştir. Eğer O (Muhammed) bir peygamberse, o zaman Kutsal Ruhun peygamberler vasıtasıyla konuştuğuna dair hıristiyan doktrinine uygun olarak da Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğu kabul edilmelidir. Binaenaleyh, bunu söylerken, Tanrı'nın vahyini bir şahsın bilinçaltı (unconscious mind) yoluyla göndermesi ihtimalini de gözardı etmiyorum; kuşkusuz bu tür bir şey, tüm hadiseleri yeterli bir şekilde açıklayabilmemizde gerekli bir unsur olarak görünmektedir."[333]

İslâm vahiy görüşüyle iyice tanışık olması gereken Watt'ın vahiy görüşündeki beşerî kaynağa ısrarlı vurgusu apaçık ortadadır ve bu görüşünden dolayıdır ki Watt, Kur'an'ın Yahudilik ve

332 Paçacı, 2000, 57.

333 Watt, W. Montgomery, Muhammed'in Mekkesi, (çev. Mehmet Akif Ersin), Ankara, 1995, 12.

Hıristiyanlık hakkında yanlış bilgiler aktardığını, çünkü bu bilgilerin o günkü Hicaz Araplarının bu dinler hakkındaki yanlış bilgilerine dayandığı kanaatindedir.[334]

İşte M. Paçacı'nın ifade ettiği gibi, "Batı'nın etkin bir kültür odağı haline gelmesiyle, orada görülen kimi gelişmelerin, yenik düşen İslâm dünyasını ve düşüncesini etkilememesi düşünülemezdi"[335] ve bu durum kimi müslüman ilâhiyatçıların, Kur'an'ı tarihselci kritik yöntemleriyle yoruma tâbi tutmaları neticesini doğurdu. Pakistanlı Fazlur Rahman, Mısırlı Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebû Zeyd, Fransız Roger Garaudy ile Cezayirli Muhammed Arkoun, yazdıkları eserlerle Tarihselci İslâm İlâhiyatçıları olarak ön plana çıkmış bulunmaktadırlar. Bu isimlerle özdeşleşen biçimiyle bu eğilimin dünyanın her tarafında taraftar bulduğu, bu isimler hakkında, özellikle Tunus, Endonezya ve Malezya'da bir çok çalışmaların yapılmış olduğu biliniyor.[336] Kuşkusuz Türkiye'de de Kur'an'ın tarihselliği sorunu İlâhiyat çalışmalarında kendine yer bulmuş, Kur'an'ın tarihselliği çerçevesinde bir edebiyatın doğmasına neden olmuştur. Ne var ki bu görüşün sadece Türkiye'deki kendine özgü okunma biçimleri dahi ayrı mütalaaları hak edecek karmaşıklıkta ve çeşitliliktedir.[337] Doğrusu bu çalışmanın daha tamamlanmış şekli

334 Watt, 1995, 13.

335 Paçacı, 2000, 57.

336 Polat, Fethi Ahmet, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi, Konya, 2000, 2. Fethi Polat'ın çalışması, çalışmamızla eş zamanlı olarak yapılmış ve Muhammed Arkoun ile Hasan Hanefî'ye ilaveten Nasr Hamid Ebû Zeyd'in çalışmalarının ve fikirlerinin tefsir açısından katkılarını eleştirel bir açıdan ele alıyor.

337 Akdemir, Salih, "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Klasik Metodolojinin Yetersizliği ve Yeni Bazı Mülâhazalar Üzerine Bir Değerlendirme, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara Üniversitesi, İlahiyât Fakültesi; "Nass ve Yorum İlişkisi", Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 27-30 Haziran 1989, 19 Mayıs Ü. İ F- Türkiye Diya-

bu okuma biçimlerini de kapsayacak bir değerlendirme şeklinde olabilirdi. Ancak bunun ayrı bir çalışmayı gerektirecek uzunlukta ve ehemmiyette görünmesi nedeniyle, bu çalışmayı, daha çok Fazlur Rahman'ın çalışmaları, nispeten daha az da Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun ve Roger Garaudy'nin çalışmalarındaki tarih görüşü, tarihselcilik anlayışı ve bunun Kur'an'ın okunma biçimleri üzerindeki tekliflerini değerlendirmeye hasrettik. Öncelikle, Fazlur Rahman örneğini ele alarak, İslâmî tarihselciliği ve böyle bir tarihselciliğin iki düzeydeki otantisitesini incelemeye çalışacağız: 1- Tarihselci felsefe açısından. 2- Kur'an açısından. Bunun için öncelikle Fazlur Rahman'ın tarih, tarihselcilik ve hermenötiğe dair görüşlerini serdetmeye çalışacağız.

1- İslâmî Modernizm: Fazlur Rahman

Yukarıda ismi zikredilen müslüman tarihselcilerden Fazlur Rahman'ın, diğerlerine nazaran hem daha tanınmış hem de İslâmî ortodoksiye daha yakın bir çizgide olduğu bilinmektedir. Fazlur Rahman'ı tanımlamak gerekirse o, İslâm geleneğinin eleştirmenidir. Özgün tarafı ise, İslâm geleneğine yönelttiği eleştirileri temelinde İslâm'ın temelleri olan Kur'an ve onun

net Vakfı, Samsun, 1989; Albayrak, Halis, "Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, 3-5 Şubat, 1995, Fecr Yayınları, Ankara, 1995; Tefsir Usûlü: Ana Konular, İlkeler, Teklifler, Şule Yayınları, İstanbul, 1998; Paçacı, Mehmet, 2000; Paçacı, Mehmet, Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları, 2. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996; Bu konudaki makalelerinin çoğunun derlendiği çalışması için bkz. Güler, İlhami, Sabit Din, Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000; ayrıca, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997; Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt IX, Sayı: 1-4, 1996; Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar, Tezkire, sayı 11-12, 1997; Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadislerinin Kelamî Problemlere Katkıları, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1992.

pratik yorumu Sünnet'in yeniden yorumlanıp aktüelleştirilmesine dair bir teori geliştirmesidir. Tarihin geçmiş bir dönemine ait bu olguyla ilgilenmesi de doğal olarak onu tarih ve tarihi anlamayla ilişkin teorilerle ilgilenmeye sevketmiş olmalıdır. Fazlur Rahman'ın tarih ve anlamaya ilişkin görüşleri, Kur'an'ın anlaşılması ve yeniden yorumlanması ve bunun metodolojisi olan tefsir ve fıkıh usûlü gibi disiplinler konusunda dile getirdiği görüşleri bağlamında ifade edilmiştir. O bu konuları irdelerken bir tarih anlayışı, bir yorum teorisi ortaya koyar. Kur'an'ı tarihselliği temelinde ele alan Fazlur Rahman, bu tutumunun gerekçesini şöyle ifade eder:

"Kur'an, başlangıcında Mekke'de çok-tanrıcılığa ve sosyo-ekonomik dengesizliğe bir cevap, bir karşı koyuştur. Kur'an salt nazarî bir belge değil, bu anlamda tarihsel bir metindir. O, Peygamber'in mücadelesi sürecinde meydana çıkan somut sorun ve durumlara bir cevaptır. Bu salt teolojik kısımlardan farklı olarak, Kur'an'ın sosyo-politik, ahlâkî ve hukukî kısımlarında özellikle böyledir."[338]

Kur'an'ı "tarihsel bir metin" olarak belirleyen Fazlur Rahman, tarihsel bir metin olarak Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, bununla da müslümanın modern dünyadaki sorunlarını çözecek ve bu meyandaki ihtiyaca cevap verebilecek bir tefsir usûlünün geliştirilmesi zaruretini dile getirir.[339]

Yeni bir tefsir usûlü geliştirmenin zaruretine inanan Fazlur Rahman, bunun için bir teori geliştirir ve bu teorisini yazılarında işler. Yeni tefsir usûlünü en derli toplu şekilde *İslâm ve Çağdaşlık* isimli kitabının "Giriş" kısmında dile getiren Fazlur Rahman'ın yorum teorisini özetlemeye çalışacak olursak şöyledir: Kur'an'ın mesajını anlamakla ilgilenen bu usûl, tamamen kavramaya yö-

338 Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, 53.

339 Fazlur Rahman, 1990, 71.

neliktir (cognitive). Bu kavrama çabasına ise, hem müslümanlar hem de samimi olmaları ve sempati duymaları şartı ile müslüman olmayanlar iştirak edebilirler. İnanmayı içermeyen bu saf kavrayış, tarihî hakikatlerin idrakinden değerleri dışlayan bir kavrayış değil, aksine bu kavrayışın asıl konusu değerler, değerlerin anlamı ve yorumudur. Burada "tarihî değerler"in neliği de açığa kavuşturulmalıdır. Değerleri ikiye ayırmak gerekir; tarihüstü yani aşkın değerler ve tarihsel değerler. Ahlâkî değerler aşkındırlar ve bunların tarih içinde belli bir zamanda yer almaları, onların uygulama alanlarını hatta anlamlarını ortadan kaldırmaz. Tarihsel değerlere gelince onlar, aşkın değerler gibi değildir; tarih içinde belli bir zamanda ortaya çıkar, uygulama alanlarını ve anlamlarını bu ortamda tüketirler. Bunlara saf iktisadî değerler örnek verilebilir ki, saf iktisadî değerlerin ömrü, o sosyo-ekonomik ortama hastır ve bu değerlerin anlamları kendi ortamlarını pek aşamazlar.

Bu tefsir usûlü iki hareket temeli üzerine kurulur: İlk harekette yaşanılan tarihsel ortamdan Kur'an'ın indirildiği zamana gidilir; sonra tekrar oradan yaşanılan tarihsel ortama dönülür. Çünkü Kur'an, Peygamber'in yaşadığı tarihsel ortamdaki ahlâkî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğraşan Mekke toplumunun sorunlarına gönderilen ilâhî bir cevaptır. Vahyin gelişim süreci, bunu göstermektedir. Açıktır ki, Kur'an'ın inişi ve İslâm toplumunun oluşumu, tarihî bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Bu yüzden Kur'an, "çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları (pronouncements) içermektedir." Böyle olunca Kur'an, bazen bir soruya cevap vermekle yetinir; ancak genellikle bu cevaplarda hükmün illeti açık ya da üstü kapalı zikredilir. Bazen genel kanunlar da vazedilmiştir. Fakat bilinmelidir ki, sadece cevapların verildiği yerlerde dahi, bunların illetini anlamak ve bunlardan hükümler çıkarabilmek için bunların ortamını yeterince incelemek zorunludur.

Bu yüzden ikili hareketten birincisi, iki aşamayı içerir: 1- Bir ayetin tarihî ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırmak, böylece onun taşıdığı önemi veya mânâsını anlamak. Bu araştırma için, Kur'an'ın nazil olduğu çevreyle birlikte bunu çevreleyen daha geniş bir çevrenin de din, âdet ve kurumlar yönünden incelenmesi gerekir. Bu araştırmayla birlikte birinci hareketin bu ilk aşamasıyla hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediği, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkeleri kavranmış olur. 2- Kur'an'ın indiği tarihsel ortamdaki sorunlara olan belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumî olan ahlâkî-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî evveliyatı içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükmün illetlerinden "süzülerek" çıkarılabilir.

Bu ameliye esnasında özellikle ilk nesil müslümanlarının görüşlerini incelemek de yararlı olacaktır. Fakat onların görüşleri, yukarıda özetlenen "nesnel esaslar" yanında ikincil kalmalıdır. Çünkü bu görüşlerin doğrulukları bile, Kur'an'ın kendisinden edinilen anlayışla değerlendirilecektir. Bu görüş iki gerekçeye dayanmaktadır. 1. Kur'an'ı anlamak için çok az çaba sarfedilmiştir. 2. Aradan uzun bir zamanın geçmesi, farklı görüşlerin doğması, gelişmesi ve katılaşması ile oluşan önyargılar, öznel yorumları çoğaltmıştır.

Tefsir usûlü için önerilen iki hareketten ilki, özelden genele, yani Kuran'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir. Genelden özele doğru olan ikincisi ise, çıkarılan bu genel görüşten, şimdi formüle edilerek uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir. Bu entellektüel çabayla çıkarılan genel ilke, şu andaki somut-tarihsel ortamla uyum sağlayacak şekilde birleştirilmelidir. Bu da, yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tah-

lil etmemizi gerektirir. Böylece mevcut durumu değerlendirebilir ve onda gereken değişiklikleri yapabiliriz.[340]

Bu tefsir teorisi şu esası kabul eder: Geçmişte geçmişin kendine ait bünyesinde uygulanabilir olan ya da uygulanmış olan şeyin ayrıntılardaki farklılıkları kabul edilse dahi, bugün uygulanması imkânsız değildir. Yalnız mevcut durumumuz "ayrıntılardaki" farklılığını kabul etmek, hem geçmişte çıkarılan kuralları günün değişen şartlarına uygun bir duruma sokmak, hem de bu genel ilkeler ve değerlerle uyum sağlayabilecek bir şekilde, geçmişte çıkarılan genel ilkeleri ve değerleri çiğnememek şartı ile gerektiği gibi mevcut durumu değiştirmek demektir.

Hem geçmişi hem de şimdiki zamanı içeren bu fikrî (intellectual) cihad, ıstılah olarak içtihad şeklinde adlandırılmıştır.

"İçtihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin. İçtihadın bu şekilde tanımlanması dahi, bir nassın veya emsal bir durumun bir ilke olarak genelleştirilebileceğini ve böylece bu ilkenin de yeni bir kural olarak formüle edilebileceğini ifade etmektedir. Bu da demektir ki, geçmişteki bir nassın veya emsal bir durumun mânâsı ile, şu andaki durum ve etkin gelenek, yeterince nesnel (objective) olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Bundan şu sonuç çıkar; gelenek, uygun tarihsel nesnellikle incelenebilir ve sadece şimdiki zamandan değil, aynı zamanda onu oluşturduğunu varsaydığımız kuralsal (normative) etkenlerden (factors) de ayırdedebiliriz."[341]

340 Bkz. Fazlur Rahman, Kur'an'ı Yorumlama, çev. Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar dergisi, 5. sayı 1987, 100-101.

341 Bkz. Fazlur Rahman, 1990, 72-77.

Fazlur Rahman'ın tarih ve anlamaya ilişkin özetlemeye çalıştığımız bu görüşleri, görüldüğü gibi nesnelci bir pozisyona sonuna kadar bağlıdır. Bu yüzden o, Gadamer ile "nesnelci okul" temsilcilerinden E. Betti arasındaki tartışmada Gadamer'i eleştirerek Betti'nin yanında yer alır. Betti'nin anlamaya ilişkin görüşünü "şu anda anlamaya ve tefsir etmeye, yani yorumlamaya çalıştığımız mânâlar bizi, eseri üreten ve aslında bu mânâların ait olduğu düşünceye götürmelidir; ama birbirinden kopuk fikirler olarak değil, belki tutarlı bir bütünlük arzederek ve anlamaya çalışan kişinin zihninde tekrar yaşatılacak şekilde bizi yönlendirmelidir"[342] şeklinde ifade eden Fazlur Rahman, bu düşünceye katıldığını belli eder ve buna bir unsurun daha katılması gerektiğini belirtir. Bir mânâ bütünlüğünün, sadece düşünceyi üreten kişiye atfedilemeyeceğini, çünkü bu düşüncenin cevap olarak geldiği durumu da göz önünde bulundurmak gerektiğini ilave eden Fazlur Rahman, Kur'an örneği ile ilgili olarak şunları söyler:

"Kur'an'ın anlaşılması için, onun nesnel ortamı, şüphesiz ki zorunlu bir unsurdur; özellikle Müslümanlar için mutlak kuralsal olması açısından Kur'an, Allah'ın tarih içinde cereyan eden durumlara Peygamber'in zihni vasıtası ile verdiği cevaplar olduğu için, bu zorunluluk daha da güçlenmektedir."[343]

Betti'nin, fikirlerin gerçek bir bütün olarak anlaşılabilmesi için, onların çıktıkları "kaynak zihinde" incelenmeleri gerektiği şeklindeki tezini "psikolojicilik"le itham ederek eleştiren Gadamer'i, Fazlur Rahman bu tartışmada haksız bulur. O, Gadamer'in, bir önşartlanmanın varlığını kabullenmeden girişilen anlama gayretinin bilim dışı bir bozulma olacağı, araştırma konusu olan nesnenin tarihsel şartları kadar, onu araştırmaya koyulan kişinin tarihselliğinin, yani araştırıcının varlığının biz-

342 Fazlur Rahman, 1990, 77-78.
343 Fazlur Rahman, 1990, 78.

zat bünyesini oluşturan diğer bütün etkenleri ifade eden "etkin tarih"in de (effective history) hesaba katılmasının zorunlu olduğu anlamındaki düşüncelerini reddeder. Çünkü Gadamer'e göre "etkin tarih" hesaba katıldığında, nesnel anlama imkânı ortadan kalkar,[344] oysa Fazlur Rahman nesnel bir anlamanın imkânına tam bir itimat beslemektedir. O, bu konuda şunları söylüyor:

"Bu anlayışın, (Gadamer'inki) yukarıda Kur'an tefsiri olarak anlatmaya çalıştığım görüşe tamamen ters düştüğü açıktır. Eğer Gadamer'in tezi doğru ise, o zaman "iki hareket" teorisi olarak, yine yukarıda ileri sürdüğümüz görüşün hiç bir anlamı yok demektir. Bu durumda, Betti gibi düşünürlerin, tamamen öznelci olduğu gerekçesiyle Gadamer'in görüşünü reddetmelerine şaşmamak gerekir"[345].

Fazlur Rahman, Gadamer'le giriştiği polemiğini sürdürerek "etkin tarih"in etkisi konusunda Luther, Augustinus, İbn Teymiye, Eş'ârî ve Gazâlî gibi şahsiyetlerin kendi geleneklerinde meydana getirdikleri esaslı değişiklikleri örnek göstermek suretiyle Gadamer'in "Kişinin kendi benliğinin farkına varması (özbilinç), sadece tarihsel hayatın kapalı devrelerindeki bir titreşim (gibi)dir" sözünün yanlış olduğunu söyler. Ona göre bu şahsiyetlerin vermiş oldukları cevapların, temelde kendi etkin tarihlerince önşartlandırılmış olmadıklarını göstermektedir. Fazlur Rahman'a göre geçmişe matuf her bilinçli cevabın, birbirinden ayrılması gereken iki durumu vardır: Birincisi, geçmişin "nesnel" olarak bilinmesidir ki, Gadamer'in görüşünün aksine eğer elde yeterince delil bulunuyorsa bu mümkündür. İkincisi ise verilen cevabın kendisidir; bu ikinci durum zorunlu olarak değerleri içerir ve cevabı veren kişinin içinde bulunduğu ortam tarafından belirlenir, şartlanır, ama önceden belirlenemez veya şartlanamaz. Diğer taraftan etkin tarih, zaten, içinde bulunulan or-

344 Fazlur Rahman, 1990, 79.
345 Fazlur Rahman, 1990, 79.

tamın parçasıdır, fakat kişinin şuurlu çabaları ve özbilinçli davranışları da onun önemli parçalarıdırlar. Halbuki Gadamer'e göre bu iki durum asla birbirinden koparılamayan veya ayırdedilemeyen bir bütündür.[346]

İşte özetlemeye çalıştığımız Fazlur Rahman'ın bu görüşleri, onun geliştirmeye çalıştığı yeni tefsir teorisinin esaslarıdır ve aynı zamanda bu görüşler, onun tarih ve anlama-yorumlamaya dair düşüncelerinin ifadesidirler. Ancak, burada hemen eklememiz ve muhtemelen Fazlur Rahman'ın tarihselcilikle ilgili görüşlerini ele almanın başlangıç noktası sayılabilecek bir boyut vardır. Bu da Fazlur Rahman'ın kendine özgü Gadamer ve Betti okumasıdır. Yukarıda özetlediğimiz tartışmada Gadamer'in görüşleri de Fazlur Rahman'ın görüşleri de, aslında, Fazlur Rahman'ın dilinden anlaşılmaktadır. Oysa bizim gerek Gadamer üzerine gerekse Gadamer'in Betti'yle sıkça atıfta bulunulan tartışması hakkında yaptığımız inceleme bu okumanın bazı yanlış anlamalarla malul olduğunu göstermektedir. Aslında çalışmamızın Gadamer kısmında da yeterince iyi görmüş olduğumuzu umduğumuz bir nokta, Gadamer'in basit bir öznelcilikle nitelenemeyeceğidir. Onun "etkin tarih" nosyonu hiç bir zaman kuru kuruya bir öznelcilik olarak anlaşılamaz. Çünkü göstermeye çalıştığımız gibi o, her zaman Kartezyen özne-nesne ayrımını reddetmektedir. Bunu reddetmek demek nesnelciliğe karşı öznelci olmayı gerektirmez, aksine özne kavramına, şimdiye kadar alışık olduğumuz düalizmin sınırlarının çok ötesinde derin anlamlar yüklemektedir. Nitekim Gadamer hakkında edinebildiğimiz kanaat şu ki, o bir yandan nesnelciliğe karşı çıkarken, karşı çıkış gerekçeleri öznelci iddialar değildir. Dahası o modern dünyada yitip giden hakikati, nesnelciliğin zaten kurtaramadığını gözleriyle gördüğü için daha kesin bir çözüm bulmaya yönelmiş, Bernstein'ın adını koyduğu gibi, "objektivizm ve relativiz-

346 Fazlur Rahman, 1990, 80-81.

min ötesine gitmeye" çalışmıştır.[347] O, "bir Hristiyan İlahiyatçısı olarak başından itibaren bütün çabasına yön vermiş arayışın, kutsal kitap yorumlarının modern dünyadaki nesnelci bakış açısının katalizörlüğü altında yitip gitmesine karşı bir direniş içgüdüsü olduğu söylenebilir. O, relativizm cenderesine karşı mücadele vermenin nesnelci bir mevziye sığınmanın tam da relativizme ambalajlayarak teslim ettiğini çok iyi görmüş biri olarak, adı kolayca (öznelcilik olarak, ŞK) konulamayacak bir hermenötik serüvenin içine girmiştir."[348]

Gadamer'in Betti ile olan tartışmasında Fazlur Rahman'ın Betti'yi tutmuş olması bize göre Fazlur Rahman'ın ya Betti'yi veya Gadamer'i yeterince anlamamış olması, dolayısıyla aralarında geçen diyaloğun boyutlarına vakıf olamamış olmasından kaynaklanıyor. Çünkü Gadamer'in, gerek *Truth and Method* isimli kitabında, gerekse diğer bir çok yazısındaki düşünce çizgisine yön veren şey, bu ikili tehlikeye karşı da korunmak olmuştur. Onun temel problematiği Fazlur Rahman'ın kaydettiği gibi basitçe, eski bir metnin "yeterince delil varsa" anlaşılabileceği veya anlaşılamayacağı noktasına indirgenemez. Gadamer'in ontolojik hermenötik olarak da özetlenebilecek bu tarihselciliği, esasen bir metni anlayabilmek için hangi metodun daha geçerli olacağı yönünde bir teklif de içermemektedir. Onun aradığı şey, "bütün anlama edimlerinde ortak/evrensel olan"ın tespit edilmesidir. Yani o bir bakıma anlamanın mahiyeti hakkında bir tefekkürden ibaret bir çabanın içerisindedir.

Emilio Betti ise bir hukukçudur. Aslında Gadamer'in kaydettiği gibi, Alman felsefe ekolüne mensup biri olarak "naifçe

347 Bernstein, Richard J.,Beyond objectivism and Relativism: Science, Hermenötics, and Praxix, Philadelphia, Universiy of Pennsylvania Press, 1988; Aktay, Yasin, "Objektivist ve relativist İradeler Arasında, Kur'an'ı Anlama Sorunu", 2. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzâkereler, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996.

348 Aktay, 1996, 98.

bir tarihsel objektivizme düşmeme konusunda"[349] belli bir hassasiyete sahip olması gereklidir. Ancak bu hassasiyeti onu aynı ölçüde nesnel anlamın bilinebileceği konusundaki, aynı ölçüde naif romantizme karşı koruyamamaktadır. Anlamın yazarın niyeti neyse o şekilde bilinebileceği yönündeki görüşüne rağmen Heidegger'i izleyen herkes gibi Gadamer'i de kavram kargaşası yapmaktan başka bir şey yapmamakla suçlayınca, Gadamer'in kendisine verdiği cevap çok ilginç ve yeterince mânidârdır: "Bu da şu anlama gelir ki, bu eleştiri, yazarı kastetmediği bir soruyla ilişkilendiriyor."[350] Yani, yazarın niyetini bilebileceği yönündeki nesnelci iddiasına, Gadamer kendisiyle ilgili açık bir başarısızlığı yüzüne vurarak cevap vermiş oluyor. Kuşkusuz kendi niyetini çok iyi bilen Gadamer'in niyeti[351] kavram kargaşası yapmak olamaz, anlaşılmayı hedeflemekten başka bir şey yapamaz. Emilio Betti'nin Gadamer'le olan tartışması, Alman felsefe geleneği içerisinde, uzanımları Kant'a, Hegel'e ve diğerlerine uzanan çok boyutlu bir tartışmadır. Aslında, I. bölümde, bu tartışmanın bu boyutlarının da anlaşılabilmesini mümkün kılacak şekilde bu felsefî bağlamı serimlemeye çalışmıştık. Burada bu boyutlardan birine daha değinelim.

Ne Fazlur Rahman ne de Betti, Gadamer'in hakikat arayışındaki bu boyutları yeterince takdir edememiştir. Esasen, Gadamer'in bütün çalışmalarında gözlemlenen hakikat arayışı, tam da Betti'nin Gadamer'i suçladığı şeyle, bizzat Gadamer'in Derrida'yı suçladığı bir tartışmasında çok güzel bir örnek bulur. Yazarın niyeti konusunda son derece subjektivist bir konumu benimseyen Gadamer'in çıkardığı tartışma, onun hermenötiğinin çoğu kez zannedildiği gibi basit bir izafiyatçılıkla açıkla-

349 Gadamer, 1991, 511.

350 Gadamer, 1991, 512.

351 Hermenötik sahasında, "yazarın niyeti" konusuyla ilgili tartışmaların güzel bir özeti için bkz. Tatar, Burhanettin, Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti Sorunu, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

namayacağını göstermiştir.[352] Aslında Betti ile Gadamer'in arasındaki tartışmayı çözmenin bir yolu her ikisinin "hermenötiğin farklı yönlerinden bahsettiklerini söylemektir." William Outwite'e göre bu tartışmada "Gadamer'in felsefî hermenötiği, Betti'nin kendi yorumlama kanunlarını oluştururken garantiye alma eğilimi gösterdiği hermenötiğin temel başlangıç noktasını tanımlamayı amaçlar. Sonuçta, Gadamer'in kavramlaştırmasının, burada Betti'nin temsil ettiği standart görüşle karşıt mı yoksa onu bütünlemekte mi olduğu açık değildir. Açık olan şey, üretildiği ve yeniden-üretildiği tarzlara ilişkin beşerî bilimlerdeki kendine özgü karşıtlıklarla ilgili olmasıdır."[353]

Gadamer'in önyargıları bilgilenme veya anlama sürecinde olumlaması, hangi türden olursa olsun onların ebediyen yorumlayanla beraber kalmasını salık vermez. Bunu salık verse bile bu zaten mümkün değildir. Basit bir örnekle bugün İncil'in veya Marx'ın *Kapital*'inin dünyada sahip olduğu kendine ait imajlar ve onun hakkında önceden oluşmuş kanaatlerden soyutlanarak İncil'e veya Marx'ın eserine yaklaşmak mümkün değildir. Bu önyargılar, okuyan veya anlayan kişiyi ilk etapta yönlendiricidir. Daha bizden bir örnek vermek gerekirse, Kur'an'ın Allah katından inmiş bir kitap olduğuna inanılarak okunması ile, inanma söz konusu olmaksızın okunması arasında radikal bir fark olacaktır. Bu farka rağmen veya bu farkla birlikte yine de Kur'an'ın bugünkü ortamda sahip olduğu kendine ait bir "Etkin Tarihi" vardır ve bu tarihten bağımsız bir biçimde onu almak mümkün değildir.

Aslında bir tarihselci olarak bile Fazlur Rahman'ın Gadamer'i kendisine Betti'den daha yakın bulması gerekirdi. Fakat

352 Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996, 224 vd.

353 Outwite, William, "Hans-Georg Gadamer", Çağdaş Temel Kuramlar'ın içinde, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991, 29.

ona karşı geliştirdiği argümanda İbn Teymiyye ve Gazali gibilerin kendi etkin tarihleri tarafından belirlenmiş olmayı haksız sayacaktır. Oysa, İbn Teymiyye'nin veya Gazali'nin kendi Kur'an yorumlarında tarihsel etkiyi üzerlerinde taşıdıklarını kabul etmek, Kur'an'ın kendisinin bir etkin tarih tarafından belirlendiğini kabul etmekten daha kolay olsa gerekti. Doğrusu, biz insanların, Kur'an'la ilgili yorumlarının her zaman tarihsel olduğunu kabul etmeye daha yatkınız. Bizim Kur'an'ın tarihselliğiyle ilgili tezimiz ise, aşağıda daha iyi açıklamaya çalışacağımız gibi, en azından bu alanın bilinemez bir alan olduğudur. Ona şu veya bu zamanda muhatap olan kullar olarak bizim, fânîliğimizin bir boyutu olarak tarihsellikle mâlûl olmamızdan daha normal bir şey olamaz, ancak yine aynı fânîliğimizin, Kur'an'ın kelâm vasfı veya iniş süreciyle birlikte tarihsel olduğunu söylemek konusunda bize yeterli bilgi melekesine imkân vermeyeceği kanaatindeyiz. Aslında çalışmamız boyunca göstermeye çalışacağımız şey, tarihselliğin, -isterse bu vahy algıları konusundaki en büyük alimlerin durumuyla ilgili olsun ne kadar insanla ilgili bir durumsa da, bu konuda vahy hakkında söylenecek şeylerin hiç bir delile dayanamayacağıdır. Birincisi, bu konuda Kur'an muhatap olmanın kurallarını belirlerken, bir tarihsellik farkına ehemmiyet vermiyor, dolayısıyla bu konuda çıkarsanan görüşler Kur'an'a dışsal olarak çıkarsanmaktadır; ikincisi, tarihin teşekkül biçimi, yorumlanış şekli, onun içinde bir özne olarak durumumuz, birinci bölümde de göstermeye çalıştığımız gibi tamamen spekülatif bir alandır. Takip edilecek bir delil sunmak bir yana, Kur'an'ın deyimiyle ancak bir "zan" üretmeye yatkındır.

a. İçtihad Teorisi: Yaşayan Sünnet

Fazlur Rahman'a geri dönecek olursak, onun amacı İslâm'ın çağdaş yorumunun yapılarak hayata geçirilmesi olduğundan, onun yorum (tefsir) teorisinden sonra "yaşayan sünnet" görüşünden sözetmek gerekir. Fazlur Rahman'ın "Yaşayan Sünnet" teorisi, onun "ictihat" teorisinin dayandığı temel niteliğindedir.

Bu yüzden o, "Yaşayan Sünnet" meselesini konuyla ilgili makalelerinin bir araya getirildiği *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* ismiyle tercüme edilen kitabında[354] detaylıca ele almıştır. Onun yaşayan Sünnet kavramıyla kastettiği mânâ İ. Hakkı Ünal'ın özetiyle şudur: "Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Sahabe, Tabiun ve Etbau't-Tabiîn nesillerini kapsayan ilk İslâm toplumu âlimleri ve idarecileri yoluyla, Hz. Peygamber'i ve onun sahih Sünnet'ini esas alarak, karşılaştıkları her türlü probleme çözüm üretmişler ve bu faaliyeti "Sünnet" kavramının genel kapsamı içinde mütâlaa etmişlerdir. Bir yanda miktarı az da olsa Hz. Peygamber'in sahih Sünneti, diğer yanda da ilk devir müslümanlarının Nebevî Moc' le bağlı kalarak serbestçe ortaya koydukları çok sayıda fikir ve tatbikat vardır. Yorum, içtihad ve toplumun örf ve âdetlerini de içine alan bu ikinci kısım, cemaatin yaşayan sünnetini oluşturmaktadır. Bu oluşum, Şâfiî'ye kadar normal seyrinde devam etmişken onun, "yaşayan sünnet" yerine, hadisi kesin otorite olarak ikâme etmesiyle sekteye uğramış, daha sonra özellikle hadisçilerin "yaşayan sünnet" birikimini hadisleştirerek buna kesin ve değişmez bir şekil vermeleriyle geri dönülmez bir yola girilmiştir."[355]

Bu özetten açıkça anlaşıldığı gibi "sünnet" ya da "yaşayan sünnet", Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından daha çok, onun Nebevî Sünnet'ine dayanılarak cemaat tarafından geliştirilen yorumlar ve uygulamaları ifade etmektedir. Bu konuda varılan konsensüsler "icmâ" olarak ifadesini bulmuştur ve icmâ bizzat yaşayan sünnettir. Fazlur Rahman bu alanda söz söyleyen müsteşriklerin "sünnet" kavramıyla ilgili görüşlerini değerlendirdikten sonra şu saptamalarını ortaya koyar: "Peygamber'in

354 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca Islâmî Metodoloji Sorunu, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995.

355 Ünal, İsmail Hakkı, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerine", İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, S. 4, Ankara, 1990, 286.

Sünneti" başlangıçta ve her zaman geçerli ve etkili bir kavramdı ama, Hz. Peygamber'in bıraktığı sünnet muhteva ve sayı olarak çok zengin olmadığı gibi özel bir anlam da ifade etmiyordu. Sünnet kavramı Hz. Peygamber'den sonra sadece bizzat Peygamber'in sünnetini değil, aynı zamanda Nebevî Sünnet'in yorumlarını da ifade etmektedir. Bu yüzden Sünnet kavramı bu anlamda, sürekli bir gelişme süreci olan ümmet'in icmâı'nın bir uzantısı olup icmâyı da içermektedir."[356] Yoksa sadece Hz. Peygamber'in görüş ve tatbikatlarıyla ilgili değildir. Çeşitli rivayetlere dayanarak bu düşüncesinin haklılığını ortaya koymaya çalışan Fazlur Rahman[357] İmam Mâlik'in *Muvatta*'ındaki bir rivayette söz konusu olan Sünnet'in "herhangi bir Sahabe ya da sonra gelen bir otorite tarafından vazedilmiş olduğu böylece açığa kavuşmuş olmaktadır" dedikten sonra şu ifadeyi kullanmaktadır: "Emsal" anlamına gelen Sünnet, İmam Mâlik zamanında "üzerinde görüş birliğine varılmış uygulama" anlamına gelmektedir.[358]

Fazlur Rahman için Hz. Peygamber'in, Ortaçağ Hadis ve Fıkıh literatürünün ileri sürdüğü gibi, insan hayatının bütün alanları ile ilgili mutlak ve spesifik bir sünnet bırakmayışının gerekçesi açıktır. Çünkü Hz. Peygamber'in esas vazifesi kanun koymak ve bir kurallar dizisi oluşturmak değil, öncelikle insanlık için ahlâkî bir ıslahatçı olmaktı. Bu yüzden o, zaman zaman çözümlemek durumunda kaldığı münferid davalar için verdiği kararlar dışında genel bir yasamaya ender olarak ve sadece İslâm davasını güçlendirmek amacıyla başvurmuştur. Nitekim Kur'an'da da genel yasama, İslâm öğretisinin son derece küçük bir bölümünü oluşturmakta ve hukukî kurallar vazeden bu kısım, indiği çevrenin özelliklerini yansıtmaktadır. Örneğin

356 Fazlur Rahman, 1995, 17-18.
357 Bkz. Fazlur Rahman, 1995, 26-30
358 Fazlur Rahman, 1995, 27.

Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili hükümleri tamamen yöreseldir, dolayısıyla bu hükümleri gerçek anlamda doğrudan hukukî metin kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.[359]

Bir ıslahatçı olarak Hz. Peygamber'in, hayatın ince detayları konusunda kurallar vazetmeye pek vakti de olamazdı. Zira o, hayatı boyunca ölümüne dek Mekkeliler'e ve Araplar'a karşı ahlâkî ve siyasî bakımdan çetin bir mücadele vermiş, devlet haline gelmiş toplumunu örgütlemeye çalışmıştı. Bu durumda Hz. Peygamber sadece hayatî konularda hüküm vermeye çağrılıyordu. Karşılaşılan sorunlara gelince onlar, çoğu kez hususî bir özellik arzediyorlardı ve bu sorunlar, kendi özel durumları göz önünde bulundurularak bir çözüme kavuşturuluyordu. Bu yüzden söz konusu sorunlara getirilen çözümler, Hz. Peygamber'in koymuş olduğu kuralsal örnekler ve bir çeşit öncüller olarak kabul edilebilirler, ancak bunlar aynen ve harfiyen kabul edilemezler. Nitekim Hz. Peygamber'in farz namazların vakitlerinin belirlenişinde ve namazların edâ ediliş şekillerinde sert ve katı kurallar vazetmemiş olması, bu konuda çarpıcı bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.[360]

Fazlur Rahman'a göre ilk dönem Müslümanlarının bu meyandaki faaliyetlerine bakılacak olursa, onların ortaya koydukları "Sünnet"in gerçek muhtevasının, yaptıkları içtihadın bir ürünü olduğu açıktır. Bundan dolayıdır ki, fiilî uygulama anlamındaki "Sünnet" terimini İmam Mâlik "el-Emru'l-Muctema' aleyhi" terimi, yani icmâ terimi ile aynı anlamda kullanmıştır. Bu kullanım, Sünnet ile İcmâ'ın birbirleriyle birleştiklerini ve pratikte aynı anlama geldiklerini göstermektedir. Sünnet terimi Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği zamanlarda bile, sahabenin görüş birliğini ifade eden "Sahabenin Sünneti"ne de Sün-

359 Fazlur Rahman, 1995, 22-23.
360 Fazlur Rahman, 1995, 23-24.

net denilmeye devam edilmiştir. Bu bakımdan sahabenin ittifakı, hem Sahabenin Sünneti, hem de Sahabenin İcmâi'dır.[361]

Sonuç olarak Fazlur Rahman, bu meyandaki araştırmaları ve akılyürütmeleriyle ulaştığı neticeyi dört maddede toplar.

1. İlk dönem müslümanlarının Sünneti, kavram olarak az ya da çok genel bir şekilde, Hz. Peygamber'in Sünneti'ne sıkı bir şekilde bağlı idi. Bu bakımdan müslümanların ilk dönem uygulamasının Nebevî Sünnet kavramından ayrı bir şey olduğu görüşü tutarlı bir görüş değildir.

2. Ancak bu ilk dönem İslâmî Sünnetin özel muhtevası büyük ölçüde bizzat müslümanların ürünü idi.

3. Bu içeriğin yaratıcı gücü, pek spesifik bir şey olarak kabul edilmeyen Nebevî Sünnet'in genel yöntemi altında İcmâ olarak şekillenen kişisel içtihad idi.

4. Sünnet'in ya da ikinci anlamda Sünnetin içeriği İcmâ ile aynı idi. Bu, bir bütün olarak cemaatin, Nebevî Sünnet'in içeriğini yaratma ve tekrar yaratma hususundaki zorunlu yetkiyi üstlenmiş olduğunu ve icmânın ise, bu yeni içeriğin doğruluğunun saptanması, yani yanılmazlığının (ismet) sağlanması için garanti olduğunu gösterir.[362]

Ona göre, işte bu tespitler ışığında, söylendiği arkaplan göz önüne alınmayınca şaşırtıcı hatta apaçık bir küfür olarak görünen ikinci asırda söylenmiş "Sünnet Kur'an'a hükmeder; ama Kur'an Sünnet'e hükmetmez" özdeyişinin anlamını ve gerçek gücünü anlayabiliriz. Bu özdeyişin anlamı şudur: "Cemaat belli bir tarihî durumda, Hz. Peygamber'i eyleme geçiren ruhun yönetiminde vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamber'i harekete geçiren

361 Fazlur Rahman, 1995, 31.
362 Fazlur Rahman, 1995, 32.

ruhtur. Yoksa asla dış görünüş değildir."[363] Nitekim Kur'an-ı Kerim medenî davalarda iki erkeğin ya da bir erkekle iki kadının şahitliğinin gerekli olduğunu bildirmesine rağmen, böyle davalar, yerleşik uygulamaya uyularak bir şahide ilaveten yeminle karara bağlanmaktaydı. Bazı müslümanların Kur'an'ı ileri sürerek bu uygulamaya karşı çıkmalarına karşın, İmam Mâlik, *Muvatta* isimli eserinin "Yemin Maa Şahid" kısmında bu yerleşik uygulamayı onaylamaktadır.[364]

Fazlur Rahman'ın "Yaşayan Sünnet" görüşünü serimleyen bu açıklamalarında görüldüğü gibi bu formülasyon, daha önce ifade ettiğimiz gibi onun içtihad teorisinin temelidir. "Yaşayan Sünnet"le temellenen bu içtihad teorisinin varmak istediği nokta, bir nevi serbest içtihaddır. "Sünnet Kur'an'a hükmeder; ama Kur'an Sünnet'e hükmetmez" özdeyişini olumlayarak aktarmasından da anlaşıldığı gibi o, nassın lafzını değil, Hz. Peygamber'i harekete geçiren "ruh"u esas alır. Bu yüzden içtihadın bağlı kalacağı esas, lafız değil o lafzın ruhu olmalıdır. Böyle olunca da belli bir tarihselliğe hitap etmiş bulunan nassın lafzının aşılmasında bir beis görülmemelidir. Çünkü Fazlur Rahman'a göre doğrusu şudur:

"Her ne kadar geçmişteki atalarımızın "Yaşayan Sünnet"i, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde cemaat içinde gerçekleştirdiği faaliyetlerin sağlıklı ve başarılı bir yorumu, bizler için dersler içerse de, kesinlikle aynen tekrarlanamaz. Çünkü tarih, toplumlar ve yapıları söz konusu olunca asla tekrarlanmaz. Bununla birlikte eski tarihimiz sadece bir anlamda tekrarlanabilir ve hatta bu anlamda, eğer ilerici müslümanlar olarak yaşamak istiyorsak, tekrarlanması da gerekir: Nasıl ki eski nesiller Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ni özgürce yorumlamak, yani ideali ve ilkeleri vurgulamak ve onları kendi zamanları-

363 Fazlur Rahman, 1995, 32-33.
364 Aynı yer.

nın yeni yapısı içinde somutlaştırmak suretiyle kendi sorunlarını uygun bir şekilde halletmiş iseler, bizim de aynı şeyleri kendi çabamızla kendimiz için, kendi çağdaş tarihimiz için yapmamız gerekir."[365]

Fazlur Rahman'a göre İslâmî olan budur ve böyle olduğu içindir ki, mesajın ruhunu kavramış olan ilk müslümanlar böyle davranmışlardır. Bunların Kur'an ve Nebevî Sünnet'in yorumunda özgürce davrandıklarının bir çok örneği bulunmaktadır. İmam Mâlik'in *Muvatta'*ından bu örnek davranışlardan birkaçını aktardıktan sonra bundan çıkan genel sonucu açıklamak için bu örnekler der, "bizim ilk dönem kuşaklarımızın, Kur'an'ın öğretisine ve Hz. Peygamber'in Sünneti'ne durgun bir şey olarak değil de, fakat farklı sosyal adetler arasında hareket eden ve hem de yaratıcı bir biçimde hareket eden bir şey olarak baktıklarını herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İslâm, farklı sosyal olgular ve durumlardan dolayı yavaş yavaş gerçekleşmesi gereken normların ve ideallerin adıdır. Gerçekten de İslâm, doğru bir biçimde anlaşılacak olursa, kendini gerçekleştirmek için sürekli yeni ve taze formlar arar ve bu formları bulur."[366] Bu yeni ve taze formlar bulunmalıdır; çünkü "gayet belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözlerini kapayarak görmemezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki mânâsı (literal) ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlâkî gayelerini, hedeflerini kasden yok etmek demektir."[367]

Fazlur Rahman'ın içtihad teorisine dair aktardığımız açıklamalarında görüldüğü gibi, bu satırlarında da belirgin olan şey, onun geleneksel İslâm içtihad teorisinin aksine, nassın zahirî mânâsının aşılması gerektiğini önermesidir. Bu da somutlaştı-

365 Fazlur Rahman, 1995, 184.
366 Fazlur Rahman, 1995, 194-195.
367 Fazlur Rahman, 1990, 94.

rılacak olursa, "ahkâmın değişmesi" anlamına gelmektedir. Nitekim o, Kur'an'da bulunan iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olacağı hükmü konusunda şöyle demektedir:

"Kadınlar ne kadar eğitim görürlerse görsünler, onların mahkemedeki şehadeti erkeğinkinden değersizdir demek, Kur'an'ın toplumsal değişimdeki hedeflerine insafsız bir hakarettir. Bunun gibi diğer hükümler de kıyaslanabilir."[368]

Eserlerinde sıkça tekrar edildiği gibi, bu satırlarında da ifade edilen Kur'an hükümlerinin yeni tarihselliklerde bu tarihselliklere uygun şekilde değiştirilmesi gerektiği önerisinin, basit bir gerekçesi vardır: Kur'an'ın Tarihselliği. O bu konuda "Hz. Peygamber kabilelerle sınırlı dar bir alanda görev yapmıştır; bundan dolayı, geniş toprakların ve bütün halkların söz konusu edildiği bir yerde aynı uygulamayı gerçekleştiremezsiniz. Aksi takdirde, Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca uğrunda savaşmış olduğu gerçek adâlet ilkelerini ihlâl etmiş olursunuz." görüşünü ileri sürer.[369] Bu görüşünü Fazlur Rahman, başka bir yerde şöyle örneklendirerek somutlaştırmaktadır:

"Meselâ, Kur'an'ın yasakladığı riba düzeni ile modern bankacılık ve faizi aynı saymak iki şeyi açıkça karıştırmaktır; çünkü faiz, modern 'gelişimci ekonomi' kavramı çerçevesinde olan ve tamamen farklı fonksiyonu olan özel bir düzenlemedir. Zekât da hiç bir İslâm ülkesinde uygulanmamaktadır, çünkü onlar başka vergi sistemlerine alışmış durumdadırlar."[370]

Fazlur Rahman, iki temel nedenden dolayı geleneksel İslâm ve bu geleneğin oluşum sürecinde baştan sona kadar rol almış bulunan ulemayı sert bir eleştiriye tâbi tutar. Bu nedenlerden biri, onun tarihselci metodu gereği yapmak istediği şeydir. Ta-

368 Fazlur Rahman, 1990, 94.

369 Fazlur Rahman, 1995, 187.

370 Fazlur Rahman, İslâm, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1992, 369.

rihselci metoduyla o, İslâm geleneğinin tenkitli bir çözümlemesini yaparak varisi olduğumuz bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya çıkarmak ve ardından İslâm'ın temel ilkelerini tespit ederek bu ilkelerin geçmiş tarihselliklerde nasıl somutlaştırıldıklarını belirlemek istiyordu. Bu araştırmayla varmak istediği hedef ise, İslâm'ın temel ilkelerinin çağdaş tarihsel ortamlarda nasıl yeniden üretilerek somut bir öneriye dönüştürülebileceğini tespit etmekti. Genel olarak geçmiş ulemanın kendi tarihselliklerinde bu görevi yerine getiremedikleri, hatta bunun aksine bir işlevi yerine getirdikleri düşüncesinde olan Fazlur Rahman, bu yüzden geleneği ve ulemayı eleştirir. Çünkü ulemanın yaklaşımı tarihselci değildir, bu yüzden de başarısız olmuştur. Diğer neden ise ulemanın yaptığı çalışmanın yetersizliğidir. Bu yetersizlik İslâmî ilimlerin her alanında kendini göstermektedir. Meselâ Kur'an'ın tefsiri ile ilgili yapılan çalışmalar bunun çarpıcı örneğini ortaya koymaktadır. Ortaçağ boyunca yazılmış tefsirlerin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibaret olmuş ve bununla insanı sarsan ve inkılâpçı bir özelliği olan Kur'an gibi bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir.[371] İşte bu bakımdan bu eski tefsirler, her ne kadar bir çok değerli bilgiyi ihtiva ediyorlarsa da, bir bütün olarak ele alındığında, Kur'an'ın gerçek bir şekilde anlaşılmasını kolaylaştıracakları yerde, buna engel teşkil etmektedirler.[372]

Fazlur Rahman, İslâmî ilimlerin gelişmemesini müslümanların da bağlı bulunduğu Ortaçağ ilim anlayışına bağlamaktadır. Çünkü Ortaçağ'da carî olan bu ilim anlayışı, "önemli, fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi bilinmeyenin peşinden koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade artık kâinatın sırlarını çözmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, aklın pa-

371 Fazlur Rahman, 1990, 117.
372 Fazlur Rahman, 1990, 272.

sif denebilecek bir şekilde elde etmesidir. Bu tutum tabiatıyla özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanamaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken herşeyin zaten bilindiğini zannetmektedir," diyen Fazlur Rahman'a göre bu yüzden İslâmî ilim faaliyetinde şerh ve haşiyeler ön plana çıkmış ve özgün bilgi üretilememiştir. "Aklın bilgi üretmede üretken bir fonksiyonu olduğunu ileri süren görüş, çağdaş bilgi teorilerinin bir özelliğidir. Bu özellik Ortaçağ'da yoktu."[373]

Bu durum sebebiyledir ki, fukaha da başarısız olmuştur ve bu başarısızlık özellikle iki noktada önemlidir. Öncelikle onlar uygulanabilir bir hukuk tesis edememişlerdir,[374] ikincisi, onlar, hukukla ahlâk arasındaki ilişkiyi kuramamışlardır. Halbuki Kur'an'daki tikel hukukî hükümlerin ahlâkî gayeleri vardır. Hükümlerin ahlâktan kopuk olarak vazedilmesi ve onların ahlâkî gayelerine göre farklı tarihselliklerde yeniden üretilememesi, fıkhı tükenişe götürmüştür. Meselâ fukaha Kur'an'ın zekâtla ilgili vazettiği "Bu, servet sadece toplumun zenginleri arasında dolaşmasın diyedir" bildirimini esas alarak yorumlamadı. Hatta "fukaha zekâtı yorumlamak için hemen hiçbir şey yapmadı; zaten zekât yoruma kapalı bir kural olarak öylece kalmıştır." Toplumsal ekonomik adâlet hususunda elimizde sadece zahirî İbn-i Hazm'ın (ö. 450/1058) kışkırtıcı görüşü var; ona göre eğer sıkıntıları açlıktan ölmek üzere olmaya kadar vardıysa yoksulların, zenginlere ve siyasî otoriteye isyan etmeleri İslâmî bir görevdir.[375] Bu örnekten sonra Fazlur Rahman, "Fukahanın bu genel Kur'an yönelimleri önünde ya kendisini çaresiz hissetmesi veya onların hukukî emirlerini ortaya koyma gayretine götürecek derecede onların önemini anlamaması ne kadar da çarpıcıdır. Fukaha fetva ve takva yani hukukî bildirimler ve derûnî ahlâkî yü-

373 Fazlur Rahman, 1990, 120.
374 Fazlur Rahman, 1990, 285-287.
375 Fazlur Rahman, 1997, 139.

kümlülükler arasında bir ayırıma gitmiştir."[376] genel değerlendirmesini yapar.

Aynı sertlikle İslâm kelâmını ve kelâmcıları da eleştiren Fazlur Rahman, kelâm faaliyetini "bin yıllık kutsal ahmaklık"[377] diye nitelendirir. O, kelâmda iki temel ekol olan Mu'tezilî ile Eş'ârîliği değerlendirirken şöyle der:

"Allah'ın sıfatlarının inkârı, Allah'ın kudretinin insanların fiilleri alanının dışında bırakılması gerektiği, Allah'ın günahları bağışlamasının reddi gibi Mu'tezilî görüşlerin, Kur'an'ın öğretilerine sadık olduğunu kim iddia edebilir? Hatta bundan da öte, insanın bütün gücünü ve iradesini inkâr ederek Allah'ın kâdir-i mutlak olduğunu; Allah'ın emir ve yasaklarında bir hikmet aranmayacağını, amellerin özde iman ile bir ilişkisi olmadığını, sebep ve sonuç ilişkisinin inkârını savunan ve bu sebeple de atomculuğu İslâm akidesinin en temel esaslarından biri seviyesine yükselten Eş'ârî reaksiyonunun; Kur'an'ın Allah, insan veya tabiat konusundaki öğretisini temsil ettiği iddia edilebilir mi?"[378]

Fazlur Rahman eleştirilerini örnek verdiğimiz bu alanlarla sınırlı tutmaz; bütün İslâmî ilim dallarında sürdürür. Klasik İslâmî dönemle ilgili eleştiri örneklerini onun bu yönünü aydınlatmada yeterli görerek çoğaltmayacağız. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, o sadece modern zamanlar öncesi klasik İslâmî dönemi eleştirmez, bu eleştirilerini gününe dek ortaya çıkan bütün İslâmî düşünce hareketlerine de yöneltir. Fazlur Rahman bu hareketleri dörde ayırır. Onsekizinci yüzyılda Arabistan'da ortaya çıkan Vehhabî Hareketi ve bu hareketin arkasındaki saiklerle ondokuzuncu yüzyılda devam eden dirilişçi-ihyacı hareket bunların ilkini oluşturmaktadır ki bu hareket, aynı zamanda ikincisi olan 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. asrın başların-

376 Fazlur Rahman, 1997, 139.
377 Fazlur Rahman, 1990, 282.
378 Fazlur Rahman, 1990, 281-282.

da Türkiye, Mısır ve Hindistan gibi Batının etkisine giren ülkelerde ortaya çıkan İslâm modernizminin arkasındaki temel saiktir de. İslâm modernizmi, Batıdan mülhem bazı temel düşünce ve fikirlerin yardımıyla kendini modernizm öncesi ihyacılığın ortaya koyduğu temellerle inşâ eden bir harekettir. Fazlur Rahman buna Klasik Modernizm ismini uygun görmektedir. Bunlardan üçüncüsü ise Yeni İhyacılık'tır. Yeni İhyacılık, bir taraftan klasik modernizmden etkilenen ama diğer taraftan ona meydan okuyan bir harekettir. Dördüncüsü ise yeni doğmakta olan Yeni Modernizm (neo-modernism)dir.[379] Yani birbirinden etkilenen, birbirinden doğan, ama gerilim içerisinde iki temel akım: İhyacılık ve Modernizm.

Fazlur Rahman'a göre modernizm-öncesi ihyacılığın, özellikle beşer otoritesini reddetmek ve içtihad üzerinde ısrar etmek bakımından temelde büyük bir özgürleştirici güç olmak dışında pek müspet bir tarafı yoktur. Bu hareketin İslâm Rönesansına müsbet katkısı, genel olarak sonuçsuz kalmıştır. Bundan öte, geleneksel eğitim tarzının yerine konabilecek herhangi bir eğitim sistemi geliştiremediği için bu hareketin neticesi, tutucu Ortaçağ ulemasının eğitim sistemine nazaran daha kötü oldu: Fikrî kısırlık ve açlık.[380]

İhyacılığın devamı niteliğindeki yeni İhyacılığa gelince, bu hareket, İslâmî modernizmin ana önermesi olan bir fikri, yani İslâm'ın, toplumsal, siyasî ve ekonomik alanları içine alan ve hem ferdî hem de toplumsal boyutları da kapsayan, topyekün bir hayat tarzı olduğunu kabul edip, bilinçli bir şekilde ona dayanmaları, onların müspet taraflarıdır. Diğer bir müspet tarafları da maliye sistemini 'İslâmlaştırmak için' zekât kanununun yeniden uygulamaya konulmasını savunmalarıdır. Ne var ki bunlar, herhangi bir yöntem geliştiremedikleri için, İslâm ile Batı'nın

379 Fazlur Rahman, 1997, 80.
380 Bkz. Fazlur Rahman, 1997, 85-86.

'farklarını ortaya koymaya' çalıştıkları bir kaç birbiriyle ilişkisi olmayan mesele üzerinde ısrardan başka yapabilecekleri pek fazla şey yoktur. Önemli gördükleri üç konu şunlardır: Banka faizi haramdır, kadınların peçelerini açmaları büyük günahlardandır ve aklı kullanmak/tefekkür tehlikelidir.[381]

Bu temelci (fundmantalist) eğilimi, *İslâm* isimli kitabının onüçüncü bölümünde modernist eğilimle karşılaştırmalı olarak değerlendiren Fazlur Rahman, az önceki karikatürize değerlendirmesine ilaveten şöyle değerlendirmektedir:

"Kanaatimizce, İslâm dünyasının kendi kendini ihya etmedeki başarısızlığının en önemli ve en önde gelen sebebi, XIII. bölümde tartışma konusu edilen temelci (fundamentalist) tutum ve hareketlerin doğmasıdır. Bunlar, hem Batı, hem de İlk İslâm Modernizmi karşısında gösterilen tepkiyi temsil ederler. Onların ana hamlesi, İslâm dünyasını Batı'dan ayırmaya yarayacak bazı İslâmî özellikleri bulup ortaya çıkarmaktır; çünkü onlar İslâm modernizmini, her iki dünyayı kolay bir şekilde özdeş saydığını düşünerek suçluyorlardı."[382]

Klasik modernizme daha sıcak yaklaşan Fazlur Rahman, temelde bu hareketi olumlamakla birlikte onun bazı eksikliklerini ve olumsuz yanlarını da eleştirir. Modernistlerin temel eksikliği belki de kendilerini iyi ifade edememiş olmalarıdır. Asırlar boyunca yerleşikleşmiş bir düşünce tarzına karşı çıkmaları ve ona karşı mücadele etmelerinin, kendilerini yer yer aşırılığa götürmüş olması ise normal karşılanmalıdır. Bunun yanında Modernistlerin hepsinin bilinçli ve temkinli oldukları da söylenemez; bir çoğunun ıslah etmek istedikleri geleneğin bizzat kendisine karşı tamamen asi olup karşı çıktıkları da bir vakıadır. Buna rağmen Fazlur Rahman'a göre "Müslüman Modernistlerin kayıtları onurla doludur ve dahası, onların İslâm'a hizmet-

381 Bkz. Fazlur Rahman, 1997, 90-92.
382 Fazlur Rahman, 1992, 368-369.

leri, bir anlamda, ihyacılarınkinden çok daha büyüktür.[383] Onların temel önermesi, İslâm'ın topyekün bir hayat tarzı olarak kabul edilmesiydi ki, bu ilke önemlidir. Ancak iyi niyetli olmalarına rağmen, onların seçmeci ve parçacı vasıfları, onların hem batıcı hem de batılılaştırıcı oldukları şeklinde kuvvetli bir izlenimin ortaya çıkmasına neden oldu.[384]

b. İslâm Rönesansı Projesi: Neo-Modernizm

Sonuncu eğilim, klasik modernizm olmayan, ondan farklı olan "Neo-Modernizm"dir ki, bu eğilimin temsilcisi bizzat Fazlur Rahman'dır. Fazlur Rahman'ın bütün gayreti, modernizmi eksik yanlarından, kusurlarından arındırıp yeni bir modern proje üretme yönünde olmuştur. Şimdiye kadar onun düşüncelerinden yapılan aktarmalarla bu projesi aslında ortaya çıkmış durumdadır. Ancak hem eksik kalan şeylerin anlatılması açısından hem de derli toplu bir özetinin, projeyi daha açık bir şekilde ortaya koyacağının faydalı olacağını düşünerek kısa bir özetini sunacağız.

Öncelikle Fazlur Rahman'ın klasik modernistlerle ihyacılara gönderme niteliğindeki şu sözlerini aktarmak, konuya verdiği önemi serimlemek açısından faydalı olacaktır.

"Eğer müslümanlar körü körüne Batı'ya teslim olmadan ya da yine gözleri bağlı ona sırt çevirmeden gerekli özgüveni geliştirebilirlerse, en önemli vazifeleri gelecek için rehberlik edinmek maksadıyla, Kur'an'ı incelemek için sağlam bir yöntem geliştirmek olacaktır. Şu kesinlikle açıktır -ve onsekizinci asrın ihyacılığından beri kavranmış ve gittikçe de daha fazla kavranmaktadır- ki, müslümanların, hukuk veya kelâm alanında ortaya koydukları, mevcut halleriyle onlara bugün için kapsamlı bir rehberlikte bulunamaz."[385]

383 Fazlur Rahman, 1997, 87.
384 Fazlur Rahman, 1997, 93.
385 Fazlur Rahamn, 1997, 95.

Fazlur Rahman bu tesbitinden sonra son iki asırda da dile getirildiği gibi içtihadın önemini ve gerekliliğini söz konusu eder. Ancak yapılacak yeni içtihad, şimdiye kadar yapıldığı gibi rastgele değil, kapsamlı, sistematik ve uzak hedefli olmalıdır. Bunun yanısıra bu içtihad faaliyeti, bir bilgi abidesi, imtiyazlı bir zihnin her konudaki nihaî ve yanılmaz içtihadı olarak görülmemelidir. Bunun yerine düşünen kafaların çoğulcu bir çabası olarak görülmelidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde atalarımızın yaptığı gibi, içtihad çabası sonucunda varılan sonuçlar çoğulcu bir ortamda tartışılacak ve ancak bunun sonucunda genel bir uzlaşmaya varılacaktır.

Ancak keyfî bir içtihaddan sakınılabilmesi için, Kur'an'ı ve onun ışığında Sünneti veya Peygamber'in yaşama modelini yorumlamak için, sağlam bir yöntemin geliştirilmesi ve kullanılması zorunludur. Yöntem, hem bilimsel sağlamlık, hem de keyfî görüşlerden sakınmak ihtiyacından dolayı gereklidir. Yanısıra yöntemle içtihad çabasını mümkün olduğu kadar prensiplere bağlamak gerçekleşebilecektir.

Belirlenecek bu yöntemle öncelikle Kur'an'ın yorumu yapılacak, bu yorum, Allah, O'nun insan ve tabiat ile ilişkisi ve yine O'nun beşer tarihi ve toplumundaki rolü ile ilgilenecektir. Bundan sonra Kur'an'ın ahlâkî ve hukukî öğretilerinin sistematik tahliline geçilmeli ve hem Kur'an'da açıkça ifade edilmiş bulunan hem de Kur'an'ın hukukî bildirimlerinde mündemiç umûmî prensiplere dayanarak öncelikle ahlâkî temel ilkeler sistematize edilmelidir. Sonra da Kur'an'ın gerçek anlamda hukukî emirleri, Kur'an'dan sistematik bir hukuk nizamı çıkarabilmek için bu ahlâkî öğretiler ışığında anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kur'an'daki ahlâkî temel ilkelerin, hüküm şeklinde Kur'an'da nasıl somutlaştırıldıklarını anlamak için sosyo-tarihî arkaplanı da göz önünde bulundurmak aynı derecede önemlidir. Bundan sonra yapılacak şeyse, içinde bulunulan ortamın, Kur'an hükümlerinin nazil olduğu ortamla mukayesesini yapmak bakımından incelenmesi ve araştırılmasıdır. Ardından son adım atı-

lacak, burada anlatılan anlama süreç ve yöntemi ile Kur'an'daki hükümler, içinde bulunulan durum için yeni hükümlerin elde edilmesi amacıyla yorumlanacaktır. Geçmişte İslâm hukukçuları tarafından kullanılan içtihad vasıtası olan kıyas veya analojik akıl yürütme kâidesinin anlamı da budur.

Biz, toplumsal durumların aynı kalmayıp değişmeye devam ettiğini anlamak ve kabul etmek durumundayız. Bu sebeple hukuk, sadece Kur'an'ın ahlâkî gayeleri ve prensipleri ışığında değil, aynı zamanda toplumsal durumdaki değişme açısından da yorumlanmalıdır. Bilinmeli ki, terkedilemeyecek ve değiştirilemeyecek olan şeyler, bizzat Kur'an'ın hedefleri ve prensipleridir.

Bu yöntemsel şartlar yerine getirilmediğinden, Kur'an'daki çok önemli hususların bir çok yanlış anlama ve yorumlama örneklerine rastlanmaktadır. Bundan dolayıdır ki meselâ, son derece hassas bir vicdana sahip bir çok iyi niyetli müslüman, samimi olarak Kur'an'ın her türlü banka faizini ebediyen yasakladığına inanmaktadır. Oysa burada, tarihsel olarak "riba" kavramının ne olduğu, Kur'an'ın onu niçin kaba bir sömürü şekli olarak nitelendirip yasak ettiği ve banka faizinin işlevi gözden kaçırılmaktadır. Çok evlilik, zekât ve bir çok konuda da durum aynıdır. Bu, Kur'an'ın başına gelmiştir.

O halde İslâm için bugünkü tek sorun şudur: İslâm'ı tarihin enkazından nasıl temizleyecek, onu sadece müslümanlar arasında değil, topyekün dünyada canlı bir güç haline nasıl getireceğiz? Zira, tarihin bu kritik kavşak noktasında dünya, insanlık için sağlam ve iyi bir gelecek kurulmasında hakettiği rolü oynayabilmesi için, İslâm'a eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Bilinmelidir ki, İslâm'ın ana görevi doğuşundan itibaren sağlam bir ahlâk temeline dayalı toplumsal bir düzen kurmaktır. Bu görevin icrasında başı çeken, bizzat onun maneviyatı, yani gerçek ahlâkıdır: O, bu dünya için değil, bu dünyada dindarlıktır.[386]

386 Bkz. Fazlur Rahman, 1997, 95-103.

c. Tarihselci İslâmî Modernizmin Sorunları

Buraya kadar yaptığımız inceleme ile tarihselci İslâmî Modernizmin mahiyetini, Fazlur Rahman örneğindeki şekliyle açıklığa kavuşturduğumuzu düşünüyoruz. Eserleri ve yazılarının okunuşundan Fazlur Rahman'ın sadece bir bilim adamı olmadığı, aynı zamanda dinî hassasiyeti yüksek ve İslâm'ın mevcut durumunun olumsuzluğuna dair derin kaygılar duyan bir âlim olduğunu teslim etmek gerekiyor. Yukarıda, tarihselci eğilimin yöntemde ve yaklaşımda kasıtlı olarak benimsediği nesnel mesafe bırakmanın oryantalist kökenlerine veya benzerliğine dikkat çekmiştik. Bu eleştiri, yöntem hakkında mahfuz kalmakla birlikte bunun Fazlur Rahman'ın veya diğerlerinin şahsıyla veya samimiyet durumuyla ilgili bir değerlendirme olmadığını belirtmeyi gerekli görüyorum. Esasen bir ilmî araştırma, özellikle şahısların düşünsel biyografilerini üstlenen araştırmaların insanların samimiyet durumlarını ölçmeyi vazife olarak üstlenmesi gerekmez. Ancak, bazı düşüncelerin arkaplan bilgisi gerektiğinde, biyografik kayıtların kuşkusuz bir önemi olur. Bununla birlikte, Fazlur Rahman hakkında yapılabilecek hiç bir değerlendirme onun modernist çalışmalarının İslâm'ın bugünkü durumunun iyileştirilmesi gibi içten bir amacı aştığını söyleyemez, kanaatini taşıyorum. Bu durum, denilebilir ki Fazlur Rahman'ın yazılarının bütün satır aralarında ve çok yerde açık ifadelerinde okunabilmekte, görülebilmektedir.

Fazlur Rahman'ın, yazılarında kendi projesinin sağlamlığından emin olduğu, gerek eleştirilerinde gerekse de konuyla ilgili görüşlerinde bir kendine sonsuz güven edâsı belirgindir. Ne var ki, bu durumun tartışma götüreceği kanaatindeyiz. Bu yüzden daha önce genelde yorumsuz olarak aktardığımız Fazlur Rahman'ın görüşlerini, başta belirttiğimiz gibi felsefî ve İslâmî bir görüş açısından eleştirel bir yolla ele alacağız.

d. Fazlur Rahman'ın Tarih ve Hermenötik Görüşü:

Kanaatimizce İslâm modernizminin belirgin vasfı, Modern Batı'dan gelen etkilerle, İslâm'ı, Batı'nın düşünsel-kültürel kodlarıyla yeni-modern bir tanıma kavuşturmaktır. Bu yüzden İslâm modernizmi, felsefî bir pozisyondan yola çıkmaktadır. Açıktır ki, İslâm modernizmi hareketine ilk kıvılcımı saçan ve ona motivasyon sağlayan felsefe, yeniçağın, vahyin yerine aklı esas almasıyla rasyonalist, özne-nesne ilişkisi açısından kartezyanizm ve empirizmi esas almasıyla da pozitivist felsefesidir. İşte İslâm modernizminin sorunlulaştığı nokta, tam da, bu felsefe ile ilişkisi-akrabalığı noktasıdır ve bu durum Fazlur Rahman'da da belirgindir. Fazlur Rahman'ın felsefesinde iki temel kavram olan Modernizm ve Tarihsellik, özel tanımlarına kavuşturuldukları vehmine rağmen, sözkonusu felsefenin kodlarından yalıtılamayacak kadar, o felsefenin ürünleri olarak tezahür etmektedirler. Bu yüzden yeniçağ felsefesine nitelik kazandıran zihniyeti ve bu zihniyetin ürünü olan unsurların çoğunu Fazlur Rahman'ın düşüncelerinde görmek mümkündür. Aslında vahye inanan bir kafa ve kalbin modernizme kimliğini kazandıran öğeleri İslâmî bir düşünüşe temel alamayacağı, modernizme dair çok da derin olmayan bir soruşturma ortaya çıkarır. Ne var ki, belirgin İslâmî hassasiyetine rağmen onun düşünce kodlarını bu temelden aldığı görülmektedir.

Bu paradoksal durum, Fazlur Rahman'ın, modernizmi felsefî temelleriyle Batı'da yol açtığı zihin ve tavır değişimini yeterince sorgulamadığı ile izah edilebilir ancak. Nitekim bu yönüyle bir Fazlur Rahman okuması, onun böyle bir soruşturmayı en azından hakkıyla yapmadığını ortaya koymaktadır. Eğer bu soruşturmayı gerektiği gibi yapmış olsaydı, modernist tezlerinin nesnelliğine-evrenselliğine bu kadar güven içerisinde olmazdı. O tarihe dair, adetâ yeniçağ rasyonalizminin "aşkın özne"si pozisyonundan konuşmaktadır.

Halbuki daha önce Rönesansla başlayan düşüncenin gelişi-

mini işlerken serimlediğimiz gibi, bu düşüncenin kodlarıyla temellenen modernizmin ortaya koyduğu şey, toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olacağıydı. Artık din, toplumun temelinde yer alamazdı. Aynı zamanda dinlerin temelinde yer alan gökten inmiş ya da öyle olduğu iddia edilen metinlerin, başka eski metinlerle aynı ölçütler ve yöntemler uyarınca incelenmesi gerektiğiydi. Çünkü dinlerin de bir tarihi vardı, tarihsel bağlamla birlikte, dinlerin içerikleri ve yorumları da evrimleşiyordu. Artık hiç bir din, kendini düzenleyen evrenin kuruluşu konusunda aklına eseni söyleyemezdi.[387]

Fazlur Rahman'ın Batı düşünce tarihinin üzerinde yeterince durmadığı ve onu soruşturmadığı, onun tarihselciliğinde de belirgindir. Yeni çağın kaba relativist-evrimci tarihselciliğinden sonra tarihselci düşüncenin ortaya çıkışını ve gelişimini işlerken ortaya koymaya çalıştığımız gibi, 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış ve 19. yüzyılda mevziini sağlamlaştırma başarısı göstermiş olan tarihi temel alan düşünceler, azmana dönüştürülmüş özneye, haddini bildirmiş bulunuyorlar. Tarihi düşüncenin temeline koyan felsefî eğilim giderek gelişmiş, 18. yüzyıl Aydınlanmacılığıyla zirvesine ulaşan bu rasyonalist felsefenin icat ettiği süper aklı aslî kimliğine iadè etmiş, buna dayalı temel tezlerinin tutarsızlığını ortaya koymuş bulunmaktadır. Batı'nın Batı ile bu esaslı hesaplaşmasını yeterince fark edemeyen Fazlur Rahman, tezlerinin temelindeki zihniyetle, hâlâ 15.-18. yüzyıllarda yaşamaktadır. O, tarih tasavvurunda dolayısıyla, 19. yüzyıl tarihselci ekol yerine Aydınlanmacı Protestan ilâhiyatçılarının ve müsteşriklerin dahil olduğu ekole dahil görünmektedir. Çünkü tarihselci düşüncelerin varıp dayandığı ve ortaya çıkardığı nokta, özne-nesne ayrımının ve esasen tarih tarafından üretilen öznenin, tarih-üstü bir pozisyondan konuşması imkânının ger-

387 Jeanniere, Abel, "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tutal-Küçük, Modernite Versus Postmodernite içinde, Der. Mehmet Küçük, Ankara, 1993, 20.

çeksizliğidir. Bu bakımdan Fazlur Rahman, Rousseau'dan itibaren başlayan ve halen devam etmekte olan rasyonalizme yöneltilen eleştirilerin tümünün muhatabı durumundadır.

Onun tarih görüşünde rasyonalist-kartezyanist öğeler oldukça belirgindir. Bilindiği gibi kartezyen düşünce, insanı içinde yaşadığı dünyadan ayırarak ona karşı nesnel bir mesafeyle bakabilen ve baktığı nesneyi bütün boyutlarıyla bilebilecek süper özne olarak tasarımlamıştır. Bu tasarım ile, "insanın dışındaki her şey, insanın bilgi ve anlama etkinliği tarafından açıklaması yapılabilen, insanın âlemde yaptığı tasniflere sığmak zorunda kalan ve insanın emrine âmâde olan bir stok malzemeye"[388] dönüşür. Onun tarihe dair görüşlerinde "müslüman aydın" "süper özne", İslâm Tarihi de, bu süper öznenin emrine âmâde stok bir malzeme olarak tasarımlanmıştır. İslâm'ı kurtaracak olan İslâm'ın çağdaş bir yorumu için, tarihin üstüne çıkarak, 1400 yıldır yanlış anlaşılan Kur'an'ın doğru-nesnel bir anlamını tesis edecek ve böylece ümmetin makûs talihine de son verecek olan bu tarih-üstü müslüman aydın, bu stok malzemeye istediği gibi hükmedebilmektedir. Tarihe istediği gibi gidip gelebilen, oralarda kendi nesnelliğini istediği gibi tesis edebilen güçlü, iradeli, objektif ve kâdir bir özne olan müslüman aydın, Kur'an'daki anlamları en ince ayrıntısına kadar çözecek modern projenin motoru olarak tarihe, tarih-üstü anlamını ve yönünü veren *Geist*in sırlarına erecek bir yönelimin öznesidir aynı zamanda. Bunun, müslüman aydına insan-üstü bir bakış açısı atfettiği ortadadır.[389] Müslüman aydının da bir takım tarihsel koşullarda ya-

388 Aktay, Yasin, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", İslâm ve Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumunda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde), Büyükşehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997, 311.

389 Çelik, Ömer, "Islâm ve Modern Aklın Kullanımı", İslâm ve Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumunda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde, Büyükşehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997, 143.

şadığının ve tarihle malûl olarak ancak bir tarihsellikten konuşacağının, onun hesabında yeri yoktur. O, geçmiş tarihin belli dönemlerini istediği gibi ayraca alarak ve belli mesafeler üzerinde köprüler kurarak, istediği dönemlerde, istediği ortamları tekrar yaşayabilecek, istediği nesnelliğe de ulaşabilecektir. Halbuki Gadamer'in ifade ettiği gibi, "genellikle düşündüğümüzün tersine zaman, geçmişi geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz bir büyük yarık değil, aslında geçmişin gelişini destekleyen ve bugünün köklerini barındıran bir zemindir. "Zamansal uzaklık" köprüyle bağlanarak ya da aşılacak bir uzaklık anlamı taşıyan bir uzaklık değildir. Bu görüş tarihselciliğin safdil önyargısıydı. İnsanın kendini geçmişteki bir çağın bakış açısına yerleştirmeye ve o çağa özgü kavramlar ve sembollerle düşünmeye çabalamasıyla tarihsel nesnelliğin sağlam toprağına ulaşabileceğine inanılmıştı. Oysa zamansal uzaklık, anlama için olumlu ve üretken olanaklar sağlayan bir kaynaktır. Kapatılacak bir mesafe değil, giderek bir gelenek oluşturabilecek öğelerin yaşayan sürekliliğidir. O gelenek ise, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şeyi, bize aktarılan her şeyi, aydınlatan ışıktır."[390]

Aradaki tarihsel mesafeyi atlayarak, bu zamansal uzaklık üzerinde köprü kurarak 1400 yıl öncesine tarihinden yalıtık bir zihinle gidilebileceği ve orada nesnel saptamaların yapılabileceği varsayımıyla Fazlur Rahman, büyük eleştirilerle karşılaşan romantik tarihselcilerin iddialarını tekrarlamış oluyor. Halbuki aklın tarihselliğini temel almalarına rağmen romantikler, kendini hiçlemeci bir tutumla geçmişin tekrar yaşanabileceğini ve anlaşılabileceğini savunurlarken, Yeniçağın kartezyanist objektivizminin etkilerinden kurtulamamakla suçlanmışlardı. Bu bakımdan Fazlur Rahman'ın tarihsel objektivizmi, Alman Tarih Okulu'nun değil, kartezyanizmin izlerini taşır.

Fazlur Rahman'ın hermenötik projesi olan ikili hareket, Ta-

390 Gadamer, 1990, 104.

rihsel Objektivizmin tezlerinin bir tekrarını içerir. O, dini anlamada öznelliğe yol açtığı gerekçesiyle özneyi dışlayarak objektif bilginin imkânını savunmuştur. Tarihsel objektivizm, bir metnin ortaya çıktığı tarihsel ortama gidilebileceğini, hatta o metnin yazarının anladığından daha iyi anlaşılabileceğini savunur. Bu iş için yapılması gereken ikili hareket esnasında nesnenin özerkliğinin korunması için, öznelliği oluşturan unsurların anlama işine müdahale etmesine izin verilmemesi, anlamanın aklî saf kavrayışsal bir çerçevede gerçekleştirilmesi, etkin tarih yerine, geçmiş ile hal arasında tarihsel olmayan rasyonel bir alan konulması. Böylece bu esaslarla gerçekleştirilen anlama sonucunda edindiğimiz veriler bize yeterince ve belli ölçüde objektif bilgiler sunacaktır.[391]

Objektivist bir tutumla Fazlur Rahman, hermenötik projesiyle Kur'an'ın ve geleneğin nesnel olarak anlaşılabileceğini sonuna kadar savunur. Bu iddia, Kur'an'ın Allah'ın niyetinin bilinmesi açısından anlaşılma zorluğunun bulunmadığını, hermenötik yöntemine riayet edildiği takdirde, herkese her durumda aynı şeyleri söyleyebileceğini demeye getirir. Çünkü anlaşılacak şey, kişiden kişiye değişmeyecek kadar gerçek, nesnel, "orada" olan bir şeydir. Bu yüzden hiç bir bireysel, kültürel, tarihsel, toplumsal farklılık herhangi bir Kur'an ayetinin ifadesinin ya da tamamının anlamında herhangi bir farklılığa yol açmak için geçerli bir gerekçe teşkil etmez. O objektivist tutumunu, "Geçmişteki bir nassın veya emsal bir durumun mânâsı ile, şu andaki durum ve etkin gelenek, yeterince nesnel (objective) olarak bilinebilir ve zaten geçmişin tesiri altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kuralsal (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir"[392] şeklindeki ifadelerinde açıkça sürdürür.

391 Paçacı, 2000, 42.
392 Fazlur Rahman, 1990, 77.

Fazlur Rahman'ın, objektivizmi eleştiren Gadamer'le anlaşmazlığı, Gadamer'in tezlerinin rasyonel-teorik bir romantizme geçit vermemesi nedeniyledir. Gadamer, rasyonel-teorik bir pozisyon yerine daha gerçekçi-varoluşsal bir pozisyonu öne sürerek, nesnel (objective) anlamanın imkânını sorunsallaştırır. O, "etkin tarih"in fonksiyonunu hesaba dahil ederek, etkin tarihin, sadece araştırma konusu olan nesnenin tarihsel etkisi değil, aynı zamanda insan varlığının bizzat bünyesini oluşturan diğer bütün etkilerin hepsinin toplamı olduğunu belirtir. Bu hesaba katılmadan, açıktır ki, bir anlama imkânından sözedilemez. Gadamer'e göre tarihsel objektivizm "yönteminin varsayımlarına körü körüne güvendiği için "kendisine ait olan" tarihselliği tümüyle unutur. Gerçekten somut olma savı taşıyan bir tarih bilinci, kendini daha baştan tarihsel bir olay olarak görmelidir. Ne var ki bilinci, tarihsel bilinç olarak tanımlamak, tarih bilinci gerçekleştirilmediği yani kendi kendini radikal biçimde sorgulamadığı sürece, boş laftan ibaret kalır."[393] Oysa Fazlur Rahman'ın yazılarında kendi tarihselliğinin hesaba katılmasının en ufak bir izine dahi rastlanmaz. O katı bir nesnelci olarak hep tarihin üstünden konuşur. Bu yönüyle o, Paçacı'nın işaret ettiği gibi, "zahirî" bir pozisyona geçer. Halbuki İslâmî düşünüşün birer temsilcisi olan Amidî ve Gazâlî'de olduğu gibi genelinde, öznellik faktörünün anlama çabasında hep hesaba katıldığı bir vakıadır.[394] Kanaatimizce Fazlur Rahman'ın bu tutumunun nedeni, onun doğabilimsel metodun insanî bilimlerde de geçerli olacağı ve bununla insanî bilimler alanında da doğabilimlerdekine eş bir nesnelliğe ulaşılabileceğini öngören Yeniçağın bilim idealine zihnen bağlı olmasıdır. Bu bilimsel ideal ile Fazlur Rahman'ın yapmak istediklerinin örtüşük olması ise durumu daha da pekiştirmiş görünüyor. Daha önce ifade ettiğimiz

393 Gadamer, 1990, 105.
394 Paçacı, 2000, 40, 43, 44.

gibi, modernizmi yeterince sorgulamayışı ve Gadamer'in daha gerçekçi olan hermenötik önerilerine karşın Betti'nin nesnelciliğinin yanında yer alması ve Gadamer'i reddetmesi de bu yüzden olmalıdır.

Aslında Gadamer, daha önce değinildiği gibi, Fazlur Rahman'ın anladığı mânâda öznelci değildir. Hakikat idealini de reddetmez, tersine bunun peşinde olmayı önerir. Ne var ki hakikat, yöntem bilgisiyle deşifre edilebilecek bir şey değildir. Hakikate ulaşmak için yöntem dogmatizmi yerine, varoluşsal pozisyonun geçerli olduğunu görmek gerekir. Romantik tarihselcilerin zannettiklerinin aksine bir empatik anlayış süreci yoluyla, yorumlanmakta olan nesne dolaysız kavranamaz. Romantikler, empatik anlama süreciyle yorumcunun, yazarın zihnini kavrayabileceğini, tarih yazımında ise, geçmişin "gerçekte olduğu haliyle" yeniden ele geçirileceğini ve bunun bir yandan empatinin, öte yandan da bilimsel yöntemlerin bileşimiyle olacağını varsayıyorlardı. Romantik yorumbilgisi teorisi, anlamayı, "özgün bir üretimin yeniden üretilmesi" olarak görür. Gadamer'in bakış açısına göre ise, bu tür bir yeniden üretim açıkça imkânsızdır; çünkü ne kadar uğraşırsak uğraşalım, kendimizi özgün üretimin cereyan ettiği bağlama geri yerleştiremeyiz. Demek ki, yorumcunun görevi yeniden elde edilemeyecek bir şeyi elde etmek değildir.

"Onun görevi daha çok, yaptığı yorumun nesnesini hem kendisi için hem de bu yorumu ulaştırmak istediği izleyiciler için anlaşılır kılmaktır. Bu görevi de, nesneye kendi bilgi ve kaygıları ışığında bakarak gerçekleştirir. Bunu yaparken, gayet meşrû biçimde nesneye yeni anlamlar -özgün metnin yazarlarının ya da tarihsel aktörlerin tasarlayabileceği her şeyin çok ötelerine gidebilen anlamlar- verir."[395]

395 Megill, 54-55.

Gadamer, nesne karşısında öznenin mutlak hakimiyetini ve nesnenin edilgenliğini kabul etmez; çünkü ona göre bu tez, kartezyanizmin naif bir tezidir sadece. Bunun yerine nesne ile bir diyalogdur esas olan; bitmeyen, sonsuza dek sürecek bir diyalog. Nesneye hükmetmeye kalkışmak yerine kendimizi nesneye açmak. Yöntembilgisi yerine bu tutum, hakikate ulaşabilme imkânı açısından daha emin; çünkü varoluşsallığımıza daha uygun bir yoldur.Fazlur Rahman'ın böyle bir hermenötik tutum yerine bilimsel yorumbilgisine dayanan bir hermenötik tutumu tercih etmesi de onun temel tercihinin bir gereği ve sonucudur: Yeni çağın rasyonalist, pozitivist ve kartezyanist bilim idealine bağlı olan modernizm tercihi. Çünkü modernist çizgiyi sürdüren bir hermenötik anlayışı, temel olarak doğabilimlerinin metodunun, beşerî bilimlere de uygulanabileceğini savunur. Bu temel tutumunun bir diğer sonucu olarak onun hermenötik projesi anlama yerine kavramayı esas alır. Anlam tüketici nesnel bir anlama iddiasının, Yeniçağ rasyonalizminin Antik rasyonalizmden tevarüs ettiği saf kavrayış ile içeriklendirilmesi ve çerçevelendirilmesinin Batı felsefesinin gelip dayandığı nokta göz önünde bulundurulduğunda, sanırım hesabı hiç bir zaman verilemez. Çünkü anlama, kavramaya ve kavramsal etkinliğe indirgenemez. Anlamanın saf zihinsel bir çaba ile mümkün olacağı; çünkü anlamanın kavramsal düzeyde gerçekleşebileceği, bu yüzden de meselâ Kur'an'ı anlama faaliyetinin, müslümanlar gibi müslüman olmayanlarca da yapılabileceği ve bu çabayla Kur'an'ın onlarca da nesnel manada anlaşılabileceği iddiası, oldukça problematiktir. Bu iddia, zımnen Kur'an'ın sıradan beşerî bir metin derecesine düşürüldüğü anlamını ifade eder ki bu, aslında Fazlur Rahman'ın da kabul edebileceği bir şey değildir. Ne var ki, onun hermenötik projesinde Kur'an'ı anlama, bilimsel bir çabaya indirgenmiş olduğu için bu sonuca varma adeta kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü bilimsel bir çabayla Kur'an ayetlerinin anlama ile ilgili sorunlarının çözümü, matematiksel problemlerin çözümü gibi görülür. Aslında bu görüş, öznel bir yargıya ulaşmış her-

kese, kendi yargısına evrensellik atfetme meşrûiyeti tanır; bu da paradoksal olarak nesnellik-evrensellik iddiasıyla çelişir.

Fazlur Rahman'ın hermenötik projesine yöneltilecek bir soru vardır ki, bu soru hep cevapsız olarak orta yerde duracaktır. Daha önce sözü geçtiği gibi o, Gadamer'e karşı Betti'yi savunurken, "Betti'nin görüşlerini anlatırken de belirttiğimiz gibi bu düşünür, fikirleri gerçek bir bütün olarak anlayabilmek için onları çıktıkları "kaynak zihinde" incelemek istemiştir. Halbuki ben, fikirlerin görünürde izleyemediğimiz bağlamını (context), sadece zihinsel değil, aynı zamanda çevresel olarak da görmekteyim" diyordu.[396] Burada Fazlur Rahman açıkça Betti'nin yanındadır. O da fikirlerin kaynak zihinde incelenmesinin, anlama için gerekliliğine katılır. Zaten romantik hermenötik'in temel esası, empati yoluyla fikirlerin kaynak zihinde izlenmesi ve bu yolla eserin, yazarının anladığından daha iyi anlaşılmasıdır. Bu hatırlatmadan sonra az önce sözünü ettiğimiz soruyu şimdi sorabiliriz: Kur'an söz konusu olduğunda bu hermenötik ilke nasıl işleyecek? Kur'an'ın kaynak zihni kimdir ve bu zihne empatik yolla nasıl ulaşılacak? Bir eserin hermenötik çabayla yazarının anladığından daha iyi anlaşılabileceği, söz konusu eser Kur'an olunca nasıl işleyecek? Bu sorular Fazlur Rahman'a soruldu mu bilinmez, ama eğer sorulmuş olsaydı, böyle bir mânâyı kastetmediğini söylerdi; bu tahmin edilebilir. O zaman bu bir tutarsızlık mı?

Bu soruya evet ya da hayır deme yerine, iki noktaya işaret etmek daha aydınlatıcı olacaktır: 1- Hermenötik felsefe bütünüyle Batı kültür havzasının ürünüdür ve bu kültürel havzanın kodlarını taşır. Bu felsefenin baştan itibaren ilgilendiği sorunlar Batı düşüncesinin sorunlarıdır. Bu düşünsel çabadan faydalanmak ayrı şey, kodlarının farkında olmak ayrı şeydir. Batı, İslâmî mânâda Allah'ın sözü olarak bir vahiy anlayışını bilmedi-

396 Fazlur Rahman, 1990, 78.

ği ya da kendine ait görmediği için, romantik hermenötikçilerin savunduğu bu görüşlerin vahiy ile bir ilgisi yoktur, böyle bir sorun da tartışılmamıştır. Ne var ki, Fazlur Rahman muhtemelen bu noktayı görmemiş olmalı ki, romantik hermenötikin ilkelerini Kur'an için de geçerli saymaktadır. 2- Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Fazlur Rahman, modernizmi ve modernizmin temel varsayımlarıyla bu varsayımların dayandığı temelleri yeterince sorgulamamıştır. Bu temellerin ortaya çıkmasını hazırlayan tarihsel koşulları, tarihselci bir tutumu tercih etmesine rağmen incelememiş, hesaba dahil etmemiştir. Bu yüzden o, Allah'ın Kur'an'daki niyetinin, hermenötik yöntemle bilinebileceğini ileri sürebilmiştir. Esasında onun, hermenötik görüşüne hermenötik konusunda yapılmış tartışmaları yeterince inceledikten sonra vardığı da oldukça kuşkuludur. Bunun yerine, onun, modernist projesindeki Kur'an ve tarih yorumuna dair sahip olduğu yorum anlayışını hermenötik bir forma sonradan kavuşturduğu ihtimali daha kuvvetli, daha belirgindir. Nitekim onun bu önsel kabullerle hareket ettiği, geleneğe karşı tutumunda da belirgindir. Romantizmden itibaren tarihselcilik hep geçmişi saygı ile ele alıp onu anlamaya çalışırken, Fazlur Rahman bu noktada da tarihselcilerden farklı bir tutumun sahibidir. Burada da rönesansçı-aydınlanmacı modernizmin tutumunu sürdürerek, bütün yazılarında yeri geldikçe detaylıca işlediği gibi, geçmişin ekseriyetini her yönüyle kötüler; ilerlemeci bir pozisyona geçer.

Bir aydının, mensubu olduğu geleneği o geleneğin kültürel çerçevesi içerisinde anlamaya çalışması yerine, bunu anlamayı denemeden kıyasıya eleştirerek kötülemesi, hatta bunu hamakatle suçlaması,[397] o aydının kendine ve kültürüne uzaklaşması anlamına gelir. Çünkü her insan, iliklerine kadar geleneğinin ürünüdür. Diğer taraftan gelenek Carr'ın da belirtti-

397 Fazlur Rahman, 1990, 282.

ği gibi geçmişin alışkanlık ve derslerinin geleceğe taşınmasıdır,[398] aynı zamanda bizi oluşturan şeydir. Geleneğe karşı bu tutum, ancak tarihin kırılma anlarında, bu gelenek karşıtlığında hayat bulan bir rüzgâra kapılmakla izah edilebilir. Kilise karşıtlığı duygusunun iliklerine kadar işlediği Rönesans sonrası Avrupa aydını, bu gözü kapalı karşıtlık duygusu içerisinde anlamayı hiç denemeden geçmişini kıyasıya eleştirmiş, onun temelini dinamitleyecek düşünceleri hep "doğru" bulmuştu. Bu eğilim daha önce kısmen izlemeye çalıştığımız gibi, süreç sonunda, masum din-kilise eleştiriciliğinden din-kilise karşıtlığı hatta düşmanlığına dönüşmüş, Rönesansla başlayan dinî rasyonalizasyon süreci sekülarizmle son bulmuştu. İşte gelinen aşırı nokta, Rousseau'dan itibaren başlayan geleneği anlama, geleneğe saygı tutumunun giderek daha "doğru" görülmesine yol açmıştı. Tarihi düşüncenin temeline alan bu yeni eğilim, geleneği peşinen reddetme yerine anlamayı denemekteydi. Çünkü doğru bir tarihsel tutumda reddetmeye değil, anlamaya yer vardır. Her gelenek kendini oluşturan tarihselliğin ürünü olarak, kendi tarihselliği içerisinde değerlendirilmelidir. Kendi tarihsel koşullarında ona hayat veren tarihsel koşullar bakımından o geleneğin, o tarihin bir meşrûiyet hakkı vardır; bunu anlamak gerekir. Halbuki ilerlemeci bir tutumla azizleştirilen "şimdi", reddedilen, ötekileştirilen o gelenek ve gelenekler sayesinde, onların devam eden bir halkası olarak varlık kazanmıştır. İşte Fazlur Rahman'ın mensup olduğu geleneğe karşı tutumu da, kilise karşıtı modern aydının ve bu rüzgâra kapılan rasyonalist-reformist Hıristiyan ilâhiyatçının oluşturduğu yeni geleneğin, geç bir modernizm olarak sürdürülmesidir. Halbuki doğru bir hermenötik tutum, anlamayı esas alır.

398 Carr, 127.

e. İslâmî Görüşü Açısından Fazlur Rahman

Fazlur Rahman'ı tanımlayacak şey, kuşkusuz, "modern" kavramıdır. Biraz önce görüşlerini anlatırken görüldüğü gibi o, modern dünyada modern bir müslüman birey, modern bir İslâm toplumunu hedeflemektedir. Bunun için öncelikle Kur'an'ın modern bir yorumunun yapılmasını ve yapılabilme imkânları için kafa yormayı elzem görür. Çünkü modern dünyada modern olamayan bir İslâm'a ve müntesiplerine yer yoktur. İslâm'ın gücünü yitirmesi ve müslümanların geri kalmalarının arkasındaki temel neden, müslümanların, dünyanın modernleşme süreci paralelinde İslâm'ın modern bir yorumunu yapma başarısı göstermemeleridir. Oysa Batı bunu gerçekleştirebildiği içindir ki, her alanda büyük başarılara imza atmıştır. Bu yüzden Batı'yı kurtaran "akıl", İslâm'ı da kurtaracak güçtür. Kendisinden önceki İslâm modernistlerini tanımladığı gibi bu açıklama Fazlur Rahman'ı da tanımlamaktadır. Fazlur Rahman'ın özgünlüğü ve başarısı, bu tablonun gereği bir projeyi, bir çerçeveye kavuşturmuş olmasıdır.

Daha önce yeri geldikçe izah edildiği gibi, modernizmin temel kavramı ise "rasyonalizm"dir ve rasyonalizm, Fazlur Rahman'ın da karakteridir.[399] O, yeri geldikçe Antik spekülatif rasyonalizmi, yeri geldikçe de Yeni Çağ'ın bilimsel rasyonalizmini istihdam eder. Onun görüşlerini felsefe düzleminde ele alırken, özellikle hermenötik teorisinde belirginleşen bilimsel rasyonalistik yönünden söz etmiştik. Ama aslında onun düşünce temelleri daha çok spekülatif rasyonalizme dayanmaktadır. Çünkü spekülatif rasyonalizm, nesnel-evrensel proje ve iddialar için geniş olanaklar sunmaktadır. Onun bu yönü, İslâm'daki felsefe hareketini incelerken açıkça öne çıkar. O, Antik Felsefenin etkisi altında, dinin avamın felsefesi olduğunu ileri süren ve

399 Adams, Charles J., "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", çev. Bilal Kuşpınar-Ahmet T. Yüksel, İslâmî Araştırmalar, c. 4, S. 4, Ankara, 1990, 272.

meselâ "cennet"i, "mutluluk demek olan gerçek ruhî hürriyet" diye tanımlayan bir felsefeyi, "İslâm medeniyetinin muhteşem bir ürünü" övgüsüyle temenna etmektedir. Bu felsefeye göre Peygamber, hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavramış, sonra içten gelen itici bir güçle bu hakikati temsilî sembollere dökerek kitlelerin-avamın anlamasını sağlamıştır.[400] İşte bu övgüsü örneğinde olduğu gibi o, spekülatif rasyonalizmi esas almakta ve izlendiği gibi Kur'an dahil bütün tarihi bu esasa göre ele almaktadır. Oysa Allah'ın ve peygamberin böyle yaptıklarına dair elimizde bilimsel olabilecek hiçbir veri yoktur.

İnsanlık için bir hidayet rehberi olsun diye Allah tarafından gönderilen Kur'an'ın rasyonalistik bir okumaya tâbi tutulması, müslümanlar açısından, onu rehber konumundan bir araştırma nesnesi konumuna düşürür. Bu daha önce İslâm filozofları zamanında da böyle olmuştu. Bu tarih, İslâm tarihinin kırılma noktasını teşkil etmektedir ve bu kırılmadan itibaren İslâm, bir "yaşayış bilgeliği" olmaktan çıkıp, teorik-akılsal bir malzemeye dönüşmüştür. Sonu gelmez teorik-kuru kelâmî tartışmaların felsefe hareketinin etkisiyle ortaya çıktığı bilinmektedir.[401] Kelâm da neticede spekülatif bir akıl yürütmedir ve İslâm'ın temel esprisi, bu kelâmî tartışmaların arasında unutuma terkedilmeye bırakılmıştır. Aslında Fazlur Rahman'ın eleştirdiği İslâmî fikriyatın donuklaşmasının nedeni, onun aradığı yerlerin aksine buralarda aranmalıdır.

Fazlur Rahman'ın bu önemli noktaya dikkat etmeyişinin temel nedeni, kanaatimizce, onun kendisini İslâm'ı kurtaracak modern bir projenin mimarı pozisyonunda görmesidir. Diğer bir neden olarak da başlamış bulunan İslâmî modernizm eğilimine dair vermiş olduğu müsbet karar diye zikredilebilir. Bu yüzden olacak ki Fazlur Rahman, İslâm tarihinden İslâmî moder-

400 Fazlur Rahman, 1992, 168.
401 Hodgson-Marshall, I, 397 vd.

nist tezlere dayanak olacak ve ona meşrûiyet sağlayacak tarihsel malzemeyi cımbızla seçerek alır. Bunu yaparken de, geri kalan kısmına uyguladığı eleştirelliği, bu seçip aldığı tarihsel malzemeye hakkıyla uygulamaz ve böylelikle "bugün de" kurulan yeni bir tarih inşâ eder. Bu tutumunun nedeni, kanaatimizce, onun modernizmin insanlığın önüne koymuş olduğu ideallere bağlanmış olmasıdır. Bir ideolojiye bağlılık, o ideolojinin paradigmalarını meşrûlaştıran bir tarih inşa etmeyi gerekli kılar ve bu durumun İslam tarihinde de azımsanmayacak örnekleri bulunmaktadır.[402]

Katiyetle ifade etmek gerekir ki, Fazlur Rahman'ın irdelediği hiç bir konu önemsiz değildir. Nitekim tarih boyunca müslümanların seçkin zihinleri de mütemadiyen bu konularla uğraşmıştır. Ancak bugün de önemini koruyan aynı konuların geçmişte de önemsenerek kafa yorulmuş olması, iki şeye işaret eder: Birincisi, başlangıçtan günümüze kadar bunların her zaman önemsenmesinin, ümmetin bu konudaki bir nevi icmâi anlamına gelmesidir. İkincisi ise, bu konuların öneminin yeni farkedilmiş olmamasıdır. Bu yüzden müslümanların yaşadıkları geçmiş tarihsel dönemlerde, düşünce-içtihad faaliyetini kendilerine yetecek boyutta gerçekleştirdikleri halde, bu faaliyetin meyvelerinin bugünün tarihselliğinde tazeliğini kaybetmiş olmasını ayıplamanın, tarih bilinci açısından izahı güçtür. Bu ancak, modern çağda mağlubiyet tarihselliğini yaşayan, modern paradigmaya tutuklu samimi bir müslüman aydının feryadı, ama aynı zamanda çaresizliği ile izah edilebilir. O, Çelik'in ifade ettiği gibi, hayatın bütün alanlarında müslümanları cendereye alan siyasal mağlubiyet tarihselliği unutulmamalıdır ki, Fazlur Rahman'ı da zihinsel olarak trajik bir serüven yaşamaya zorlamıştır. Bu yüzden galibiyet tarihselliğinde (Dâru'l-İslâm) müslümanlar tarafından

402 Aycan, İrfan-Söylemez, Mahfuz, İdeolojik Tarih Okumaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara. 1998.

üretilmiş fıkıh, tefsir gibi zihinsel ürünleri, mağlubiyet tarihselliği psikolojisiyle değerlendirirken bu trajediyi yaşamaktadır. Üstelik o, geçmiş kazanımları, ne zaman sona ereceği belli olmayan mağlubiyet tarihselliğinin hegomonik sürekliliği altında yaşanabilir kılmaya çalışmıştır ki, asıl trajik hal, burada ortaya çıkmıştır. Bu çaba'ya girişilirken daha, Batı'nın gücünü doğuran akla, İslâm'ı da kurtaracak güç olarak inanılmaktadır. Bize ait olan akıl, mağlubiyeti hatırlatan bir tarihin ürünü olduğundan, bu tarihle birlikte bu akla da arka dönülmüştür. Bunun yanısıra modern akıl içselleştirildiği için, bu aklın modern durumu meşrûlaştıran ve tarihsel bir kategori olarak değil evrensel bir sonuç olarak va'zeden tarihselliği de içselleştirilmiştir.[403] Bu yüzden modern aydının krizi, "feylesof"un krizinden çok daha derindir. Çünkü Feylesof sadece kültürel bir etkilenime maruzdu; oysa modern-tarihselci aydın, kültürel hegemonya yanında onu elden ayaktan düşüren siyasal hegemonyaya ve ruhsal durumunu allak-bullak eden mağlubiyet psikolojisine de mübteladır.

Fazlur Rahman'ın bütün çalışmalarında da izlenebildiği gibi, modern aydının temel sorunu, geçmişte oynadığı rolün benzerini oynayacak ve müslümanlara bugün yaşamakta oldukları mağlubiyetin acılarını unutturacak bir İslâm toplumunu yeniden inşâ etmektir. Ancak, İslâm toplumunu kuracak olan radikal sürecin başlatılabilmesi için Kur'an'ın doğru anlaşılması işlevsel bir öneme sahiptir. Bu durumda Kur'an, modern müctehid için de öğüt alınması gereken bir kitap olmaktan çok İslâm toplumunun kurulmasını tanımlayan radikal sürecin "aktif özne"si olarak öne çıkmaktadır. İşte Kuran'ın anlaşılmasının modern bir problem olarak öne çıkması, bu aşamada önem kazanmaktadır. Buna konvansiyonel destek sağlayacağı düşünülen tarihselcilik de, modernist bir tasarımla entellektüel birikimi artırıcı bir unsur olmaktan ziyade vahyin bizzat karakteristiği ola-

403 Çelik, 141.

rak tasarlanmıştır. Böylelikle dünya hayatında insanın hidayet bulmasının referansı olmaktan uzaklaştırılan vahyin, modern insana seslenişinin rasyonel imkânları araştırılmıştır. Halbuki Heidegger-Gadamer çizgisinin varoluşsallığı temel alan yorumsamacı-tarihselci eğilimi, tarihselliğe yapılan bu biçim vurguların, insanın süpermen olarak restorasyonu teşebbüsü olduğunu ikna edici bir formasyonla orta yere koymuşlardır. Buna karşın modernist İslâmî proje, bunu neredeyse hiç hesaba katmamıştır. Heidegger'le başlayan süreç, modernizmin tarihe dair bu tür teleolojik iddialarına haddini bildirirken, insana yeryüzünde haddini hatırlatmak için gelen bu dinin içinden çıkan çağdaş düşüncenin bunu ihmal etmesi oldukça trajiktir. Modern zamanlara gelinceye kadar İslâmî düşünce birikimi tam anlamıyla tarihin teleolojisini gururlandıran her türlü tutuma karşı açık bir tavır alışın adı olduğu halde,[404] modern İslâmî düşüncenin karşıt bir pozisyonu tercih etmesi, onun modernist-kartezyanist kökenine ve bu kökenine olan bağlılığına işaret etmektedir.

Yukarıda modernist-tarihselci projede Kur'an'ın, kurulması hedeflenen İslâm toplumunun aktif öznesi olarak yer aldığına değinmiştik. Kur'an'ın insanın hidayet problemi ile ilişkisini hayli zayıflatan bu yaklaşım, aynı zamanda araçsalcı-çıkarcı bir tutumu da beraberinde getirmiştir. Bu tutum aslında modern zihnin karakteristiğidir. Ortaya çıktığı zamanlardan itibaren modern zihin, kendisi dışındaki her şeye; insana, dünyaya, evrene, üzerinde her türlü tasarrufta bulunacağı, bölüp parçalara ayıracağı, tekrar toplayıp bir araya getireceği, anlayıp bütün sırlarını deşifre edeceği teknolojik bir hammadde gözüyle bakma itiyadını edinmiştir. Her şeyi teknolojik nesne olarak ele alma zihinsel alışkanlığı, Batı'da kutsal metinler üzerinde icra edildiği gibi, modernist İslâmî düşüncede de Kur'an üzerinde icra edilmektedir. Buna göre Kur'an'ın deşifre edilmeyecek hiç

404 Çelik, 141-142.

bir sırrı yoktur ve nesnel olarak ortaya çıkarılacak anlamının toplamı, bir paket içinde ambalajlanarak çağdaş müslümanın hizmetine sunulabilecektir.[405]

Kur'an'ın da teknolojik bir hammadde gibi algılanarak modern "çıkar"lara uygun gelecek şekilde istihdam edilmesi, Fazlur Rahman'ın fıkhî içtihadlara dair görüşlerinde en rafine düzeye ulaşır. Meselâ zekatın yeni bir yorumuna ilişkin söylediği şu sözler, onun modern "çıkarcı" tutumunun örneklerinden birisidir:

"Yeni gelişen ekonomide büyük sanayiciler, Ortaçağ'da anlaşıldığı şekliyle zekâttan kurtulabilirler, çünkü bankalara ekseriya borçları vardır (bu nedenle borçludurlar) ve çok az paraları vardır. Daha tiksindirici olan hadise şudur; bir çok insan (sanayiciler dahil) hükümetin "laik" vergisini vermekten kaçınırlar ve vicdanlarını rahatlatmak için çok az miktarda geliri zekât olarak verirler... Ben 1966'da Pakistan'da zekâtın yeniden topluma sunularak, devletin büyük harcamaları göz önünde bulundurularak zekât oranlarının... yeniden ayarlanmasını, böylece hem vergi kaçırma olayının asgariye indirilebileceğini ve hem de vergi mükellefine tekrar lâyık olduğu İslâmî gayesinin iade edilebileceğini söyleyerek, müslümanların vergilendirme yapısını mantıkîleştirebileceklerini ve yeniden işler hale sokabileceklerini teklif ettiğim zaman "ulema" saflarından yükselen muhalefet hayret verici idi."[406]

Bu ifadeler, tam da dinî kuralları insanın ve seküler-laik modern organizasyonların hizmetine sunan "teknolojik çıkara fıkhın teslim edilmesidir."[407] Ayrıca bu ifadeler, modern irade-

405 Bkz, Fazlur Rahman, İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri, çev. Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, S. 4, Ankara, 1990-2, 318.

406 Fazlur Rahman, 1990-2, 317.

407 Aktay, 1997, 314.

nin tektürleştirici, tüketip kapatmacı tavrının somutlaşmasıdır. Allah'ın bir ayetinin bir çıkara uygunlaştırılması ve onun sayısız olabilecek hikmetlerinin teke indirilmesi modern iradenin kartezyanist vasfını ele vermektedir.

Modern zihnin pozitivist-bilimci karakteri Fazlur Rahman'da da belirgindir ve bu yüzden o, Kur'an'ın anlaşılmasının bilimsel bir metodoloji ile mutlak bir düzeye ulaştırılabileceğini vehmeder. Bu, "modern aklın taşıyıcısı olan müslüman aydının entellektüel probleminin, Kur'an'ın hitabında pozitivist içerimlerle yüklü bir anlama sorunu olmasındandır. Bu aklî sürecin doğal sonucu olarak Kur'an'ın anlaşılması, epistemolojik bir çabaya indirgenmektedir."[408] Nitekim Fazlur Rahman, daha önce bir çerçevesini sunduğumuz Kur'an'ın anlaşılmasına dair bilimsel metodu değerlendirirken, bu metodun, "sistematik ve açık bir şekilde Kur'an mesajının topyekün anlamını" ortaya çıkaracağını ve "tatminkâr çözümlere ulaştıracak tek yaklaşım" olduğunu ileri sürmektedir[409] ki bu sav, mü'minin Kur'an'la ilişkisindeki öznel tecrübesini yoksayar; bunun yerine epistemolojik çıkarımları mutlak düzeye taşır. Asla rasyonel-bilimsel olmayan "iman"ı, rasyonel-bilimsel kategori içerisine sokarak iman ile metodoloji arasında bir irtibat kurar.[410] Bu yüzden modernist projede "Kur'an'ın tarihselliği, semantiği ve analitiği konusundaki tüm modernist İslâmî terminolojinin, aslında mü'minin öznel tecrübesinin bir ümmet hayatı içinde billurlaşmasına değil, tam tersine evrensel bir kategori gibi algılanan modern bireyin kodlarına Kur'an'ın uydurulması anlamına gelmektedir. Kur'an'ın semantik tahlilini iyi yapamayan, dilbilimsel analizine vakıf olamayan insanların iyi mü'min olmayacakları savını içeren bu tez,

408 Çelik, 143.
409 Fazlur Rahman, 1990-2, 318.
410 Fazlur Rahman, 1990, 274.

bizatihî dinin geliş gayesiyle gerilim içine girmektedir."[411] Halbuki tarih bilinci, öznel-tarihsel düşüncelerin, evrensel hakikatlere dönüştürülmesine imkân tanımaz. Çünkü tarih, boşlukta değil, tarihin içinde olmakla hükümlü insanın üzerinde hükmünü icra eder. Bu yüzden tarih bilincinden yola çıkarak, bilimsel metodolojilerle evrensel-nesnel saptamalar ileri sürmek, tarihselci İslâmî söyleme has bir garipliktir.

Buna karşın Fazlur Rahman'ın tarih bilincinden yoksun diye eleştirdiği geleneksel İslâmî söylemde, esasen tarih bilinci belirgindir ve bu yüzden geleneğimizde "özellikle dinî metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda, daima anlatan esas alınmış anlatılana kuşkusuz iman edilmiş, anlaşılandan da hep kuşku duyulmuştur."[412]

Aslında Kur'an'ın nesnel anlamını deşifre etmek ve bu nesnel anlamı modern dünyada yaşanabilir İslâmî bir hayat modeli önerisine dönüştürmeyi temel sorun diye ele alarak, bunun da ancak bilimsel bir metodoloji ile mümkün olacağını ileri sürmek, modernizmin zihinsel kodlarını esas almanın ortaya çıkardığı bir sorundur. Yoksa Kur'an'dan herhangi bir temele dayanmaz. İncelendiğinde ne Kur'an ayetlerinin herhangi birinde, ne de Hz. Peygamber'den nakledilen sözlerde bilimsel bir yöntemi hatıra getirecek en ufak bir imâya rastlanır. Kur'an'ın kendi idraklerine sunulduğu ilk müslümanların ve Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı "nesne" pozisyonuna düşüren böyle bir tutum yerine onu "özne" olarak gören bir tutumda bulundukları aşikârdır. Onlar kulaklarını ve kalplerini sonuna kadar açarak sadece huşuyla dinliyor ve yaşıyorlardı. Kalbin sonsuz genişliği ve zihnin sınırsız olanakları hiç bir metodolojinin dar sınırları içerisinde tutuklu bulunmuyordu ve kalp, ayetlerden, yaşarken an-

411 Çelik, 143.

412 Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, TDV Yayınları, Ankara, 1997, 37.

lamanın varoluşsal olanaklarıyla hep yeni anlamlar idrak ederek anlam dünyasının namütenahî anlama titreşimlerine tanık oluyordu. Yaşanan hayatta ortaya çıkan sorunların bu anlamlara uygun gelecek şekilde çözümü konusunda içtihad yapılırken de herhangi bir yöntem bilinmiyordu. İlk müslümanlar yaşıyorlardı, anlıyorlardı ve sorunlarını da çözüyorlardı; bundan zengin bir fıkıh mecmuası ortaya çıkıyordu.[413] Bir metodolojinin olmaması, buna engel teşkil etmiyordu. Metodoloji ise, bu tatbikatın sonradan derlenmesinden başka bir şey değildir ve nitekim fıkhın tarihi incelenecek olursa, metodolojinin gelişmesiyle içtihad faaliyetinin ters orantılı bir gelişme kaydettiği görülecektir. Zaten yöntem bir kurgudur ve her zaman yapılan işlerin yapılma biçimlerinin yorumlanarak sistemleştirilmesinden ibarettir. Her zaman da kalbin ve zihnin sınırsız olanaklarını hapseden, paketleyip tüketen bir işleve sahiptir.

Fazlur Rahman'ın gerek hermenötik teorisi, gerekse de gelenek içinde yer alan ulemaya yönelik eleştiri-kritiğiyle varmak istediği hedef, tarihsellik zemininde yer alacak yeni bir içtihad anlayışı geliştirmek ve işlevsel hale getirmek olarak belirginleşmektedir. Çünkü modern dünyada İslâm'ın bir yaşantı modeli olarak yerini alabilmesi buna bağlıdır; aynı zamanda İslâm'ın selameti ve müslümanların kurtuluşu da bu sayede mümkün olacaktır. Onun odaklandığı nokta, işte burasıdır.

Bu yeni içtihad teorisinin klasik içtihad teorisinden farkı, daha önce onun içtihad teorisi anlatılırken belirtildiği gibi, nassın lafzî (literal) sınırlarına bağlı kalmamasıdır. Çünkü geleneksel-klasik içtihadda içtihad sonucu istinbat edilen hüküm, nassın lafzî sınırları içerisinde kalmasa da, onu aşmamak zorundadır; aksi takdirde bu bâtıl içtihad olur. Halbuki ona göre bu yapılmalıdır, çünkü "gayet belirli bir şekilde cereyan eden

413 Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul,1994, 171.

ve etmekte olan toplumsal değişmeyi gözlerini kapayarak görmemezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki (literal) mânâsı ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlâkî gayelerini, hedeflerini kasden yok etmektir." Bu yüzden o, genel klasik anlamıyla hakkında hüküm bulunmayan yeni bir meselenin hükmünün nassa dayanılarak ortaya çıkarılması ve uygulanabilmesi için nassın tarihe tekabüliyetini araştırmak için güç sarfetmek anlamındaki içtihada yeni bir tanım getirir: İçtihad, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun (precedent) mânâsını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde tadil ederek değiştirme çabasıdır..."[414] Bu tanımın ortaya çıkardığı husus şudur: Nass da içtihadın kapsamına dahildir, ihtiva ettiği hüküm, bu yeni tarihsellikte Kur'an'ın gayeleri doğrultusunda değiştirilir. Bunun pratik anlamı ise, kendisinin sık sık örneklendirdiği gibi Kur'an hükümlerinin modern tarihsellik gereğince değiştirilmesidir. Bu değiştirilecek hükümler, tarihsel alanla ilgili olanlardır. Çünkü o, tarihsel olanları ile kuralsal olanları ayrı tutar.

Onun değişimci içtihad teorisini dayandırdığı düşünsel temel, "gaye", yani klasik tabiriyle "Mekasıdu'ş-Şeria" düşüncesidir. Çünkü Kur'an hükümlerinin hizmet etmesi beklenen gayeleri vardır ve lafız itibariyle tarihsel olan hükümler, bu gayeleri gerçekleştirmek için konulmuşlardır; dolayısıyla aslolan literal anlamıyla bu hükümler, kurallar değil, bunların gözettikleri gayelerdir. Fazlur Rahman, Kur'an'ın gözettiği bu gayelerin, evrensel ilkelerin, önermekte olduğu anlama-yorumlama metodolojisi ile nesnel olarak belirlenebileceğini ifade etmektedir. Çünkü bu metod, Kur'an mesajının topyekün anlamını ortaya çıkaracak niteliktedir.[415] Bu metodla şeriatın muhtevası çok yönlü bir değişime tâbi tutulacak, kanun koyan ayetler dahi bu yorumun

414 Fazlur Rahman, 1990, 77.
415 Fazlur Rahman, 1990-2, 318.

kapsamı içinde olacaktır. "Bu ilkenin tek sınırı ve gerekli çerçevesi, Kur'an'ın sosyal gayeleri, temel manevî ve ahlâkî ilkeleridir," diyen Fazlur Rahman, hukukun harfiyen ebedîliğinden söz edilemeyeceğini belirtir.[416] Ona göre Kur'an'ın gayeleri, sosyolojik çevresi, yani Hz. Peygamber'in hareket ettiği ve görev yaptığı çevre tamamen dikkate alınarak anlaşılmalı ve tesbit edilmelidir.[417]

Fazlur Rahman'ın içtihad için temel aldığı "gaye", aslında klasik İslâm içtihad faaliyetinin yabancı olduğu bir şey değildir. Baştan itibaren hükümlerin ta'lil edilip edilmeyecekleri hususu İslâm âlimleri tarafından tartışılmış ve genel olarak ta'lil edilebilecekleri, çünkü bu hükümlerin şeriatın genel amaçlarının gerçekleşmesine hizmet ettikleri görüşü hakim görüş olarak geçerli olmuştur.[418] İmam Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvafakat* isimli eserinin Kitâbu'l-Makasıd kısmını, şeriatın gayelerine tahsis ederek "fıkh"ın bu konuya ne denli önem verdiğini ve bu konunun içtihad faaliyetinde temel teşkil ettiğini ortaya koymuştur. Ama bilmek gerekir ki, fıkhın ve içtihadın, yani bir bakıma anlama ve yorumlamanın felsefesini yapan bu eser, tarih boyunca süregelen fıkıh-içtihad faaliyeti esnasında üretilmiş felsefî birikimin bir özeti, bir halkasından ibarettir. O, Şâtıbî'nin nev-zuhur ürettiği bir eser değil, İslâm düşünce faaliyetinin bir meyvesidir.[419] Bu eserinde müellif, "makasıd" (gayeler) ile ilgili her meseleyi hem Şârî'in maksatları açısından, hem de kulun maksatları açısından detaylıca ele alıp işlemektedir. Maksatları a) zarurî olanlar, b) hâci olanlar ve c) tahsinî olanlar şeklinde üç gruba ayırarak inceleyen Şâtıbî, zarurî olanlarının 1. Dinin korunması, 2.

416 Fazlur Rahman, 1990-2, 319.

417 Fazlur Rahman, 1990-2, 318.

418 Bkz. Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İ.F.A.V. Yayınları, İstanbul, 1990, 115 vd.

419 eş-Şâtıbî, Ebu İshak (İbrahim b. Mûsa el-Lahmî el Gırnatî) el-Muvafakat fi Usûli'ş-Şeria' Daru'l-Mar'rife, Beyrut, 1997; eş-Şâtıbî, 1993.

Nefsin korunması, 3. Neslin korunması, 4. Malın korunması ve 5. Aklın korunmasını temine yönelik olduğunu belirtir. Şâtıbî'ye göre bu beş gayeye bütün dinlerde-milletlerde riayet edilmiştir.[420]

Geleneksel içtihad faaliyetinde Kur'an'ın hükümleri taabbudî olanlar ve olmayanlar diye ikiye ayrılmış; taabbudî olanların yorum konusu olmayacağı, taabbudî olmayanların ise yorumlanabilecekleri ve bunların illet-hikmet doğrultusunda gözettikleri gayeyi gerçekleştirip gerçekleştiremeyecekleri açısından bazen uygulanmayacakları genel olarak kabul edilmiştir. Ne var ki bu durum, hükmü ilga edip değiştirme anlamında kabul görmüş değildir. Çünkü aslî maksatlar, başka hiç bir şeye iltifat etmeksizin sadece emir ve yasağa riayet etme anlamına gelmektedir.[421] Allah kullarını ne ile yükümlü kılmışsa maslahat odur[422] ve bu itibarla şer'î delillerin ortaya koymuş olduğu şer'î esaslar sabittirler, değişmezler.[423]

İşte Fazlur Rahman ile fukaha-ulema arasındaki gerilim noktası da burasıdır; çünkü Fazlur Rahman, daha önce açıklandığı gibi gaye nosyonunu, içtihad teorisinin dayanağı olarak ele almakta ve tarihsel olduğunu öne sürerek ahkâmın modern tarihsellikte değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Ulemaya göre nikâhta mehir, mirastaki nisbetler, boşanma ve iddet sayıları gibi hükümler taabbudîlik arzettiklerinden bu gibi hükümlerde her halukârda belirtilen sınırlarda durmak ve teslim olmak gerekirken[424] Fazlur Rahman, meselâ burada geçen mirasın nisbetleri ve riba, kadının şahitliği, zekât, cezalar gibi bir çok konu-

420 eş-Şâtıbî, 1993, II, 7-9.
421 eş-Şâtıbî, 1993, II, 198.
422 eş-Şâtıbî, 1993, II, 41.
423 eş-Şâtıbî, 1993, II, 284.
424 eş-Şâtıbî, 1993, II, 307. Ulemanın hükümleri taabbudîlik esasına göre ayırıma tabi tutup değerlendirdiklerine dair geniş bilgi için bkz. Aşur, M.Tahir, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz,Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul, 1988, 65 vd; Erdoğan, 135 vd.

da hükümlerin değişebileceği hatta değiştirilmesi gerektiği fikrindedir. Ulemadan farklı olarak o, hükümlerde taabbudî olan-olmayan ayırımı yapmaz. Ayrıca ilave etmek gerekir ki ulemaya göre âdetlerin farklılık arzetmesi durumunda bazı hükümlerin değişeceğinden maksat, aslî hitapta değişikliğin olacağı değildir. Maksat şudur: Her âdet farklılık arzettiği zaman yeni bir şer'î asla döner ve bu kez onun hükmünü alır. Meselâ ergenlik öncesi ve sonrasında hükmün farklılığı, hükmün değiştiği anlamında değil, değişikliğin kişinin durumunda meydana geldiği anlamındadır.[425]

Fazlur Rahman'ın Kur'an'a ilişkin düşüncesi özetlenecek olursa iki maddede ifade edilebilir:

1- Kur'an'ın gerek tek tek ayetlerinin gerekse tamamının Allah'ın niyetini ifade edecek lafız-ötesi mânası deşifre edilebilir, nesnel olarak anlaşılabilir. Bu günün tarihselliği ve de bu tarihsellikte yaşamakta olan anlayan öznenin tarihsel koşulları buna engel teşkil etmez. Sadece bunun olabilmesi için, doğru bir anlama-yorumlama metodolojisine ihtiyaç vardır. Bu metodolojinin doğru bir metodoloji olması için de Kur'an'ın indiği tarihsel arka planı göz önünde bulunduran ve hükümlerinin, prensiplerinin tarihsel olduğunu kabul eden bir metodoloji olması gerekir. Yeni-tarihselci bir metodolojiye olan inancı, bu yüzden onu bir yöntem kurmaya götürmüştür.

2. Onun nesnelciliği, öyle anlaşılıyor ki, iki nedene dayanmaktadır; bunlar modernizmin temel tezlerine ve geleneğine olan bağlılığı ile hedefi olan bir nevi serbest içtihad mahiyetindeki içtihad teorisine düşünsel temel bulma gereksinimi diye ifade edilebilir. Çünkü bütün argümantasyonu dönüp dolaşıp bu noktada odaklanmaktadır. Yeni değişimci içtihad teorisi pratize edildiği takdirde, modern dünyada müslümanların müslümanca bir hayata ilişkin bütün sorunlarının çözüleceğini dü-

425 eş-Şâtıbî, 1993, II, 287.

şünmektedir. Onun geleneksel içtihad anlayışını yetersiz bulması da bu nedene dayanmaktadır. O, ulemadan farklı olarak içtihad faaliyetinde nassın icap ettiği her durumda aşılabileceğini, Kur'an'ın genel ilkeleri doğrultusunda bir yenisiyle değiştirilebileceğini önermektedir. Bunun da ötesinde o bunu zarurî olarak görmektedir; çünkü modern durumda ve farklı tarihselliklerde bu kaçınılmazdır. Kaldı ki ona göre zaten hükümler, belli bir tarihsel ortama hitap eden tarihsel hükümlerdir, dolayısıyla bunların, Kur'an'ın atmış olduğu adımın devam ettirilmesi ve ileri götürülmesi olarak değişmeleri gerekmektedir. Yoksa bu hükümleri değişmez-sabit hükümler olarak ele alan geleneksel anlayışın bunların sadece arızî durumlarda nassa dayanan yeni bir hükümle değişebileceğini iddia ettiği gibi, Kur'an'ın hükümleri değişmez değildir.

İşte Fazlur Rahman, Kur'an hakkındaki bu görüşüne meşrûiyet kazandırmak için olmalı ki, ona teorik-düşünsel bir temel olsun diye modernist bir tarihselciliği, şer'î bir temel olsun diye de teorisine hizmet edecek bir muhtevaya kavuşturmak suretiyle "Yaşayan Sünnet"i baz almıştır. Böylelikle teorisinin, müslümanları da ikna edecek şer'î bir hüviyete sahip olduğunu göstermek istemiş olmalıdır. Böyle ifade ediyoruz; çünkü iyi incelendiğinde, daha önce mahiyetini anlattığımız "Yaşayan Sünnet" formülasyonunun, gerçekte tarihî verilerle uyum arzetmediği görülmekte bunun yanında müsteşriklerin bu konudaki görüşlerini hatırlatmaktadır. Diğer bazı müsteşrikler gibi "yaşayan gelenek" kavramının mucidi J. Schacht, ilk devir müslümanlarının, nass yerine ortaya çıkan her meselede kendi mütabakatlarına göre hareket ettiklerini ileri sürmekte ve bu görüşlerini desteklemeye müsait bazı tarihî verileri örnek göstermektedir.[426] Teorisini Schacht'ın "yaşayan gelenek" kavramının bir başka ifade şekli olan "Yaşayan Sünnet"le kavramsallaştıran

426 Schacht J., Revaulation of İslâmic Traditions, Journal of the Royal Asietic Society, 1949, 143-145; Watt, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin

Fazlur Rahman'ın, bu kavramı Schacht'tan ödünç aldığına dair elimizde somut bir bilgi olmamakla birlikte bu kavrama yüklediği anlam Schacht'ın bu kavrama yüklediği anlamla karşılaştırıldığında büyük oranda benzerlik arzetmektedir.[427] Bu yüzden Nassın ve Nebevî Sünnet'in otoritesini flûlaştıran bu teori, tarihî gerçeklerden çok müsteşriklerin teolojik alışkanlıklarını hatıra getirmektedir. Ancak gerçek ne olursa olsun bu teorinin, geliştirilmek istenen içtihad teorisine meşrû bir dayanak bulma isteğinin doğurduğu bir ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıktığı bellidir. Çünkü onun "Yaşayan Sünnet"e yüklediği anlamın sıhhatine delil olabilecek örnekleri yetersizdir; kaldı ki bu örneklere zorlama anlamlar yüklediği de vakidir. Sayısız örnekle pratize edilen nebevî pratiği birkaç örneğe indirgemektedir.[428] İşte bu durum, onun ideolojik bir çıkarımda bulunabilmek için yeni bir tarih inşâ etmekte olduğunun açık göstergesidir.

Fazlur Rahman'ın bu tutumuna, onun bu teorisini temellendirmek için Hz. Ömer'in fethedilen Irak topraklarını gazilere dağıtmayarak önemli bir konuda Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet ettiğine dair sıkça atıfta bulunduğu hadiseyi örnek olarak ele almak açıklayıcı olacaktır. Bu hadiseye bakıldığında, bu hadisenin, projesini desteklemek yerine aslında iki önemli açıdan Fazlur Rahman'ın teorisini kuşkulu hale getirdiği görülmektedir. Öncelikle, bu hadisede Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet etmeyip yine onun başka bir sünnetini tatbikatına esas aldığı, bu hadiseye ait rivayetlerde açıktır. Kaldı ki, arazinin tümünü dağıtmadığı da doğru değildir; bu arazinin bir

Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1981, 321-322,324,326-327.

427 Aslında Fazlur Rahman müsteşriklerin sünnete dair görüşlerini kritik ederken, Schacht'ın sünnetin muhtevasına ilişkin görüşlerini tasdik eder. Bkz. Fazlur Rahman, 1995, 17-18. Ama "Nebevî Sünnet"e ilişkin görüşlerine katılmaz. Bkz. Fazlur Rahman, 1992, 66.

428 Bkz. Ünal, 290-291.

kısmını Becile kabilesine verdiği bu rivayetlerde açıkça anlatılmaktadır.[429]

Onun bu teorisinin sıhhatini kuşkulu kılan diğer önemli husus ise şudur: Bu hadiseyle ilgili rivayetlerde açıktır ki, ilk nesil müslümanlar ortaya çıkan her sorunun çözümünü, öncelikle Hz. Peygamber'in sünnetinde aramışlardır ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif zannettikleri bir öneriye şiddetle itiraz etmişler, buna müsaade etmemişlerdir. Bu, onların Nebevî Sünnet hakkındaki tutumlarının mahiyetini ortaya koymaktadır. Halbuki onlar bunun sünnete muhalif olmadığını anladıklarında ancak itirazdan vazgeçmişlerdir. Yanısıra onlar bir konuda görüş belirtirlerken, görüşlerini, bu konuda varsa Nebevi Sünnet'ten alıyorlardı; bunu da bazen bir hadisi zikrederek bazen de zikretmedikleri halde hafızalarındaki bir hadise göre fetva vererek yapıyorlardı. Oysa Fazlur Rahman'ın çizdiği çerçevede esas alınan şey, müslümanların bir konudaki mütabakatıdır. Oysa bunun zorlama bir yorum olduğu aşikârdır.[430]

Fazlur Rahman'ın, Kur'an'ın tarihselliği konusundaki görüşü de tarihselci ekolün görüşleriyle uygunluk arzetmez. Onun bu konudaki görüşleri her ne kadar tarihselci ekolün bazı görüşleriyle çakışsa da daha çok Yeniçağın rasyonalizminde ve tarih tasavvurunda kaynak bulur. Daha önce Alman Tarih Okulu'nun temellendirmeye çalıştığı tarihselcilikten söz ederken arzettiğimiz gibi, bu tarihselci ekole göre bir şeyin tarihsel olması demek, o şeyin tarihin ürünü, yani tarih tarafından etkilenim altında tutulan insan eliyle üretilen bir şey olması demektir. Her bir tarihsellik, yerini yeni bir tarihselliğe bıraktığı için bir tarihsellikte üretilen tarihsel şeyler de yerini yeni şeylere bırakırlar. Mesela tarihin ürünü olarak üretilen tarihsel değer yargıları, hu-

429 Bkz. Ünal; Sifil, Ebubekir, Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, II, 106-164.

430 Fazlur Rahman, 1997, 109-110.

kuk vs. tarihsel olduklarından, doğrulukları kendi tarihselliklerinde geçerli olsa da yeni tarihselliklerde değildir; çünkü değer yargıları görecedir. İnsan, tarihine tutuklu bulunduğundan ve hep bir tarihsellikten konuştuğundan, tarihin üstüne çıkamaz, tarih teleolojisi yapamaz, evrensel saptamalarda bulunamaz. Bu yüzden tarihsel aklın ürünü olarak hiç bir tarihsel değer, evrensellik vasfı taşımaz. Buna Batı anlayışındaki din ve dinî metinler de dahildir.

Temeli Yeniçağın rasyonalizmine dayanan Aydınlanmacı modernizmin tarih görüşü ise teleolojiktir, ilerlemecidir; tarih, insanı tutuklayan, onu üreten bir şey olarak değil de, elde bir nesne olarak görülür. Aydınlanmanın "süpermen" insanı, tarihin üstüne çıkar, nesnel-evrensel saptamalarda bulunur. Din, Tanrı'nın "inayeti" olmakla ve evrensel mesajlar taşımakla birlikte, formel olarak tarihsellik karakteri arzeder. Bu yüzden modernizmin din tasavvurunun karakteristik özelliği, dinin rasyonalize edilişidir. Nitekim düşünsel temelleri Yeniçağın rasyonalizmine dayanan Protestanlık, dinin rasyonel bir yorumunu temsil ediyordu ve "ikircikli ve dikkatli bir şekilde de olsa İncil, bilimsel eleştiriye tâbi tutulmaya başlanmıştı... Gerçi hâlâ herkes vahiy kavramında ısrar ediyordu ama vahiy, "doğal din"in mükemmelleştirilmesinden başka bir şey değildi."[431] Evrensel amaçlara hizmet etse de Kutsal Metinlerin literal yanı tarihseldi.

İslâm Modernizmi de Yeniçağ'ın rasyonalizminden ve onun devamı olan 18. yüzyıl Aydınlanmasından devraldığı derin etkilerle İslâm'ın rasyonalize edilmesini talep etmektedir ve bu yüzden Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi, Antik Rasyonalizmin "akılcılığı"nı temel alan Mu'tezîle'yi[432] rasyonalizmi açısından referans olarak alır. O, tarihi temel bir unsur olarak düşünceye dahil eden Eş'ârî tarihselciliği yerine, Mu'tezîle'nin spe-

431 Hof, 162.
432 Watt, 1981, 313.

külatif rasyonalizminin yanında yer alır. Zira Mu'tezîle'nin aksine Eş'ârîler, gerçek bir tarih bilincinin ipuçlarını verecek şekilde, "değişmez mahiyetler ve tabiat kanunlarının olmayacağını düşünüyorlardı. Onlara göre en önemli gerçekler, soyut biçimde evrensel olanlar değil, somut ve tarihsel olan şeylerdi." Yine "Eş'ârîler belli olaylar dizisinin tekerrür ettiğini -yani Allah'ın tabiatı belli bir biçimde düzenlediğini- baştan kabul ediyordu. Fakat, olayların illa tekerrür edeceğine ilişkin bir delilimiz olmadığında ısrar ediyorlardı; gerçek anlamda bildiğimiz, demek ki, ancak somut, anlık gerçeklerdi."[433]

İslâm Modernizminin daha tarihselci bir versiyonunu üreten Fazlur Rahman, dinin rasyonalize edilmesini tarihselci bir zeminde sürdürür ve tarihselci bir bakış açısıyla tarihsellik açısından Kur'an'ı iki kısma ayırır.

O, "değer" düşüncesinden hareketle Kur'an'ın bir kısmını tarihsel, diğer bir kısmını ise tarihsel olmayan olarak ele alır. Bir kısmı aşkın, yani tarih-üstü değerleri, diğer bir kısmı da tarihsel değerleri içerir. Birinci kısmı evrenseldir; evrensel mesajlar taşır, ikincisi tarihseldir; geçici, değişken tarihsel hükümleri bildirir.[434] Kur'an'ın anlaşılması için bu noktayı temel aldığından dolayıdır ki Fazlur Rahman, değerlerden yola çıkılarak Kur'an'ın, ona inanmayanlar tarafından da nesnel olarak anlaşılabileceğini düşünür. Onun tarihselciliğinin ve hermenötik anlayışının kendisine göre şekillendiği nokta da işte burasıdır. Fakat onun Kur'an'ın inananların imanını, inanmayanlarınsa küfrünü artıracağını bildiren ayetlerini[435] görmezden gelen hermenötik projesinin temel sorunu da buna ilaveten çağdaşlaşma projesine temel olarak aldığı bu noktadadır. Çünkü Aref Ali Nayed'in işaret ettiği gibi, onun "doğaüstü değerler", "sabit değerler", "Kur'anî

433 Hodgson, I, 412.
434 Fazlur Rahman, 1990, 72.
435 Bkz. Tevbe, 9/124-125; Isra, 17/82.

değerler", "temeller" dediği bu değerlerin ne oldukları da, nasıl tesbit edilecekleri de oldukça problematiktir. Ayrıca bu değerlerin elde edildiği varsayılsa bile bu "ide"lerle, bu doğa-üstü göksel değerlerle somut gerçekler arasında nasıl bağlantı kurulacağı başka bir sorundur.[436] Fazlur Rahman bu noktayı temel olarak aldığı ve projesini bu temele göre şekillendirdiği halde, bu noktayı açıklığa kavuşturmamıştır. Aslında bu mümkün de değildir. Burada açık olan, Kur'an'ın "super ratio"nun eline teslim edilmesi ve edilgen hale getirilmesidir. Bu "süper akıl"ı, hiç bir zaman Kur'an'ın içinde ve bırakın dinleme, Kur'an'la diyalog halinde dahi görmek mümkün değildir. Onu elinde evirir çevirir; ona hükmeder sadece. Aslında bu, modernitenin insan ve özne-nesne gibi konulardaki "normal" bakış açısıdır. Bu ideale bağlı bir düşünür olarak Fazlur Rahman'ın, Kur'an'a önsel kabullerle baktığı, onu "nesne" olarak ele aldığı belirgindir. Nitekim onun eserlerini okuyan biri, Kur'an'ı okurken, onun ayetleri arasında gezinirken bu durumu hemen hissetmektedir. Aslında insan Kur'an'ı okurken, onun formülasyonlara sığmayacağını idrak etmektedir.

Kur'an ya tümüyle tarihseldir, ya da değildir. Tarihselci felsefe böyle düşünmeyi gerektirir. Ancak bir şeyin tarihsel olması daha önce açıklandığı gibi, onun tarihin ürünü ve insan eseri olmasını gerektirir. Ne var ki Kur'an'ın ilâhî vahiy olması, onun bu kaba sığmasını engellemekte ve ortaya müşkilat çıkarmaktadır. İşte bu yüzden, bir ara formülasyona ihtiyaç duyulmakta, onun ilâhî olmakla birlikte tarihsel bir duruma tarihsel bir cevap olduğu özellikle vurgulanmaktadır.[437] Bunun için Kur'an "ihtiyatlı bir antropolojik okumaya" tâbi tutulmakta, böylelik-

436 Nayed, Aref Ali, "İslâm Modernizmi ve Hermenötik: Fazlur Rahman Örneği", (İslâm ve Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumunda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde), İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997, 262-263.

437 Fazlur Rahman, 1990, 74.

le onun tarihselliğine bir yol bulunmaya çalışılmaktadır. Halbuki belki belli tarihselliklerde Kur'an'ın belli antropolojik yorumlarından sözedilebilir, ancak her antropolojik durumun bir vahyi ortaya çıkaracağından sözedilemez; bu bilinmektedir. Dolayısıyla akledilmesi[438] için Kur'an'ın Kur'an tarafından "açık bir lisan"[439] olarak değerlendirilen ve ilk hitap ettiği toplumun dili olan Arapça dilinde indirilmesinden hareketle ve dilsel kaçınılmaz unsurlar kullanılarak onun antropolojik bir okumasına meşrûiyet sağlanmış olmaz. Çünkü bir yönüyle dil, doğası itibariyle yerel-tarihsel bir karakter arzeder, tarihin taşıyıcısıdır. Bu yüzden hitabın dil yönünden tarihsel bir karakter arzetmesi kaçınılmazdır. Ama bu durum Kur'an'ın ya da ahkâmın tarihselliğine mesnet olamaz.

Bunun gibi Kur'an'ın bazı Arap âdetlerini onaylaması da kanaatimizce onun yerelliğine mesnet olmaz. İbrahimî bir geleneğe dayanan kimi Arap âdetlerinin Kur'an tarafından onaylanması gayet makûl karşılanmalıdır. Çünkü zaten Kur'an, hakkı ve doğruyu yerleştirmek istiyor. Arap âdetlerini, İbrahimî geleneği hiç hatıra getirmeksizin Samî geleneğine atfetmek, –ki bu da müsteşriklerin "doğu"yu yeniden inşâ ederlerken icad edip vurguladıkları bir noktadır- daha çok ahkâmın tarihselliği tezine meşrûiyet kazandırma isteğinin ortaya çıkardığı bir ihtiyacı hatırlatıyor.[440]

Halbuki bir Kur'an atmosferi yakalandığında, Kur'an'ın belli hedefleri gözeterek hükümlerini yerleştirdiği, arzu ettiği cemaati kurarken hiç bir etki altında kalmaksızın davrandığı anlaşıl-

438 Yusuf, 12/2.

439 Nahl, 16/103.

440 Bkz. Said, Edward, Oryantalizm, çev, Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, 1991, 420 vd. Said burada Oryantalist zihnin analizi çerçevesinde L. Massingon'da ifadesini bulduğu gibi, Oryantalizme göre doğulu çağdaş bir insan değil bir "Sami"dir; doğuyla birlikte İslam da bu kaziyeye göre kurulmaktadır.

maktadır. İdeolojik olarak tersinden kurulmadığında ve okunmadığında tarih ve tarihsel veriler de bunun böyle olduğunu göstermektedir. Kur'an ve Sünnet tarafından, geçmişe ait hangi âdetin niçin ve nasıl onaylandığı konusundaki herhangi ciddi bir çalışma, durumun modernizmin tezlerine pek de uygun olmadığını gösterir. Bu konuda değerli bir çalışma olan Ali Osman Ateş'e ait *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri* isimli eser, Kur'an ve Hz. Peygamber'in bu âdetler konusunda çok dikkatli davrandıklarını ve İlâhî Mesaja uygun olmayan her şeyin reddedildiğini, buna karşın Araplarca tasvip görmeyen bir çok şeyin İslâm tarafından önerildiğini ve yerleştirildiğini temel kaynaklara dayanarak serimlemektedir.[441]

Kur'an'ın yerleşik örf karşısındaki tutumunun en çarpıcı örneklerinden birisi Hz. Zeyneb hadisesidir. Allah, insanlardan çekindiği için Allah'ın önerdiği şeyi nefsinde gizleyip açığa vuramayan Hz. Peygamber'i uyararak, Hz. Zeyneb'le evlendirmiştir. Ayet şöyledir:

"Hani Sen, Allah'ın kendisine nimet verdiği ve senin de kendisine nimet verdiğin kişiye: Eşini yanında tut ve Allah'tan sakın diyordun; insanlardan da çekinerek Allah'ın açığa vuracağı şeyi kendi nefsinde saklı tutuyordun; oysa Allah, kendisinden çekinmene çok daha layıktır. Artık Zeyd ondan ilişkisini kesince onu sana zevce yaptık. Böylelikle, evlatlıkları eşlerinden boşanıp onlardan ilişkilerini kesince, onlarla evlenmekte mü'minlere bir zorluk olmasın. Allah'ın emri yerine getirilmiştir.[442]

Bu ayetle, daha önce kaldırılmasının işaretleri[443] verilen evlatlık müessesesinin kaldırılması konusunda kesin adım atılmış oluyordu. Bu adımın Hz. Peygamber'in üzerinden atılmış olma-

441 Ateş, Ali Osman, İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve âdetleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

442 Ahzâb, 33/37.

443 Ahzâb 33/4-5.

sı, bu Arap adetini kaldırabilmenin ne denli zor bir şey olduğunu göstermektedir.

Modernizm, vahiy-akıl ilişkisinde aklın pozisyonunu sağlamlaştıran ve vahyi aklın elinde bir "nesne"ye dönüştüren bir aklın, bir anlayışın adıdır. Aklın vahyi dinlediği ve ona tâbi olduğu her zamân ilâhî hükümler evrensel, buna dair yorumlamalar da tarihsel ya da öznel olarak görülmüştür.[444] Vahyin aklın eline teslim edildiği ve aklın otorite olarak görüldüğü modernitede ise hükümler tarihsel, buna dair yorumlamalar da evrensel-nesnel olarak ortaya çıkmaktadır. Allah tarafından belirlenen hükümlerin tarihsel-geçici olarak görülüp modern zamanların tarihselliğinde yapılmakta olan paradigmatik bir yorumun evrensel olarak görülmesi, İslâm modernizmine özgü bir durumdur. Halbuki tarih ve tarihsellik bilinci, iki şeyi önümüze koyar: 1- Kendimizin de bir tarihsellikle maluliyetimizi, dolayısıyla bir şeye dair yorumlarımızın tarihsel olduğunu, 2- Bizi tarihin cenderesinden kurtaracak, tarihsellikle malûl olmayan bir "ip", bir *urvetu'l-vuskâ* gereksinimini. Bu ip de ancak hiç bir tarihsellikle malûl olmayan, tarihin üstünden konuşan ve tarihi yaratan Allah'ın ilmi olan vahiy olabilir. Tarihselliklerde tutuklu insana özgürlük arayışında ışık olabilecek tek unsur olan vahyin tarihselleştirilmesi, bu yüzden bütün iyi niyetlere rağmen, insanlığın hayrına olmayacaktır. Bu konuda kanaatimizce gözden kaçan çok önemli bir nokta var: Meselâ yanlış bir şeyin işlenmesi suç ise ve suç işlemek bir hukuk konusu ise, aynı şekilde o suça nasıl bir cezanın uygulanacağı da bir hukuk konusudur; bu hukuku da Allah belirliyor. Kur'an'ın temel konularda yaptığı bu-

444 Bkz. Fazlur Rahman, 1990, 103. Fazlur Rahman'in şu pasajı buna iyi bir örnektir: Hanefi fukahasından (Imam Muhammed) Şeybânî (ö. 799) bir nassın hüküm çıkarmaya me'haz (kaynak) olmasının, onu nasıl anladığımıza bağlı olduğunu ve bu yüzden bir tek nassın birden fazla mesele için delil teşkil edebileceğini açıkça belirtmiştir. Bunun için delil olma ihtimali olan metinler, "ne anladığımıza bağlı olarak nass" olurlar.

dur. Kaldı ki, mesela nelerin suç teşkil ettiği konusunda öteden beri insanlar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır; asıl ihtilaf, bir suçun neyle nasıl cezalandırılacağı konusunda yaşanmaktadır. Meselâ herkes hırsızlığı suç olarak kabul eder, ama ayrı cezalar önerir. Bu yüzden somut önerilerde bulunma, aslında ilâhî vahiylerin özgün bir tarafıdır.

Son söz olarak, İslâmî modernizmin geleneksel İslâm'a nispeten daha yakın duran bir temsilcisi durumundaki Fazlur Rahman, verili tarihsel şartlarda, modernitenin temel savlarını içselleştirmiş bir müslüman akademisyenin aklediş olanaklarıyla hayata dair konuşmasının tipolojik bir örneği olarak görünmektedir. Bu yüzden projesi daha çok kurgusal/teorik bir özellik arzeder ve bu projenin hayatın somut gerçekleriyle ilişkilendirilmesi oldukça zordur. O modernitenin dayattığı pratiklerin arkasından bakar ve böyle bir tarihsellikte dayatılan pratikleri, tarihe götürüp getirerek İslâmîleştirir.

Fazlur Rahman, geçmiş tarihte ve modern zamanlarda, müslümanların Allah ile olan ilişkilerindeki problemler sonucunda müstahak oldukları siyasî mağlubiyetin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ruhsal iflâsın, müslümanların mübtela olduğu problemlerin ortaya çıkmasında asıl etken olduğunu yeterince takdir etmez. Muhtemelen entellektüel ilgisinin müslümanlara somut pratik önerilerde bulunmak yerine akademik-bilimsel bir proje sunmakla sınırlı kalması bu yüzdendir. Bu proje tarihin bütün yükünü Kur'an'a yükler ve müslümanlara hiç bir şey yüklemez. Halbuki hiç bir peygamber, insanlığa bir yöntemle gelmemiştir. Hz. Peygamber vazifesine başlarken, insanları sadece uzaklaşmış bulundukları Allah'a yakınlaşmaya, teslimiyete ve takvaya çağırıyordu. Hz. Peygamber ve arkadaşlarının Kur'an'ı anlamaya dair bir yöntemleri yoktu; onlar yaşarken anlıyorlardı. Anlama, zaten tabiatı itibariyle varoluşsal bir etkinliktir; yaşama esnasında meydana gelmektedir. Yaşamanın zenginliği, anlamanın zenginliği ile atbaşı gider. Bu yüzden Kur'an'ı anlamak, onu bireysel ve toplumsal bir tecrübe olarak yaşamakla, gölgesinde

durmakla olur; teknik-bilimsel bir metodoloji ile değil. Kaldı ki mü'minlerden istenen onun karşısındaki teslimiyetin anlama sürecine katılan apayrı bir kip olduğudur ve bunun işlevleri de yeterince takdir edilmemektedir; bu kip basitçe bir "körü körüne itaat" konseptiyle geçiştirilemez. Anlama ise varoluşsal olarak gerçekleşen bir genişleme, bir aydınlanmadır. Mü'minin Kur'an'ı anlama konusunda bundan sonra dikkat edeceği şey, kendi tarihselliğinin bilincinde olmasıdır. Yanlış anlamalardan korunabilmek için gerekli olan şey budur.

Kur'an'ın tarihte bir tarihe konuşmuş olmasını, bir tarihsellikten konuşmuş olmakla eş tutmak vahy gerçeği ile insan gerçeği arasında, aslında yeterince zengin ve açıklayıcı bir bilinç birikimini gözardı etmektedir. Yoksa onun bir tarihe konuşmuş olmasından, onun tarihsel olduğu sonucu çıkarılmazdı. Kaldı ki Kur'an bir tarihe konuşurken dahi dile getirdiği taleplerin evrensel niteliğinden ve açtığı ufukların zenginliğinden hiç bir şey eksik olmamıştır. O tarihin üstünden bütün tarihlere hitap etme iddiasını bütün ifade biçimlerinde taşır. İnsanın tarihsel konumu hakkında ne kadar zengin müşahedelere sahip olsak, o ölçüde Allah'ın vahyedişi ve peygamberin bu vahyi alış süreci hakkında o kadar ihtiyat sahibi olmak zorunda kalırız. Doğrusu, görünen kadarıyla Kur'an hakkındaki tarihsellik iddiası, bu ihtiyattan yoksun olarak konuşmaktadır. Aslında kendisiyle, kendi öncülleriyle de tutarlı olacak yaklaşımın, bu noktada en azından agnostik bir konumun temkinini benimseyip susmasıdır. Çünkü, geleneğin tarih hakkındaki bilgisizliğinden, tarihselliğine olan bilinçsiz tâbiiyetinden ders alarak yola çıkıp tarihsel ilgiyi derinleştirdikçe, tarihin kendisine de aynı oyunu oynayacağının farkına varmış olmalıdır. Çünkü tarih gerçeğiyle uğraşmak, bu çalışmanın sınırları içinde anladığımız kadarıyla, insana tarihsel durumu hakkında daha çok konuşmasını değil, daha çok susmasını salık verir. Hele Allah hakkında, Allah'ın kelâm eyleminin mahiyeti hakkında konuşabilmenin imkânsızlığını daha da fazla gerektirir.

Fazlur Rahman gerçekte bu eleştirileri haketmiyor olabilir; çünkü bu eleştirilen mânâları kastetmemiş olabilir; ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, bilimsel bir çalışma, niyetlerle ilgilenen bir çalışma olamaz; onun söylediklerinin toplamı bu mânâları ihsas etmektedir. İslâm'ın hayatî meselelerini irdelemesi ve bu konuda düşünsel bir silkinişe önemli bir katkıda bulunması ise, kesinlikle onun inkar edilemeyecek bir başarısıdır. Burada kendisine yönelttiğimiz bütün eleştirilere rağmen, Fazlur Rahman'ın açtığı tartışmaları, ortaya koyduğu argüman noktalarını görmezden gelecek bir tefsir faaliyeti, bugünkü şartlarda eksik kalacaktır. Eleştirilerimize rağmen onun İslâmî-kültürel mirasa yönelttiği eleştiri-kritik, hem atalet içerisindeki İslâmî tefekküre bir silkiniş sağlaması açısından hem de Müslümanların İslâma dair yerleşik kanaatlerini gözden geçirerek daha otantik kanaatlere ulaşmaları açısından önemli bir fırsat sunmaktadır.

2- Kanun ve Hukuka Karşı Aşk ve Ahlâk: Roger Garaudy

R. Garaudy, Fazlur Rahman'daki ihtiyatlı duruşun aksine, onun "Klasik Modernistler" diye tanımladığı Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Muhammed İkbal ve Şeyh ibn Bâdis gibi son dönem modernci İslam bilginlerinin görüşlerine büyük önem atfeder.[445] Onların ve kendisinin temel kaygısının dile getiren şu soruyu sorar: "Özünden hiçbir şey kaybetmeden, İslamın çağımızın problemlerine cevap vermesi için uyanışı nasıl olmalıdır?"[446] İşte Fazlur Rahman'ın da temel kaygısını dile getiren bu soru, Garaudy'nin Kur'an'da ne aradığına dair soruyu aydınlatıyor: O da Kur'an'dan çağdaş tarihsellikte "savunulabilir" ve "yaşanabilir" bir hayat modeli çıkarmanın çabası içerisindedir. Bu yüzden Kur'an'ın ihtiva ettiği "öz"ün neliğini

445 Garaudy, Roger, İslam ve İnsanlığın Gelecegi, Çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, 51.

446 Aynı yer.

tespit etmeye yönelir ve Kur'an'ın çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesinin "mümkün" yöntemini araştırır. O'na göre Kur'an'ın çağın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi, onun tarihsel okunuşundan geçer. Aynı kaygıyla yola çıkıp çare olarak da Kur'an'ın tarihsel okunuşunu önerdiğinden olacak ki, gerek tezlerinde gerekse tezlerini temellendirmesinde çoğu yerde Fazlur Rahman'la aynı kavşaklarda buluşur.

Garaudy'ye göre vahiy, Allah'ın tarihe ve insanların hayatına aniden girivermesi[447] ve Hz. Peygamber'in ümmeti için ortaya koyduğu bir soruya Allah'ın somut bir cevabıdır. Ne var ki vahyin bu tarihselliği, mesajın evrensel ve ebedî değerinden hiç bir şey eksiltmez; çünkü Allah'ın tarihe müdahalelerinin her biri, bütün milletler ve bütün zamanlar için geçerli bir eylem prensibi içerir.[448] Her zaman vahiy, sonsuzluğun zaman içinde, mutlakın izafî olanın içinde ani bir müdahalesi olarak, beşer tarihinin daima belli bir anında meydana gelir ve kutsal kitaplarda, mesaj, insanların diliyle ve anlayışlarının seviyesine göre ifade edilir. Bu bakımdan Kur'an, zaman dışı bir noktada yer alan soyut bir metin değil, mesaj yoluyla vahyedilmiş ezelî prensiplerden hareketle özel durumlara cevap teşkil eden somut tarihsel örneklerin kitabıdır.[449] Ne var ki Kur'an'ın özel tarihsel durumlara cevap olarak somut tarihsel örnekler içermesi, ilkeleri her an geçerli bir kitap olmadığı manasına gelmez. Çünkü bir vahyi, bir tarihin, bir kültürün, bir milletin hayatının belli bir anına yerleştirmek, o vahyin ilahî karakterini hiçbir şekilde tartışma konusu yapmak demek değildir;[450] Kur'an bütün tarihlere yönelik ilahî mesajları içeren bir kitap olduğundan, ondan her

447 Garaudy, 1990, 67.
448 Aynı yer.
449 Garaudy, 1990, 62
450 Garaudy, 1990, 68.

daim yeni hayat prensipleri çıkarmak, bunun için de onun gayesini, varlık sebebini bulup çıkarmak gerekir.[451]

Garaudy'ye göre Kur'an'ı tarihsel bir metin, bir hitap olarak görmemiz için geçerli nedenlerimiz vardır. Öncelikle bu düşünceyi insana Kur'an vermektedir. Ayetlerin sebeplere bağlı olarak indirilmesi,[452] hükümlerin tedricen açıklanmış olması[453] ve gerektiği takdirde bazılarının neshedilmesi gibi durumlar, bu düşüncenin kaynağıdır. Nesh vakıasıyla, ezelî prensiplerin farklı tarihselliklerde farklı uygulanması gereğinin örneğini, bizzat Kur'an vermektedir.[454] Kaldı ki Kur'an metni ve metnin literal anlamı, kullanılan dil ve özel tarihsel durumlara cevap olarak gelmiş olan hükümleri, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu cümleden O, genelde tarihselci söylemin söylemi temellendirmek için kullandığı argümanların ve örnek gösterdiği örneklerin bazılarını tekrarlar. Bunlar bilindiği gibi cezalar, kadının durumu, kölelik ve mirasın taksimi gibi konulara dair hükümlerle Leheb Suresi'ndeki ayetler gibi ayetlerdir. Bütün bunlar, Kur'an'ın inmiş olduğu zaman ve coğrafyanın tarihsel durumuyla alakalıdır, evrenselleştirilemez. Esas olan bu açıklamalarla ne demek istendiğidir.

Garaudy'nin Kur'an'ın tarihselliğini kanıtlamak için gösterdiği örneklerini, daha önce Fazlur Rahman'la ilgili bölümde aktardığımız için burada tekrarlamayacağız. Ancak bir örneği çok ilginçtir: Buna göre Kur'an'ın Hz. Meryem'i teslisin üçüncü unsuru olarak göstermesi, Hristiyanların inanışlarını değil, Hz. Peygamber zamanındaki Müslümanların Hristiyanlar hakkında sahip oldukları düşüncelerini ifade etmektedir; o yüzden me-

451 Aynı yer.
452 Garaudy, 1990, 63.
453 Garaudy, Roger, Entegrizm, Kültürel Intihar, Çev. Kamil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, Istanbul, 1992,96.
454 Garaudy, 1992, 97.

saj da onların diliyle ifadesini bulmuştur. Bu ise Kur'an'ın belli bir tarihe son derece yerleştiğinin ifadesidir.[455] Kur'anın hakiki manası, ilahî evrensel mesajın tarihsel bir form ile bildirilmiş olmasıdır. Ne var ki Hz. Ömer'in örneklemesinde görüldüğü gibi ilk devir Müslümanları Kur'an'ın hakikî manasından haberdar oldukları halde, sonraları hakikî mana unutulmuştur. Hakikî mananın unutulmasında Muhammed Abduh'un "kitabın lafzıyla yetinip kalanlar" diye suçladığı müfessirlerin payı büyüktür. Müfessirler, lafızcı yaklaşımlarıyla devirlerinin problemlerine eğileceklerine, Kur'an'ı mekanik bir ibadetler bütününe indirgemişler, şekilciliği öne çıkarmışlardır.[456] Garaudy, "bin seneden beri halkı, Kur'an'ı anlamaz duruma soktuklarını" belirterek ulema-fukahayı suçlayan Fazlur Rahman'ın bu düşüncesine katılır ve bunların prenslerin dalkavukları olduğunu söyler. Bunlar, tenkitçi aklı öldürerek ve kitleleri sürüklemek için geçmiş üzerinde demogojiyle spekülasyon yaparak Kur'an'ın evrensel mânasını kazanmasına ve yeni tarihselliklerde hayat bulmasına engel olmuşlardır. İnsanî ilişkileri tarihin arkaik bir döneminde donduran ve Müslümanları mesajın yaşayan ezelî prensiplerinden faydalanarak gelecek için tasarı yapmak imkanından mahrum bırakan mesajın yorumlanmasına bu karşı duruş, düşünme aksiyonunu kötürümleştirmektedir."[457]

Garaudy'ye göre bu tutum entegrizmdir. Her zaman sonu kültürel intiharla neticelenecek olan entegrizmin mânası; "dinî veya siyasî olsun bir inancı tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır."[458] Garaudy'e göre İslamın enteg-

455 Garaudy, 1990, 67.
456 Garaudy, 1990, 46.
457 Garaudy, 1992, 101.
458 Garaudy, 1992, 9.

rist yorumunun ortak paydası, geleneğe saygı, yani sünneti dayatmak ile "Kutsal Yazıdan Çıkarılan Politika" adlı eserin yazarı Bossuet'nin uyguladığı yol olan, "Kutsal kitaptan bazı ayetlerin, bütünden ve vahyolundukları tarihî ortamlardan tecrid edilerek alınması ve bunlardan bütün zaman ve mekanlarda uygulanabilecek neticelerin çıkarılmasıdır."[459] Bu metodun ise, bizi kurulan iktidarın ve en arkaik değilse, en tutucu kanunların kutsallaştırılmasına götürmesi kaçınılmaz olacaktır.[460]

Bu metod, biraz önce belirtildiği gibi lafızcı müfessirler ile iktidarların dalkavukları olan ulema ve fukahanın, Kur'an'î mesajı özünden uzaklaştıran mirasıdır. Halbuki doğru olan ve yapılması gereken, "*İslamın Dinî Düşüncesinin Yeniden İnşası*" adlı eserin yazarı Muhammed İkbal'in önerdiği, tenkitçi aklın, yani İçtihad'ın yeniden işletilmesidir. İslam'ı büyük hastalığından kurtaracak ve Kur'an'ı bir ölü gözüyle okumaktan bizi koruyacak olan şey budur. Ne var ki yorum (içtihad) tekeli, milyonlarca inanan insanın hayatını düzenleme ve İslam topraklarında entelektüel bir çöl yaratma hak ve yetkisi bu fosilleşmiş ve zararlı oligarşinin elinden alınmadıkça, yapılması istenen şey gerçekleşmiş olmayacaktır.[461]

Kur'an'ın mesajının yani "ölü belge"nin yaşayan prensibinin ortaya çıkartılarak aktüelleştirilmesi, ve yeni durumlara uygulanması, "kıyas" yoluyla yapılacak, bir akıl yürütmeyle olacaktır.[462] İçtihad, uyanışın kaçınılmaz şartıdır. İçtihad, "asıl" olanı ayırmasını öğrenmektir. "Taklit" gecesinden kurtulmaktır. Kur'an'ın temel vahyi olan tevhidden hareketle çağdaş putçuluklara karşı savaşmaktır.[463] İçtihad, yani İslamın ruhuna sadık bu

459 Garaudy, 1992, 91.
460 Aynı yer.
461 Garaudy, 1992, 103.
462 Garaudy, 1990, 64.
463 Garaudy, 1990, 47.

girişim, esasen İslamın büyük fakihlerinin yaptıkları tarzda hareket etmekten ibarettir. Çünkü onlar yeni tarihsel durumlara karşılık verebilmek için ilahî sözleri yorumlamaya gayret etmişlerdir.[464] İkbal'in belirttiği gibi Ebu Hanife ve Şafiî, kıyas yoluyla Kur'an'ı yorumluyor, içtihad yapıyor ve İslam hukukunun gelişmeye elverişli olduğunu gösteriyorlardı.[465]

Garaudy'e göre Kur'an'ı bir bütün olarak ele alıp kavrama ve analojik akıl yürütme, Allah'ın Kur'an ayetlerinde gözettiği "gaye"yi,[466] Hz. Peygamber tarafından açıklanmış bulunan "büyük ilahî niyeti" ve bir ayetin ve ayetlerin "derin anlamı"nı ortaya çıkaracaktır.[467] İçtihad ve yorum ortaya çıkarılmış bulunan ilahî niyete göre yapılacak ve Kur'an'dan bu esasa göre her daim yeni bir hayat modeli çıkarılacaktır. Yoksa entegrist ve anakronik bir tutumla tarihin bir dönemini bütün tarihlerde geçerli kılarak evrenselleştirmek değildir. Bu bakımdan tamamen Hz. Peygamber dönemi Arapların tarihsel temayül ve şartlarına göre şekillenmiş bulunan Kur'an ahkâmını her devir ve şartta geçerli kılmanın ve şeriatı uyguluyorum diye mesela hırsızın elini kesmenin, bazı ayetleri, yer aldığı metnin bütününden ve indikleri tarihsel ortamdan soyutlayıp bu ayetlerle "İlahî Kanunu" birbirine karıştırmaktan öte bir şey değildir. Bu tutum, İslam düşmanlarının İslam'a verdikleri görüntüyü vermekten başka bir işe yaramayacaktır; İslam'a kötülük yapmaktır.[468] Halbuki Allah'ın niyetinin yer aldığı Kur'an'ın mânası bu değildir. Nitekim Kur'an'da ahkâmla ilgili ayetlerin çok az olması ve bu ayetlerin ancak Kur'an'ın yüzde beşini teşkil etmesi de bunu göstermektedir.

464 Garaudy, 1990, 65.
465 Garaudy, 1990, 49.
466 Garaudy, 1990, 68
467 Garaudy, 1990, 69.
468 Garaudy, 1992, 84.

Garaudy'nin Kur'an ve tarihsellikle ilgili özet olarak sunduğumuz bu görüşlerini, O'nun Kur'an hakkındaki şu sözleri özetliyor:

"Kur'an, dinî ve ahlâkî bir çağrıdır; hukukî bir kanun kitabı değildir. Öyle olsaydı eğer, cemiyetin anayasasından iktisadî düzenine kadar sosyal hayatın bütünü için kanunlar yapardı. Oysa O, her devirde toplumun ihtiyaçlarına uygun düzenlemelerin yapılabilmesi için ahlâkî prensipler veriyor, lakin herhangi bir kanun teklifinde bulunmuyor. Politikaya gelince de, sadece tek bir kelime o da şûra kullanılıyor. Şeklinin nasıl olacağı hususu insanlara bırakıyor. Ekonomi için bir başka kelime, rîba kullanılıyor, onun da nizamî tanımı yapılmıyor. Dolayısıyla hep ahlâki düsturlar veriliyor.

Kur'an'ın altını özellikle çizdiği hususlar ahlâkın, hukukun, aşkın ise kanunun üzerinde olduğudur."[469]

İmdi, görüldüğü gibi Garaudy'nin Kur'an ve tarihselliğe dair düşünceleri Fazlur Rahman'ın düşünceleriyle büyük bir paralellik arzetmektedir. Aslında bu durum Garaudy'e dair geniş bir değerlendirmeyi gereksiz kılıyor; çünkü Garaudy de Fazlur Rahman'a yönelttiğimiz itirazın muhatabı durumundadır. Ne var ki bu durum, yine de asrın bu büyük düşünürüne dair kısa bir değerlendirmeyi de gereksiz kılmaz.

Öncelikle teslim etmek gerekir ki, Garaudy'nin, geleneğin Kur'an'ı bir şekilsel ibadetler ve kupkuru bir hukukî kaynağa indirgemesi karşısında "ahlak" ve "aşk"ı öncelemesi ve bunların önemini vurgulaması, Kur'an'ın muhtevasına bakıldığında büyük önem arzetmektedir. Kur'an'ın öncelikle, tabir yerindeyse bir "ayin" kitabı ya da bir hukuk literatürü olmadığı kesindir. Kur'an'ın insanlararası ilişkilere dair beyanının, iman, ahlâk ve

469 Aynı yer.

takva temeline oturduğu ve buradaki bir karışıklığın, mesajı anlaşılmaz kılacağı da açıktır.

Ayrıca O'nun İslam'ın donmuş aklının harekete geçirilmesi için yorumu ve içtihadı yeniden ele alması ve bunların öneminin altını çizmesi, hem İslam'ın varlığı ve amaçları, hem Müslümanların tarihteki beklenen ve umulan rollerini oynamaları hem de Kur'an'ın kriz içindeki dünyaya bir ışık olması açısından hayatî önem arzetmektedir. Geleneksel, modernist ya da başka herhangi bir müslümanın bunların önemini yadsıması düşünülemez. Geçmiş tarihselliklerde Kur'an'a dair yorumların önemlerine rağmen nasslaştırılmalarının, İslam tefekkürünün önüne çıkacak en büyük engellerden birini teşkil edeceği izahtan varestedir.

Öyle görünüyor ki, Fazlur Rahman gibi Garaudy'yi de Kur'an'ın bütünselliği, tarihselliği ve gayeler konusunda düşünmeye ve bu konuda teoriler geliştirmeye sevkeden amil, Kur'an'ın modern-tarihsel yüzden bağdaşmaz görünen ayetleridir. Salih Akdemir'in de işaret ettiği gibi halbuki bu düşünürler, Kur'an'ın çağdaş ihtiyaçlara mutlaka cevap vermesi gerektiğine inanmaktadırlar. Bu yüzden asrın ihtiyaçlarına cevap veremeyen ayetlerin, "Kur'an'ın varmak istediği toplumsal gayeler de göz önünde bulundurularak, asrın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanması gerekir."[470] Bu yüzden Fazlur Rahman gibi Garaudy de, Kur'an'da bu yorumların dayanacağı bir esası, Allah'ın asıl niyetini aramıştır.

Ne var ki tarihselci İslam'ın temel sorunu olan nesnelcilik Garaudy'de de belirgindir. O da objektivist bir irade sergileyerek analoji ve bütünsellik metoduyla Allah'ın "büyük niyeti"nin ve Kur'an'ın "derin anlam"ının deşifre edilebileceği kanaatindedir. Dikkat edildiğinde bu, lafzî anlamın ve lafzî anlama daya-

470 Akdemir, Yayınlanmamış Çalışma, 26.

nan Kur'an hükümlerinin tarihselliğini, geçmiş tarihe aidiyetini ifade etmekten ibarettir; nesnel olarak Kur'an'ın derin anlamından istinbat edilen orijinal yargı budur. Kur'an'ın derin anlamından yola çıkılarak ahlâkın, aşkın, zihinsel faaliyetin, içtihadın, yorumun, tarihin ve buna bağlı olarak nüzûl tarihi ve sebeb-i nüzûlun öneminin vurgulanmasına gelince, bütün bu ve bunun gibi şeylerin klasik kültüre bakıldığında orijinalite rüchaniyetinin bulunmadığı açıktır. Modern dünyada yaşayan Müslümanların bundan yeterince haberdar olmamaları ise, tarihe ve düşünceye dair bu şeylere orijinallik vasfı kazandırmaz. Görünen o ki, tarihselci söylem önce muhayyel bir İslam imajı resmediyor, sonra da bu "öteki"nin karşısına Klasik İslamî düşüncenin ana unsurları olan bu unsurların konvansiyonel desteğiyle sonuç olarak, pratikte Kur'an'daki birkaç hükmün tarihselliği, dolayısıyla değiştirilmeleri gerektiğine indirgenebilecek modern bir talebe meşrûiyet kazandırılıyor. Çünkü tarihselci talebin dayandırıldığı bu argümanlar, Klasik İslamî kültürde, tarihselci söylemin hamlettiği manaya ne hamledilmiş ne de ahkâmın tarihselliğini sonuç verecek şekilde kullanılmıştır. Garaudy'nin örnek olarak seçtiği Hz. Ömer, Ebu Hanife ve Şafiî'den hiç birinde ahkâmın tarihselliği düşüncesinin en ufak izine rastlanmaz. Daha önce Fazlur Rahman'ın düşüncelerini tenkid ederken bu konu üzerinde durmuştuk.

Allah'ın niyetini nesnel olarak tespit etmek ya tanrısal bir vizyonla mümkün olabilir ya da tanrıdan gelen bir nakille bilinebilir. Bunun dışında bu metafizik alanda nesnel bilim yapma imkanı yoktur; sadece spekülatif olarak akıl yürütme imkanı vardır. Tanrısal alana dair yapılacak spekülasyonlar ise ne bilimsellik ne de nesnellik iddiası taşıyabilir. Çünkü bunların hakikati ifade ettiğini garanti edecek bir olanak yoktur. Oysa ki tarihselci tezlerin tamamı, metafizik alana dair ileri sürülen bu spekülatif kaziyeye dayanmaktadır. Garaudy, bu spekülatif kaziyeye nesnel bir statü tanıdıktan sonra bunu tarihsel verilerle desteklemeye çalışıyor ve Fazlur Rahman'ın da yaptığı gibi iş-

kence altında tarihi konuşturuyor, kurguladığı ifade metnini tarihe imzalatıyor, modern zamanda modern zihinle yeni bir tarih inşa ediyor. Taleplerini Hz. Ömer'e, Ebu Hanife'ye ve İmam Şafiî'ye söyletiyor, Kur'an'ı konuşturuyor; müsteşriklerin bir iddiasını malzeme olarak seçiyor. Buna göre hakikati ifade etmediği halde Kur'an, Hz. Meryem'den teslisin üçüncü şahsı diye bahsetmiştir.[471] Oysa Hristiyanlara göre Meryem teslisin üçüncü şahsı değildir. Kur'an'ın bu ifadesi Hristiyanların inancını değil, Hz. Peygamber zamanındaki Müslümanların Hristiyanlık hakkındaki bilgilerine dayanıyor ve bu da Kur'an'ın tarihselliğini ele vermektedir. Halbuki tarihî verilere dayanan araştırmalar, Kur'an'ın bu ifadesinin, Müslümanların yanlış bilgilerine değil, tarihî gerçeklere dayandığını ortaya çıkarmaktadır. Suat Yıldırım, *"Kur'an'da Ulûhiyet"* isimli eserinde bu konuyu ele alarak işlemiş ve Wellhausen, Blachére gibi müsteşriklerin de bu meyandaki görüşlerine dayanarak Kur'an'ın bu ifadesinin tarihî gerçeklere dayandığını göstermiştir. Kaldı ki Kur'an'ın bu ifadesinin tek yorumu, Meryem'in teslisin üçüncü şahsı olduğu da değildir.[472]

Garaudy, "Su bulamamışsanız, temiz toprakla teyemmüm edin"[473] ayetinin Eskimolara değil, çöl sakinlerine seslendiğini belirtiyor. Öte yandan "Şafakta beyaz iplik siyah iplikten ayırdedilinceye kadar yiyin, için. Sonra orucunuzu geceye kadar devam ettirin,"[474] ayetini uygulamanın, Eskimolar için ölüm anlamına geleceğini ifade ediyor.[475] Şunu ifade etmek gerekir ki ileride üzerinde duracağımız gibi Kur'an'ın hiçbir hükmü, şartlar oluşmadığı, vasat uygun olmadığı zaman uygulanmaz ve bu

471 Maide 5/116.
472 Yıldırım, Suat, Kur'an'da Ulûhiyet, Kayıhan Yayınevı, İstanbul, 1987, 350 vd.
473 Maide, 5/6.
474 Bakara, 2/87.
475 Garaudy, 1990, 66.

konuda baştan beri ümmet arasında bir ihtilaf yoktur. Kaldı ki en aliminden en cahiline kadar Eskimoların oruçlarının altı ay olacağını ileri sürecek aklı başında bir müslüman gösterilemez. Çünkü bu, aklen muhaldır; hükümlerin illetleri de buna müsaade etmez. Az önce ifade ettiğimiz gibi bu, ancak Garaudy'nin tezlerine meşrûiyet sağlamak için muhayyel bir İslam imajı resmetmesiyle izah edilebilir.

3- Teolojiden Antropolojiye: Hasan Hanefi'nin Radikal Tarihselciliği

Şimdiye kadar ele aldıklarımız arasında (yani Fazlur Rahman ve Garaudy arasında) tarihsellik mefhumunu en etraflıca ve tabiri caizse en radikal bir biçimde uygulayan kişinin Hasan Hanefi olduğunu söyleyebiliriz.

Hasan Hanefi'nin önemli yanı, onun İslâm düşüncesine yönelik radikal tarihselci yaklaşımları olmuştur. Uzun yıllar Kahire Üniversitesi Felsefe bölüm başkanlığı yapmış olan Hanefi'nin din ile ilgili düşünceleri sol-devrimci bir özellik sergiliyor. O, İslâm ortodoksisinin fazlasıyla sağa garkolmuş olmasından muzdariptir. Onun gençliğinden beri yoğunlukla işlediği konu, güttüğü davanın adı olan "el-Yesârü'l-İslâmî" (İslâmî Sol) olarak nitelendirilebilir. İslâmî Sol, Hasan Hanefî'nin İslâm toplumu ve düşüncesi için öngördüğü tecdid programının tamamını kuşatan bir nitelemedir. O, *et-Türâs ve't-Tecdid* (Gelenek ve Yenilenme) isimli kitabında, bu programını gerekçeleriyle birlikte genişliğine inceleyip serimler.[476] Hanefi, İslâm kültürü ve toplumsal yapısının yenilenmesi için önerilerini şu eleştiriler üzerine temellendirir:

"Bizler kendimizi tarihin içine sokmamaktayız. Oysa kendimizin yedi bin yıllık medeniyetin varisleri olduğumuzu iddia eder, kadim İslâm medeniyetiyle övünürüz. Buna rağmen, mazi-

476 Hanefi, Hasan, et-Turâs ve't-Tecdîd, Dâr et-Tenîr, Beyrut, 1981.

nin görevine ilişkin tarih bilincine sahip değiliz. Ne mazinin görevini, ne yaşadığımız tarih anını bilinçli bir şekilde ele alamamaktayız. Bütün bunlardan dolayı halklarımıza ait bir gelecek görüşü de yoktu. Bizler Selefîler'in yaptıkları gibi dönüp geçen tarih dönemlerini yaşarız. Marksistlerin yaptıkları gibi de henüz gelmemiş olan tarih dönemlerini yaşarız. Oysa içinde bulunduğumuz tarih dönemi hakkında hâlâ kuşkulu ve muğlak anlayışlara sahibiz."[477]

Hasan Hanefî'nin 1952'de yazımına başladığı ve son cildini 1991'de bitirdiği 7 ciltlik büyük eseri *Min el-Aqîde ile's-Sevre,* İslâm düşüncesinin dogmatik/akidevî (akide) bir düşünce biçiminden daha dinamik, devrimci (sevre) bir yönteme geçişinin projesini içermektedir.[478] Bu aynı zamanda kendisinin İslâmî ilimleri yeniden şekillendirme yönündeki gayretlerini kapsayan en önemli kitabıdır.

Hasan Hanefî'nin, tefsir ilmi açısından bütün çalışmaları önemli katkılar içeriyorsa da bizi ilgilendiren, daha ziyade onun tefsir ilmini de doğrudan ilgilendiren tarihsellik konusundaki görüşleridir. Bu konuda Türkçe'ye de çevrilmiş olan ve 1972'de yayımlanmış olan "Teoloji mi Antropoloji mi?" isimli makalesi son derece özlü ve kışkırtıcı bir üslûpla, Hanefî'nin projesinin bütün boyutlarını sergileme özelliğine sahiptir. Bu bölümde Hasan Hanefî'nin görüşlerinin daha ayrıntılı bir tahlilini ve tasvirini amaçlamadığımız için, özellikle bu makale üzerinden bazı değerlendirmeler yapmaya çalışacağız.

Hasan Hanefi'ye göre teoloji sahasında araştırma yapan bir kimse hür bir düşünür olarak değil, bir devlet memuru gibi hareket ettiğinden bu ilim, çağdaş hayattan koparılmıştır. Teoloji-

477 Hanefi, Hasan, İslâmî Arastırmalar, çev. İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, 62.

478 Hanefi, Hasan, Min el-Aqîde ile's-Sevre, Mektebetu'l Medbûlî, 1-7 cilt, Kahire, 1952-1991.

den, bugün bile dünyayı anlayış tarzımız üzerinde ağırlığı olan ve davranışlarımızı tesir altında bulunduran, günümüze dek laik veya dini üniversitelerimizde okutulmak sureti ile, teolojik eserlerden bize kadar ulaştırılan geçmişin mirasını anlıyoruz.

Oysa Hanefi, teolojinin bir bilim olamayacağını, çünkü bir nesnesinin olmadığını söyler. Allah nesne haline getirilip araştırılamaz. O dinamik bir tecrübeyle bilinebilir, hissedilebilir. Diğer yandan teolojinin bir yöntemi yoktur, o bir din müdafaası olarak ancak bir belagat, yani bir sanat olarak düşünülebilir, bir bilim olarak değil.

Esasen insanın Allah'a tarih boyunca atfettiği özelliklerin çoğu (hatta hepsi) İlahi Zatın parçalarıdır veya ona atfedilen insanî niteliklerdir. Allah vardır, Allah alimdir, Allah kadirdir gibi pozitif hayat tarafından formüle edilen bu tür önermeler, gerçekleri gösteren ifadeler değil arzuları bildiren ifadelerdir. İnsan kâmil, alim, güçlü,merhametli, şefkatli vs. olmak ister. Sonra bunlar gibi kendisinde en sevgili olan sıfatları taptığı varlığa izafe eder. O anda Allah kamil, alim, kadir, merhametli ve şefkat sahibi olmuştur. Böylece sıfatlar kaynaklarında sonsuzluğa itilmiş sonra da Allah üzerine gönderilmiş insanî değerler olmuş oluyorlar. İnsanın Allah için yaptığı bu imaj bir insan yaratığıdır:

"Kendisinde var olmasını istediği şeyleri Allah'a atfetme işlemi iki temel hata üzerine bina edilmiştir. Birincisi, insan bir dereceye kadar güçlü, bilgili ve merhametlidir; fakat o bu dereceyi sonsuzluğa kadar uzatarak Allah'a isnat ediyor. İkinci olarak her ne kadar bu değerlerin gerçekleşmesi Allah'a isnat etmekle değil, insan hayatında olmasına rağmen, insan bunların anında gerçekleşeceklerine inanıyor. Zatı çepeçevre kuşatan ilahi sıfatlar bir çiçeğe, çiçeğin taç yapraklarına benzer. Aslında pratikte olması lazım gelen şey, zihinde düşünülen bir put haline dönüştürülerek yapılmış ve böylece donuklaştırılmıştır... Allah üzerinde yürütülen her münakaşa, atıfta bulunmak ve ya-

lanlamak gibi bir şuur oyununa dayanıyor. Neticede bu gösteriyor ki, her Allah kelâmı sanki Allah üzerine söylenmiş bir insan sözüdür."[479]

Görünen kadarıyla bu tarz bir Allah anlayışı, bir yandan da Allah'ın donuklaştırıldığı bir ilahiyât disiplinine haklı eleştiriler içeriyor. Bu eleştiriler I. Bölüm'de Heidegger'in ilahiyâtçılara yönelttiği eleştirilere paralel noktalar içeriyor. Allah'ı bir "şey" gibi mütalaa eden bir ilahiyât disiplininin Allah'ı tamamen dondurduğu inkar edilemez. Kanaatimizce Hasan Hanefi'nin en güçlü noktası bu haklı konumudur. Ancak o Heidegger'in ilahiyâta yönelttiği haklı pozisyonda kalmaz, Feuerbachçı bir noktaya doğru ilerler, Allah'ın her zaman insanın yaratığı bir varlık olduğunu söylemeye kadar gider. Feuerbach'ın da benzer bir projeyle, hatta aynı başlıkla teolojiyi antropolojiye dönüştürmeyi teklif ettiğini biliyoruz.[480] Feuerbach da Allah'ın gerçek varlığının ancak insanların kendi zihin serüvenlerinin bir ürünü olduğunu söylüyordu. Allah basitçe insanların mükemmellik arayışının, insanlığın gerçekleşmiş umut ve beklentilerinin sembolik bir ifadesi olarak insan muhayyilesinin bir ürünüydü. İnsanlar bilinçsiz olarak ideallerini sonradan kutsal ve ilahi addedecekleri hipotetik varlıklar üzerinde yansıtıyorlardı. Böylece onlar bizzat kendi zihinlerinin bir ürününe ibadet ediyorlardı.

Bilindiği gibi bu varsayımları, dinin oluşumunun fazlasıyla psikolojik bir temellendirilişini sağlamaya çalıştıkları gerekçesiyle reddeden Genç Marx asıl insanları bu tür psikolojik arayışlara yönelten sosyal etkenlerin neler olduğu üzerinde durulması gerektiğini öngörüyordu. Ona göre insanları dinsel sığınaklar yaratmaya zorlayan çarpık maddi koşullar vardı ve bun-

479 Hanefi, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" çev. M. Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.Dergisi, sayı: 23, 1976, 511.

480 Bkz. Aktay, Yasin, "Anlama, Vahy ve Tarih, Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel bir İncelemesi", Tezkire, sayı: 5, 1993, 34.

lar sayesinde insanlar zaman zaman ruhsuz bir dünyanın ruhuna dönüşerek devrimci bir pragmatizmle uzlaşabilecek bir potansiyeli olsa bile genelde egemen güçlerin elinde kitleleri uyuşturan bir afyon olan dini, Allah'ı bizzat kendileri yaratarak ibadet ediyorlardı. Çözüm basitti ama basit olduğu kadar o güne kadar Feuerbach'la belli bir yere gelmiş dinsel düşünce biçiminde güçlü bir hegemonyanın başlangıcı olacaktı: Çarpık maddi koşullar düzeltilince insanların böylesi sığınaklara ihtiyacı kalmayacaktır."[481]

Bu arada belirtilmesi gereklidir ki, Feuerbach bu yaklaşımını aktardığı yerde, antropolojiye dönüştürülmüş bir teolojinin nihai adresinin ateizm olduğunu da söyleyecekti.

Hasan Hanefî'nin antropolojik yaklaşımı, onun tarihselciliğinin en açık ifade biçimi olarak anlaşılabilir. Fazlur Rahman'dan farklı olarak o, tarihselliğin sadece vahyedilmiş metinlerin bir özelliği olmadığını, bizzat Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliği olduğunu söyler. Dolayısıyla Arap halkının kafasındaki Allah tasavvurlarıyla, modern dünyada yaşamakta olan bir insanın Allah tasavvuru arasında dağlar kadar fark olabilir ve olmuştur da. Hanefî'nin bu görüşü hem bir tekliftir hem de kendince bir teşhistir. O teolojinin zaten böyle bir yöntemle, yeni tarihselci ve antropolojik bir yöntemle geliştirilmesi gerektiğini söylüyor, ancak buna dayanak olarak da insanların zaten hep böyle yapmış olduklarını iddia ediyor. Yani insanlar her zaman nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa, onu üretmişlerdir. Eğer bağımsızlık istemişlerse Allah'ı bağımsızlık üreten bir imaj olarak üretmişlerdir. Eğer Allah'ı ırkçılığa karşı mücadele ederken ihtiyaç duydukları bir müttefik olarak düşünmüşlerse onu üretmişlerdir. Zalimlere karşı intikam alıcı bir Allah; günahlarımıza karşı bağışlayıcı bir Allah, felaketlere karşı koruyucu bir Al-

481 Aktay, 1993, 34-35.

lah tasavvur ederken, insanlar, bir yandan da kendi özelliklerini sergilemişlerdir.

Burada Hanefi'nin ilginç çıkış noktası, veya kendi teorisini isnad ettiği mantık, Allah'ın zaten hep böylesi ihtiyaçların akabinde yaratılmakta olduğudur. Dolayısıyla kendi varlığı olmayan (veya bilimsel imkanlarla tespit edilemeyen) bir Tanrı üzerinde inceleme yapmak imkânsızdır, oysa onu tasavvur eden insanlar üzerinde çalışmak her zaman mümkündür. İnsanların Allah hakkındaki tasavvurları, Allah hakkında elle tutulabilir tek alandır. O yüzden amacımız Allah'ı tanımak olsa bile, çıkış noktamız Allah değil, ancak Allah'ı tasavvur eden insanların onun hakkındaki imajları olabilir.

Aslında buraya kadar bile ciddi bir sorun yoktur. Ama tabii ki, insanların ihtiyaç duydukları Allah'ı yarattıkları düşüncesi vahiy gerçeğinin nereye konulacağı sorusuna ciddi bir cevap üretmek zorundadır. Yani Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu bir yandan da sürekli tanımlamış ve vurgu farkları olsa da hemen hemen aynı imajı tarih boyunca yaratmaya çalışmış bir vahiy vardır. Hatta bir çok topluluk Allah hakkında yanlış düşünmekle suçlanmıştır. Şirk dediğimiz şey de zaten Allah hakkında affedilemeyecek ölçüde kurulan yanlış tasavvurlara dayanıyor. Örneğin En'am sûresinde Hz. Peygamber'in muhaliflerinden bazıları "Allah beşere hiç bir şey indirmedi" dedikleri için "Allah'ı gereğince takdir edememiş"[482] olmakla suçlanmışlardır. Dolayısıyla insanlar her zaman Allah'ı farklı tanımlamış olsalar bile bu sahih bir kelam ilmi için doğru bir çıkış noktası olarak kabul edilemez. Zira bu anlayışlar hakkında bir karar verebilmeyi her zaman için gerektirmiş bir ölçüt varolagelmiştir. Allah'ın kendisi hakkındaki tanımları ve imajları, tarih boyunca peygamberler tarafından tebliğ edilmiştir. Eğer Hanefi'nin dediği doğru olsaydı, o taktirde Allah hakkındaki her çeşit tasavvuru, İslâm da-

482 En'am, 6/91.

iresi içinde meşrû görmek gerekirdi. Oysa bütün şirkler Allah hakkındaki yanlış tasavvurlardan kaynaklanmıştır. Üstelik bu yanlış tasavvurlar, bazen toplumsal olarak işlevsel olduğu halde, buna karşı çıkılmıştır.

Diğer yandan Hasan Hanefi'nin teoloji tarihiyle ilgili bu gözlemleri gözlem olarak kalmaz, o bundan bir metod da çıkartır. Yani "Allah'ı ihtiyaçlarımıza göre şekillendirme-üretme"nin yöntemini geliştirmeye çalışır. Oysa bu düzeyde Allah tamamen teknik bir malzemeye dönüşür. Allah tamamen heva ve heveslerin bir ürünü olarak ortay açıklar. İnsanlara değişmeyi teklif ve telkin eden kendi varlığına sahip bir varlık olmaktan çıkar, bizim istediğimiz doğrultuda, bizim ihtiyaçlarımıza uygun olarak çalışan bir tanrıya dönüşür.

Oysa tarihsellik gerçeğini kabullenmek, tarihselcilik gibi bir yöntemin itibarını yükseltmemeli, onu daha da düşürmelidir. Çünkü tarihsellik gerçeğinin boyutlarına derinlemesine vukûfiyet kesbettikçe, insanın da bir tarihî etki altında olma ihtimalini yükselteceğinden, büyük konuşmamayı öngörür.

Hanefiye göre antropolojiye çevrilmesi, aslında dinin ideolojiye çevrilmesinin bir girişi mahiyetindedir. Ancak burada ideolojinin olumsuz bir anlamı yoktur. Çünkü Hanefi'ye göre bizim bir ideolojiye ihtiyacımız da vardır.[483] "Mükemmel, sonsuz, ezelî gibi klasik Allah anlayışı, insani bir atıf ve O'nun zatını şahıslaştırmaktır. Kalkınmakta olan halk için Allah, birlik ve kalkınmadır. Hürriyetini elde etmek için savaş halinde olan halk için Allah, hürriyet ve gücün iradesidir. Çağın imajı olarak teoloji, çağımızda bir kalkınma, bir özgürlük mücadelesidir."[484]

Görüldüğü gibi, Hanefi'nin bu ifadelerinde tarihsellik, onun antropolojik yaklaşımında ifadesini bulur. Bu kapsama ise, tek-

483 Hanefi, 1976, 519.
484 Hanefi, 1976, 520.

rarlamak gerekirse sadece dinî metinler girmiyor, aynı zamanda Allah'ın kendisi de giriyor. Allah'ı, dini ve her çeşit felah çağrısını, insanın hevasına ve hevesine tutsak etmeye karşı böyle bir yaklaşımın nasıl bir tedbirinin olacağını insan merak etmiyor değil.

Hanefi'nin hermenötiğe dair görüşlerine bakıldığında onun hermenötik, tarihsellik ve Kur'an'a ilişkin derin birikimine rağmen içinden çıkılmaz bir tablo arzettiği görülüyor. Biraz önce geçtiği gibi Allah'ın ve vahyin bilimsel nesneler olarak görülemeyeceği çünkü bunların bilimin nesnesi olamayacaklarını farkeden derin eğilimine rağmen, ayrıca insanın her zaman tarihselliğiyle malul olacağını hesaba katmasına rağmen, bu derin eğilimini vahyin ve Allah'ın tarihselliğiyle neticelendirmesinin gerçekten izahı güçtür. Vahyi antropolojik okuma tutkusu onu, "vahiy gerçeklikten bir çağrı olmaksızın verilmez. Sebep-durumu (esbab-ı nüzûl), işte bu çağrılardır,"[485] ifadesinde görüldüğü gibi, Allah'ın iradesinin flûlaştığı ve insan iradesinin belirleyici olduğu noktasında tutuyor. İnsanın tarihselliğinin, vahyin ve Allah'ın tarihselliği çıkarımı için paradoksal bir istihdamının bundan daha ilginç bir örneği olamaz.

Yine bu derin eğilimine rağmen, romantik tarih anlayışına ve hermenötiğine yöneltilen esaslı eleştirilere vakıf olduğu halde[486] yine de öznenin kendi tarihsel koşullanmışlığından yalıtılabileceğini ve metnin ortaya çıktığı tarihin bir empati süreciyle ardından yaşanabileceğini ve nesnel olarak anlaşılabileceğini varsayan bilimsel romantik hermenötiğe denk düşen bir hermenötik görüşüne sahip olması onun derin eğilimine hiç uymaz. Çünkü neticede Hanefi'nin, hermenötiği yöntemli ve bilimsel bilginin kendisinden istihsal edilebileceği bir bilim ola-

485 Hanefi, Hasan, Aksiyombilimi Olarak Hermenötik, çev. Dücane Cündioğlu, Tezkire, 11-12, 1997, 53.

486 Hanefi, 1997, 41.

rak tasarladığı, hermenötiğe dair yazısının kurgusuna temel olmasından bellidir.[487]

4- İslâmî Aklın Tarihselliği: Muhammed Arkoun

Muhammed Arkoun'un, ilahiyât bilimleriyle ilgisi bir düşünce tarihçisi olmaktan ileri geliyor. Yani o meslekten bir ilahiyâtçı olmadığı gibi bir tefsirci de değildir. Ama bir düşünce tarihçisi olarak insanların eski tarihlerden bu yana düşüncelerinin tarihini yazarken, aynı zamanda bir Müslüman olarak kendi düşünce geleneğinin tarihini de yazmaya yönelmiştir. Onun meslekî kariyeriyle ilgili sorular, o yüzden kendisine sıkça yöneltilmiştir. Arkoun, uğraştığı alanı görünüm olarak felsefeye daha yakın görenlere "ben bir felsefeciden ziyade bir tarihçiyim"[488] diye cevap vermiştir. Ancak, onun tarihçiliği bilinen anlamıyla bir vakanüvislik yani bir vakalar tarihçiliği olmaktan ziyade bir düşünce tarihçiliği, hatta bir tarih felsefeciliğine daha yakın görünür. Haşim Salih'le yaptığı bir sohbet konuşmasında, vakanüvis tarihçiliğinin Müslüman tarihçiliğinin en önemli sorunlarından biri olduğunu bile söyler. O noktada yeterli bir tarih eleştirisinin İslâm dünyasında gelişmemiş olduğundan yakınan Arkoun, kendi sorumluluğunun bu işi yüklenmek olduğunu söyler.[489]

Yukarıda Fazlur Rahman'ın tarhiselciliği etrafındaki mütalaalarımızda, onun Kur'an'ı tarihselleştiren temalarda oryantalist izler olduğu yönünde bir eleştiri yapmıştık, ancak bu vesileyle bir tashih yapmak gerekirse, bu onun kasıtlı bir oryantalist olduğunu söylemek demek değildi. Onu bir çok yazısında

487 Bkz. Hanefi, 1997.

488 Arkoun, Muhammed, El-Fikre'l-İslâm, Nakdun ve İçtihadun, Dâr al-Saqi, Fransızca'dan çeviren, Haşim Salih, Londra, 1991,

489 Arkoun, El-Fikre'l-İslâm, Bu konuşmaların Türkçe çev. için bkz. Muhammed Arkoun, Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar, Arapça'dan çev. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, 15.

veya kitabında, oryantalizme veya oryantalistlere yönelik eleştiriler yaparken bulabiliriz.[490] Ne var ki, bu onun oryantalistlere özgü bazı hatalara düşmekten kurtulabildiği anlamına da gelmez. Onun bu yanılgılarını, ancak oryantalist düşünme biçimi hakkındaki daha derin eleştirel yaklaşımların ışığında görebiliriz. Aslında Muhammed Arkoun'un genel düşünce çerçevesi de oryantalist paradigmanın bazı lahzalarına yakalanmışsa da, onun Batı'da, özellikle Fransız düşünce çerçevesinde, oryantalizme yaptığı eleştirilerle meşhur olduğunu da bilmemiz gerekiyor. Bunu bilmek hem onun hakkındaki eleştirilerde insaf ölçüsünden dışarı çıkmamak, hem de daha genel bir bakış açısına sahip olabilmek açısından önemlidir. Nitekim, "İslâm dünyasını anlamaya yönelik oryantalist yaklaşımlar Arkoun'un çalışmalarında ilk önemli eleştirilerle karşılaşmışlardır."[491] Muhammed Arkoun'un daha 1964 ve 1970'li yıllarda, Edward Said'in meşhur *Oryantalizm* isimli kitabı, hatta Abdullah Laroui'nin *Tarihselcilik ve Gelenek* isimli eseri ortaya çıkmadan önce bu konudaki eleştirel çalışmalarının yayınlanmış olduğunu söylemekte fayda vardır.[492] Arkoun'un oryantalizmi eleştirisi, temelde, oryantalistlerin bütün zamanlardan ve bütün toplumsal kültürel yapılardan münezzeh bir İslâm varsaymalarına yöneltilmiş-

490 Bkz. Fazlur Rahman, 1992, 60 vd.

491 Abaza, Mona ve Stauth, George, "Batılı Akıl, Oryantalizm, İslâmcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri", Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm'in içinde, Derleyen ve çev. Abdullah Topçuoglu ve Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 2. baskı, 1999, 225.

492 Bkz. Arkoun, Muhammed, L'Islam vu par le professeur G. E. V. Grunebaum, Arabica 2. Leiden, 1964 (ünlü oryantalist Grunebaum hakkındaki bu eleştirel inceleme, aynı adam hakkında Abdullah Laroui'nin 1976'da yayınlanacak olan Tarihselcilik ve Gelenek, Arap Aydınlarının Krizi isimli kitabından 12 yıl önce yayınlanmıştır. Bu eser Türkçe'de Vadi Yayınları tarafından yayımlanmıştır); Contribution ‡ l'etude de l'humanisme arabe au IV-IX siecle, Miskawayh philosophe et historien, Paris, J. Vriu, Libraire philosophique, 1970.

tir. Bunu varsayan oryantalistler, İslâm'ı metinlerden öğreniyorlar ve tarihsel olarak ortaya çıkmış bütün biçimlerini bu metinlere indirgiyorlar. Oysa İslâm'ın metinlerde anlatılan biçimine, tarihsel olarak tezahür etmiş olan hiç bir biçimi birebir uymaz. Hatta aralarında dağlar kadar fark vardır. Oryantalistler, böylece klişe müslüman tipleri yaratarak bunu eleştirilerine hedef yaparken, buna karşılık Müslümanlar da kendi tarihlerini ve metinlerini yazarken, Arkoun'a göre aynı hataya düşerler. Bir farkla ki, Müslümanlarınki tam aksine bir yüceltme edebiyatıyla paralel gider. Ancak ona göre oryantalist söylemin önemli bir kısmı bizzat İslâmî ilimler epistemolojisinin de en önemli özelliğidir. "İslâm Nedir?" sorusuna verilen cevapların hiç biri Müslümanların ne durumda olduğu, geçmişte neler yaşamış oldukları, bugün ne yapılmakta olduklarını gerçek düzeyde tahlil etmeye yönelmiyor. Aksine ayet ve hadislerden İslâm'ın ne olduğu tanımlanmaya çalışıldıkça, bugün herkesin eleştirdiği oryantalistlerin yaptığından farklı bir şey yapılmış olmaz. Bu yüzden Arkoun, her zaman iki yönlü bir eleştiri söylemini beraber götürmeye dikkat eder. Aşağıdaki sözler, idealize ettiği Müslüman aydının bu eleştirel hareket içindeki görevlerini tanımlıyor:

"Bugün Müslüman entelektüelin iki cephede savaşması gerekiyor: Biri Oryantalizm tarafından serbest, anlatısal, tasvirî, betimleyici bir stilde uygulanan sosyal bilimlere karşı; diğeri İslâmî şahsiyetin "otantisite"si ve "kimlik"ine dogmatik tasdikler ve -kendini-kanıtlayıcı söylemlerle yöneltilen mükerrer saldırıları karşılayan Müslümanların saldırgan/savunmacı apologiasına karşı. Her zaman mevcut fakat en azından tanınabilecek olan bu iki engelin ötesinde ise, Müslüman entelektüel, İslâmî örnek aracılığıyla, özellikle etik ve siyaset sorunlarıyla ilgili daha da temel bir teşhise katkıda bulunmak zorundadır: Modernliğin kör noktaları, başarısızlıkları, akla mantığa sığmayan sonuçları, yabancılaştırıcı sınırları, tekrarlayan zaafları nelerdir? Protesto her türlü etkinliğe, her müdahale noktasına, her mantıksal yapıya varabilir. Hegel'den Nietzsche'ye kadar, Aydınlanma düşüncesi

dinsel doğmanın kıskaçlarından kaçma çabası içindeki bir mit karşıtlığı olarak lanse edildi; aynı zamanda bu akıl bu "özgürleştirici" eleştiriyi yerine getirdi. Ayrıca o, uygarlığın kaynaklarının, özellikle de Müslümanlar arasında *Selef-i Salihin*'in dengi olan Hıristiyan cemaatleri ve Yunan Polisi'inin nostaljik bir kutlamasına geri düştü"[493]

İslâm dünyasındaki ahlâk ve siyaset manzarasının tasvirini biraz kötümser veya aşırı bulabileceklere, cevaben kendisinin "aslında, etik ve siyasetin bütün tezahürlerinin ve ifadelerinin tüketici bir tasvirini vermekten ziyade bir teşhisi(ni) üstlenmeye" çalıştığını söyleyen Arkoun, aksine, Müslüman toplumlara oryantalist yaklaşımın bilhassa teşhisten kaçındığını, çünkü Oryantalistlerin Batılı toplumların vatandaşları olarak kendilerini ilgilendirmeyen sorunlara karışmak istemediklerini söyler. Dolayısıyla Arkoun'un tarihselcilik tezlerinin, onun oryantalizme ve İslâm düşünce geleneğine aynı anda yönelttiği eleştirilerle başladığını söyleyebiliriz.

El-Fikre'l İslâm kitabında Muhammed Arkoun'dan çevirdiği metinlerin altına düştüğü dipnotlar hakkında meşhur Tunuslu eleştirmen Ali Harb'in yaptığı değerlendirmeler Muhammed Arkoun'un tarihselciliğinin boyutlarını ortaya koyacak cinstendir. "Metni ve Şerhedicisi Arasında Muhammed Arkoun"[494] başlıklı yazısında Ali Harb, Haşim Salih'in Arkoun'un metinlerini çok başarılı bir biçimde Arapça'ya çevirdiğini ancak, düştüğü dipnotlarla bir insan bu kadar yanlış anladığı bir insanı nasıl bu kadar iyi çevirebildiği konusundaki hayretini de dile getiriyor. Çünkü Arkoun'un bütün eserleri, Fransızcadan Arapçaya

493 Arkoun, Muhammed, Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar, Arapçadan çev. Yasin Aktay, Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 154.

494 Harb, Ali, "Muhammed Arkoun, Beyne Nassihî ve Sârihihî", Naqdu'nass, el-Merkezu's-Saqafî el-Arabî, Beyrut, 1993, 61-68.

Hasim Salih tarafından Arkoun'dan onaylı olarak tercüme edilmiştir. Onu bu düşünceye yönelten dipnotlardan birinde Salih, Arkoun'un *El-Fikre'l İslâm* kitabında vahyin de tarihsel eleştiriye tabi tutulması gerektiği yönündeki bir yöntemsel teklifine karşılık bir dipnot düşerek Arkoun'un burada vahyin tarihsel eleştirisinden kastettiği, vahyin de tarihin bir ürünü olduğu değil, aksine Arkoun'a göre vahy süreci aşkın bir süreç olup tarihe karışık değildir, ancak onun tarihsel iniş süreci esnasında yaşananların tarihsel eleştiriye tabi tutulması gerektiği mealinde sözler söyler.[495]

Arkoun'un *"İçtihaddan İslâmî Aklın Eleştirisi"*[496] isimli kitapçığının Arapça basımına yazdığı önsözde, Arkoun'un metninin "Büyük Hanif İslâm'ın ruhi tecrübesine dokunmadığını, aksine sadece ruhî model ilkelerin tarihsel ve pratik tezahürlerine dokunduğunu" söyler. Salih, böylece Muhammed Arkoun'un vahy ile tarihi, model ile uygulamayı birbirinden ayırdığını söyler, çünkü ona göre, "vahy tarihi aşar ve onun üzerine çıkar."[497] Aslında bu, genellikle bütün ideolojilerin başvurdukları, teori ve uygulama arasındaki mesafeyi açıklama biçimlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca, Ali Harb'e göre Salih, böyle yapmakla Arkoun'un vahy anlayışını eleştiren ulemanın safına düşmüş oluyor. Yani o da bunu peşinen bir suç veya bir kusur olarak görmüş oluyor. Bu durumda Arkoun'un bu görüşünü savunmak bir yana, onun yanlış anlaşıldığından dem vuran savunmacı bir üslup benimsemiş oluyor. Oysa Arkoun'un bütün hedefi "tarihselciliği Arap-İslâm düşünce dünyasına, bütün aşamaları ve sonuçlarıyla, bütün metinlerine, hatta Kur'an metninin kendisi-

495 Arkoun, Muhammed, El-Fikre'l-İslâm, Kıraatun İlymiyyetun, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Haşim Salih, Merkezu'l İnmâi'l-Kavmî, Beyrut, 1986.

496 Türkçesi için bkz. Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, 323-354.

497 Harb, 64.

ne uygulamak"tan başka bir şey değildir.[498] Buradan Arkoun'un konumunu, "Vahyin tüm dönemlerini ve tüm nebevî girişimleri tarihselleştirmek" olarak özetleyen Harb, Tarihselciliğin Arkoun'daki anlamını da şöyle ifade eder: "olayların, temsillerin, söylemlerin olgusal temelleri ve zamansal ve mekansal mahiyetleriyle maddi ve dünyevi şartları; yapıların, kurumların ve kavramların gelişme ve değişmeye yatkınlığı veya dönüşüp tekrarlanmaya yatkın oluşu."[499]

Dolayısıyla, Muhammed Arkoun, vahy söylemini tarihsel eleştiriden masum tutmuyor. Bu onun bütün kitaplarında ortaya çıkan ve sergilenen bir durumdur. Onun eserlerinde bir yandan vahyin veya bütün İslâmî söylemlerin ortaya çıkışını tarihsel şartları içinde değerlendiren bir yöntem geliştirmeye çalıştığını görebiliriz: "Bilmemiz gerekir ki, Kur'an'ın kendisi dinamik bir tarih içinde ortaya çıkmış, gündelik hayatın alışkanlıkları arasında ortaya çıkmış bir kitaptır."[500] Aslında çalışmalarının önemli bir kısmında, tarih boyunca insanların tarihüstü mutlak semboller ve kutsallıklar oluşturma biçimleriyle ilgilenen Arkoun, Kur'an'ın da etrafında oluşan kutsal hâlelerin tarihiyle de ilgilenir ve bunun Kur'an'a sağlıklı yaklaşımımızı engellediğini söyler.

Doğrusu Muhammed Arkoun'un Kur'an'ın tarihsel bir yönteme tâbî kılınmasından kastettiği şeyin, giderek Kur'an'ı Allah tarafından indirilmiş boyutundan uzaklaştırma olduğu ortaya çıkıyor. O, Kur'anı Kerim'in içinde geçen bütün kıssaların, bütün mucizelerin, birer sembolik anlatım biçimi olduğunu telkin eder. Hatta ona göre bunlar Müslümanların VII. yüzyıldaki bilinç haritalarını ortaya çıkaran ve bugünle pek alakası kalmamış tarihsel anlar olarak okunabileceğini düşündürüyor. *Kur'an*

498 Harb, 65.
499 Harb, 65.
500 Harb, 65.

Okumaları isimli kitabında gerek Kehf sûresindeki bazı olağanüstü olayların geçtiği kıssalara yönelik yorumlarında, gerekse Hacc ibadeti üzerine yaptığı antropolojik yorumlarında, bu tarz düşüncelerin tarihsel bir dönem olarak geçtiğini söylemeye getiriyor. Bütün çalışmalarında tavsiye ettiği sosyolojik, antropolojik ve arkeolojik okuma ve araştırma biçimlerini bu ayetler üzerine uyguladığında,[501] Kur'an'ın Allah tarafından indirilmiş bir kitap olma özelliğine neredeyse hiç bir yer kalmıyor. Kuşkusuz bununla Arkoun'un, Kur'an'ın Allah tarafından indirilmediğine inandığını söylemek istemiyoruz. Doğrusu şu ki, o hiç bir yerde böyle bir ifade kullanmadığı sürece (ki, kullanmıyor) bizim onu böyle bir şeyle itham etmemiz sözkonusu olamaz. Ancak onun uyguladığı yöntemin, ele aldığı metnin Allah tarafından indirilmiş bir metin olma özelliğini neredeyse tamamen gözardı eden bir seyir izlediğini söylemek gerekiyor. Aynı kitapta yer alan "Kur'an'ın İlahî Sahihliği Sorunu" başlıklı makalesinde önerdiği ve çerçevesini çizmeye çalıştığı tarihselci yaklaşım Kur'an'ın önemli bir kısmının "sana sorarlar ki" tarzında bir soru/cevap ve diyalog esasına dayandığına dikkat çekerken, bunun nüzul döneminin insanlarının diyalektiğini kaçınılmaz olarak fazla yansıttığını söylemek ister. Oysa o insanların soruları da, muhatap oldukları cevaplar da tarihin bütün izlerini üzerlerinde taşımaktadırlar.

Bu makaleyi bitiren cümlesinde, yazı boyunca değindiği sorunların büyüklüğünün, Kur'an'ın ilahi sahihlik sorununun hangi nöktaya kadar İslâm düşüncesini yeniden harekete geçirmeye ve onu çağımızın önemli tartışmalarına sokmaya yarayabileceğini gösterdiğini söylüyor.

"Onun geçmiş yapılarını mitolojileştirmekten arındırmak, kutsallaştırmaktan arındırmak, ideolojileştirmeden arındırmak, büyük sezgilerinin, başarısızlığa uğramış bir takım denemeleri-

501 Bkz. Arkoun, tarihsiz, 165-194; 289-322.

nin ve varlık için tanıklık biçiminin güncelliğini yeniden ileri sürmek bize öyle geliyor ki, hem geçmiş kuşaklarla hem de bugünün insanlarıyla tarihsel dayanışmanın bilincinde bir iş olması gereken Kur'an'ın yeniden okunuşunun önemli görevleri bunlardır."[502]

Aslında Arkoun'un meslekten ilahiyâtçı olmadığını söylerken, onun bu çalışmalarını tefsir ilminin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için yapmadığını söylemek istemiştik. Doğrusu onun önerdiği bütün sosyolojik ve antropolojik okuma biçimlerine rağmen, bütün bu yaklaşımlarını sadece iki Sûre üzerinde uygulayabildiğini görüyoruz. Ancak bu uygulamadan çıkan sonuç, böyle bir yaklaşımla Kur'an'ın çağımızın ihtiyaçlarına göre daha iyi anlaşılabileceği değil, neredeyse, Kur'an'ın günümüz insanına hiç bir şey söyleyemeyeceğidir. Çünkü adına "mitolojilerden arındırmak" dediği bir yaklaşımla ele alınan bir Kur'an'ı Kerîm'e bu işlemden sonra kim inanır? Zaten hemen her toplumda var olan bir hac uygulamasını insan aklının mitolojik düşünme ve toplumsallaşma biçimlerinin bir sonucu olarak ele aldığımızda, İslâm haccını da bu aklın bir örneği olarak gördüğümüzde, Hac uygulamasının ilahî bir kökenini kim merak edebilir?

Aslında Arkoun'un çabalarına yön veren asıl saikler onun kendi felsefi çevresinden edindiği yapısalcı paradigmanın ihtiyaçlarıdır. Arkoun yapısalcıdır ve bu yaklaşımla düşünce tarihini ele alırken, İslâm düşünce tarihini de ele almaya çalışır. Hatırlanacağı üzere, Fazlur Rahman, Gadamer'in etkin tarih görüşüne verdiği cevabında 10. yüzyıl Eş'arî'si, 11. yüzyıl Gazalî'si ve 14. yüzyılın İbn Teymiye'sinin kendi dönemlerindeki fıkhî sorulara vermiş oldukları cevapların "temelde kendi etkin tarihlerince önşartlandırılmış olduklarını savunma"nın mümkün olmadığını söylemişti. Oysa Arkoun için bu önşartlanma, bırakınız bu şahsiyetlerin kendisini bizzat sahabi için bile her zaman müm-

502 Arkoun, tarihsiz, 131-132.

kündür. Hatta eşyanın tabiatı bunu gerektirir. Çünkü biz tamamen tarihimizin bir ürünüyüzdür. Düşünce tarihlerinin yapısalcı analizi, her dönem hakim olan bir ortodoksinin şekillendirdiği bir akıl yapısını varsayar. Tarih boyunca hakim olmuş İslâm düşünce tarihini "İslâmî Akıl" veya ortodoksi olarak nitelendiren Muhammed Arkoun'un çabalarının önemli bir kısmını bu aklın teşhisi, tasviri ve eleştirisi alır.

Arkoun'un esas uzmanlık alanı Orta Çağ İslâm düşüncesidir. O bu düşünce dünyasında katı bir metinselciliğin teşekkül ettiğini ve bunun da dondurucu merkezî bir ortodoksiye tekabül ettiğini anlatır. Bu ortodoksinin kendine özgü akıl yapısı içinde zamanla dinamik bir din anlayışının dondurulduğunu anlatan Arkoun'un bu sözlerine ilk anda kimse itiraz etmeyebilir. Ancak onun bu ortodoksinin karşısında konumlandırdığı heterodoks İslâm, kitabî olmayan, tamamen şifahi gelenekle tevarüs edilmekte olan halk dindarlığından başka bir şey değildir. Bu kadar kapsamlı bir İslâm düşünce geleneği eleştirisinin arkasından ilginç bir "halk dini" önerisinin gelmesi, cidden şaşırtıcı olmaktadır. Aslında Arkoun, bununla Kur'an'ın çağımızdaki kitabî okuma biçimlerinden fundamentalizm dediği bünyeye karşı bir reaksiyonu da formüle etmiş oluyor. Arkoun'a göre Kur'an'ın bu tarz bir literal okunmasının arkasından "her dönemde aynı şekilde uygulanacağına" inanan bir fundamentalizm tehlikesi baş göstermektedir. Arkoun'un tarihselliğe sarılma biçimi de büyük ölçüde bu tür korkulara dayanmaktadır.[503]

Bu korkunun sevkettiği bir minvalde postyapısalcı literatüre başvuran Arkoun, tarihsel boyuta önem vermeyen kitap-merkezli okumaya dayalı ortodoksiye karşı, halk dininin özgür muhayyilesine dayalı bir dindarlığı öneriyor. Aslında bir çeşit cehaletin terfi edildiği böyle bir sonuç, Arkoun'un bütün eser-

503 Bkz. Binder, Leonard, Liberal İslâm, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996, 258-271.

lerine hakim olan sosyolojik, arkeolojik ve antropolojik yaklaşımın sonucunda bir öneri olarak geldiğinde gerçekten de şaşırmamak mümkün olmuyor. Çünkü halk dindarlığı biçimleri, ideolojik şartlanmalara her zaman daha yatkındır. Teoloji veya fıkhın "kaynakları" veya "kökenleri"ni tartışan literatüre işaret eden Arkoun, klasik ortodoks İslâmî doktrinini fundamentalist olarak niteler. Aynı zamanda kitabilikçi olduğunu düşündüğü fundamentalistleri kastetmek üzere Fransızca'da son zamanlarda medyatik bir tipleme halini almış olan *integrist* sözcüğünü kullanır. Ona göre fundamentalizm/kitabîlik yalnızca ortaçağ teolojisine hakim olmakla kalmamış, aynı zamanda da felsefenin gelişimini engellemiş, bilimsel rasyonalitenin gelişiminin önünü kesmiş, cahil müslüman halkların tarih ve kültürünün ihmal edilmesine yol açmış, İslâm şiirini ifadeci bir disiplinden biçimci, elitist bir ideolojiye dönüştürmüş, Berberîlerinki gibi şifâhî edebiyatın topyekûn örtbas edilmesine fırsat vermiş, pratik akılla buna tekâbül eden halk dinini alçaltmıştır.[504]

Dolayısıyla görünen kadarıyla Derrida'dan yola çıkılarak siyasal ve kültürel İslâmların söylemlerine uyarlanan yapıçözümcü yaklaşımlar daha ziyade siyasal bir söylem olarak işleyen sözkonusu kampanyaya katılmaya yöneliyorlar. Nitekim, daha özelde Arkoun'un, temel özelliği kendiliğindenlik, iradesizlik, siyasal, kültürel ve ideolojik hegemonyaların pasif bir alıcısı olmak olan "Müslümanların toplumsal muhayyileleri"ni terfî ettirirken, böylesi popülist bir mistifikasyonun kitle kültürünün bir ürünü olan ve siyasal iktidarlar için ideal uyrukları üretecek bir kitle toplumundan başka bir şeye teşvik etmeyeceğini bilmemesinin düşünülmesi bile çok zor. Bu edebiyat, oryantalizmin postyapısalcı bir kılık içindeki muhteşem dönüşü izlenimini veriyor.

Bu edebiyat içerisinde "ortodoks merkez ile sapkın hata, bilgi ve cahillik, siyasal düzen ile anarşi, medeniyet ile barbarlık,

504 Binder, 263 vd.

kent ve kır, Kutsal Yasa ile saf beşerî anâne"[505] arasında kurulan ikili karşıtlıklar, ikili kavramlar arasındaki zorunlu hiyerarşi, genellikle birincilere karşı ikincileri kayırarak işlemektedir. Bu da kurulu metinsel şiddeti bu sefer kitabîcilik, temelcilik veya daha genel anlamda İslâmî ihya girişimlerine karşı işleyecek şekilde tersine çevirir.[506]

Muhammed Arkoun'un İslâm düşünce tarihini, "kurucu metni" yani "Kur'anî düşünceyi" kaplayan tarihsel düşünceleri jeolojik tabakalara benzeten düşüncesi, meşhur Fransız postyapısalcı düşünür Michel Foucault'nun ünlü Bilginin Arkeolojisi projesine uygulama düzeyinde yapılmış güzel bir katkı sayılabilir.[507] Ancak Haşim Salih'le yaptığı konuşmalarda, İslâm düşüncesinin bu tarihsel tabakaların altında kaldığını, arkeolojik bir yöntemle bu cevheri çıkarmaya çalışmayı önerdiğinde, kendisi de aslında oryantalistlerin hatasına düşmüş olmuyor mu? Yani İslâm düşüncesine bir "öz" atfetmekle, hem oryantalistlerin hem de klasik İslâm ulemasının "özcülük" hastalığına müptela olmuş oluyor. Daha önce çalışmamızda geçen şekliyle tarihsel bir "süper" özne tahayyül etmiş oluyor. Bu özne kendi tarihselliğini de aşarak bütün bir İslâm tarihine tarihüstü bir konumdan bakabileceğini vehmetmiş oluyor. Çünkü sonuçta bütün bu tarihsel jeolojik tabakaların altında bulduğunu zannettiği İslâm'ın da kendi tarihinin etkisi altında şekillenmiş bir İslâm olmadığını kimse garanti edemez. Michel Foucault'nun Bilginin Arkeolojisi ile Annales Tarih Okulu'nun yöntemleriyle hareket eden Arkoun'un ulaştığı nokta budur.

Sonuçta Arkoun'un oryantalistlere yönelttiği eleştirilerin İslâmî hassasiyetlerden ziyade, kendi mensup olduğu paradigmanın bakış açısından kaynaklanan sorunlarla alakalı olduğu-

505 Gellner, Ernest, Muslim Society, Cambridge: University Press, 1981, 3.

506 Aktay Yasin ve Erdemci, Cemaleddin, Muhammed Arkoun'un Otantiklik Sıyaseti, Arkoun'un Tarıh, Felsefe ve Siyaset Üzerine Konuşmalar'ı içinde, 191-192.

507 Arkoun, 2000, 37.

nu belirtmek gerekiyor. Arkoun'un tarihselciliğe mutlak bir rol atfetmesinin, onun Kur'an'ın ilâhi sahihliğini bile sorunlaştırmasına yol açtığını gördük. Bu yönüyle Fazlur Rahman'la karşılaştırılması gerekirse, onun görece daha mesafeli bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. O oryantalistlere yönelttiği eleştiride İslâm'ın tarihsel tezahür biçimlerini ihmal ettiklerini söylemişti. Oysa kendisi çağımızın değişik İslâmî oluşumlarına baktığında, onları da pekâla bu tarihsel tezahürlerden biri olarak görmesi gerekirken (kendi metodunu uygulamak, kendi söyledikleriyle tutarlı olmak bakımından) orada bazı İslâmî tecrübelerin sahihliği hakkında sorular sormaktadır. Bu da onun tarihselci yaklaşımının, günlük hayatın en tarihsel yönüyle yani siyasetle fazla içli dışlı olduğunu gösteriyor.

III. Bölüm
Kur'an ve Tarihsellik

1-Kur'an'ın Tarihselliği Problemi

Kur'an'ın tarihselliği problemini irdelemeye geçerken, öncelikle bu probleme ilişkin bazı hususların izah edilmesi gerekir. Bu hususlardan ilki "Tarihsellik" ifadesinin hangi anlamları ifade etmek için istihdam edildiğidir. Tarihin ve içine anlamın katıldığı her insanî ürünün ancak tarihsellik nosyonu altında ele alınarak yorumlanabileceğini ve anlaşılacağını savunan ve bu tezi temellendirmek için de argümanlar geliştiren bütün tarihselci eğilimlerin mutabık olduğu nokta, tarihsel her şeyin insana ilişkin olduğudur. Bu çalışmanın birinci bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız gibi Rönesans'tan itibaren giderek tarihe ait her şey insanın yaratısı, buna mukabil insan da tarihin yaratısı olarak görülmüştür. Bu ise, özetle, tarih ve tarihe ait her şeyin sürekli bir değişim-dönüşüme maruz olduğu ve bunların geçerliliğinin de ait oldukları tarihle sınırlı bulunduğu, dolayısıyla bu tarihsel şeylerin evrensel addedilemeyeceği anlamına gelmektedir. Tarihin konusu-nesnesi olmayan bir güçten gelerek tarihin içine yerleşen vahiy gibi bir olguya gelince bu, ne bir bilim olarak tarihin konusudur, ne de söz konusu tartışmalarda yer alan bir şeydir.

Daha önce arzettiğimiz tarih tartışmalarını hatırımızda tutarak söyleyebiliriz ki Kur'an'ın tarihselliği teziyle kastedilen, onun içerdiği "öneri" ve bilgilerinin tarihselliği, dolayısıyla bun-

ların geçiciliği ise farkında olunsun veya olunmasın bu, Kur'an'ı tarihin ürünü bir olgu olarak bu tartışmanın içerisine oturtmak anlamına gelecektir. Yok eğer bununla Kur'an'ın içeriğinin, ancak tarihsel bağlamı ve şeraitinin göz önünde bulundurularak anlaşılabileceği anlatılmak isteniyorsa o zaman bu, Kur'an'ın tarihselliği probleminin farklı bir zemin ve bağlamda ele alınabileceği anlamına gelecektir. Tarihselci teolojinin problematize ettiği bu hususun bu bakımdan açık hale getirilmesi, kanaatimizce bu tezin, tarihselliğe dair tartışmaların farkında olarak, Kur'an'ın tarihselliğini temellendirmek sadedinde geliştirilmiş argümanlarının somut örnek önerilerinin bilinmesiyle olacaktır.

Bir önceki bölümde Kur'an'a tarihselci yaklaşımlar incelenirken görüldüğü gibi Kur'an'ın tarihselliği tartışması, Batı Hıristiyan kültüründen derin etkiler taşımaktadır. Şunu kabul etmek gerekir ki, Ömer Özsoy'un da ifade ettiği gibi, sorunlar düzeneği ve düşünce geleneği itibariyle bütünüyle özgür bir kültür geleneğinden söz etmek pek mümkün değildir ve bu yüzden Kur'an'ın tarihselliği sorununun da bir şekilde ve bir ölçüde kültürlerarası etkileşim gerçeğinden nasiplenmiş olması "kaçınılmaz değilse de mümkün ve doğaldır."[508] Dolayısıyla sırf bu yüzden Kur'an'a dair böyle bir tez, peşinen reddedilmeyi haketmez. Ne varki yabancı bir kültür evrenine ait bir düşüncenin o kültür evrenine ait hangi temellere dayandığı ve ne şekilde istihdam edildiği de önemlidir. Çünkü mesela farklı iki kültür arasındaki aynileştirilemeyecek bir soruna bu kültürlerden birine ait bir çözümü uygulamak, hesabı verilemeyecek bir anakronizme yol açar. Bu durum ise, bir kültürün doğal karşılanacak etkisi karşısında, o kültürün "yabancı" unsurlarının hassasiyetle muhasebe konusu yapılmasını gerektirir. Bundan sonra bir kültürden etkilenilmede ve de bir kültüre ait argümantasyonun ödünç alınarak kullanılmasında yadırganacak bir şey olmaz. Bu yüzden "yaban-

508 Özsoy, 1997,70.

cı" adına ne varsa ona sırt dönmeyi itiyad edinmiş bir anlayışa karşın -ki kanaatimizce böyle bir anlayış teorik bir kaçıştır- burada arzettiğimiz ve bu çalışmamız boyunca örneklediğimiz bir anlayış için "yabancı" sendromu söz konusu değildir. Kur'an'a tarihselci yaklaşımları incelerken tarihselciliğin İslâmi versiyonunun Batı-Hıristiyan kökeninden ziyade "Modern akıl" kökenine daha çok vurgu yapmamız bu nedenledir.

Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında açıklığa kavuşması gereken hususlardan biri de bu tezin yerli köken ve referanslarının olup olmadığıdır. Tarihselci teoloji yeri geldikçe tarihsel argümanlarını "yerli" referanslarla desteklemeye çalışmakta ve bu konuda özellikle Şâtıbî'nin ismi ön plana çıkmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bir düşünce evrenine ait bir argümanı ancak bu düşünce evreninin hakim ve temel paradigmasına mütearız (çelişik) olmayacak şekilde anlamak doğru olur. Aksi ise, söz konusu düşünce evreninin "bu günde" yeniden farklı bir paradigmanın işine yarayacak şekilde inşa edilmesi olur. Örneğimiz olan Şâtıbî söz konusu edildiğinde, orijinal Şâtıbî yerine modern bir restorasyonla modern bir Şâtıbî ile karşı karşıya geliriz. Halbuki bu Şâtıbî, artık o Şâtıbî değildir.

Bu belirlemeden sonra rahatlıkla söylenebilir ki, geçmişte yaşamış tarihselci ya da en azından günümüzdeki tarihselci argümantasyonu haklılaştıran[509] bir Şâtıbî restorasyonunu mümkün kılacak bir Şâtıbî yoktur. Sadece ortada tarihselci bir okuma süzgecinden geçirilerek Kur'an'ın tarihselliğine referans olarak alınan Şâtıbî'ye ait seçme pasajlar vardır. Çünkü Şâtıbî, Kur'an'ın "arabîliği" ve şeriatın "ümmiliği"ne yaptığı vurgularıyla birlikte Kur'an ahkâmı konusunda tarihselci teolojinin durduğu yerin tam karşı tarafında durmaktadır. Şâtıbî, tarihselci okumanın tarihsel, dolayısıyla değişken diye gördüğü ahkâmı "zaruriyat"tan

509 Özsoy, 1997, 71.

saymakta[510] ve bu hükümlerin, hâcî ve tahsinî olanlarla birlikte "mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel"[511] olduklarını ifade etmektedir. Bilindiği gibi bu, baştan beri ulema-fukahanın temel paradigmasıdır ve bu paradigma Şâtıbî'nin eserinin de tamamına egemendir. O halde mantıklı sonuç şu olmalıdır: Şâtıbî'nin hiçbir sözü bu paradigma ile tearuz arzedecek bir mânaya hamledilemez; ve her sözü bu paradigmayı tamamlayacak, destekleyecek bir okumayı gerektirir.

Şâtıbî'nin "makasıd" kitabının ilgili bölümü, eserin tamamının bıraktığı izlenimlerle birlikte tekrar tekrar okunduğunda, bu bölümde aslında Şâtıbî'nin daha çok Kur'an'a olmadık anlamlar yükleyen ve ondan olmadık anlamlar çıkaran iradelere karşı bir reaksiyon içerisinde olduğu görülmektedir. Bu iradeler Kur'an'ın konusu olmayacak ilimleri Kur'an'a atfetmekte, Arap dilini aşan ve muhatap Arapların anlamadıkları/anlayamayacakları mânâları Kur'an'a yüklemektedirler.[512] İşte Şâtıbî bu mânâ anarşisine reaksiyon göstererek onu misyonu ve tarihsel-dilsel koşulları itibariyle ele almak ve mânalandırmak gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Özsoy'un ifadesiyle, ona göre "Kur'an hitap ettiği Arapların anlayamayacakları şeyler söylemiş olamayacağı için, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların bilmedikleri (anlayamayacakları, Ş.K.) şeylerin Kur'an'da yer alması mümkün değildir."[513] O Kur'an "arabî"dir derken daha çok dil-mânâ ilişkisi üzerinde durarak bu sözle maksadının "Kur'an Arap diliyle inmiştir; dolayısıyla onu anlama çabaları da yine ancak Arap dili vasıtasıyla olacaktır."[514] demek olduğunu açıklar ve Arap dilini mânâya delalet açısından söz konusu eder, Arap

510 eş-Şâtıbî, 1997, I-II, 325.
511 eş-Şâtıbî, 1997, I-II, 350; eş-Şâtıbî , 1993, II, 36.
512 eş-Şâtıbî, 1997, I-II, 375 vd.; eş-Şâtıbî , 1993, II,61-91.
513 Özsoy, 1997, 72.
514 eş-Şâtıbî, 1997, I-II, 375; eş-Şâtıbî, 1993, II, 61.

dilinin dilsel özelliklerinin üzerinde durur. Şeriat "ümmî"dir derken de, Kur'an'a keyfi mânâlar yüklemenin yersizliğini vurgular ve "sözü doğru anlama ve ona doğru anlam verebilme için verilecek anlamların bütün Araplarca bilinen umumî anlamlar olması gerekir"[515] demektedir. Burada Şâtıbî'nin bütün vurgusu dil-mânâ ilişkisinedir, mânânın dilin tarihsel özelliklerine bağlı olduğunu ifade ederek aşırı yoruma reaksiyondur. Aslında bu vurgu, Klasik İslâm kültürünün yabancı olduğu bir şey değildir ve burada ahkâmın tarihselliğine yani değişebileceğine; çünkü onların yerel-tarihsel olduklarına dair en ufak bir îmaya rastlanmaz. İlaveten biraz önce değindiğimiz ve bu çalışmada yeri geldikçe arzettiğimiz gibi Şâtıbî, ahkâmın küllî ve ebedî olduğuna inanmakta ve değişmenin ancak İslâm fıkhının belirlediği çerçevede söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. Görünen o ki Şâtıbî'nin bütün kaygısı, meşrû anlamdır. Dolayısıyla Şâtıbî'nin, "Kur'an'ın mutlak olmadığı; onun ilke bazında değil, konjonktür üzerinden konuştuğu"[516] şeklindeki daha çok Kur'an'a popülizm atfetmeyi hatıra getiren bir argümanın meşrûiyeti için istihdamı imkânı, ancak modern bir Şâtıbî restorasyonuyla mümkün olur.

Kur'an'ın yaşanmış ve kıyamete kadar yaşanacak bütün tarihsel olgulara uygulanacak şablonlar vazetmediği müslümanlarca bilinmeyen bir husus değildir. Bu, ne vakîdir ne de vakî olabilecek bir şeydir. O temel ve genel ilkeler getirmiş, bunun yanında tarihin değişmesiyle değişmeyen insanî durumlara dair sayısı sınırlı hüküm koymuştur. Bir de insanlık tarihinde bir devrim gerçekleştirirken bunun gerektirdiği bazı açıklama ve hükümler getirmiştir. Cinayet ve haksız kazanç gibi hiçbir tarihin meşrûlaştırmayacağı, ne varki her tarihte insanlarca icra edilen bu gibi insanlık suçlarına yine tarihin değişmesiyle de-

515 eş-Şâtıbî, 1997, I-II, 394, krş.; eş-Şâtıbî, 1993, II.
516 Özsoy, 1997, 72.

ğişmeyen cezalar belirlemiştir. Yanısıra hem sosyal iyileştirmeyi hem de insanın maldan, Allah için fedakârlık gibi maslahatları temin eden zekât gibi buyruklar buyurmuştur. Bu gibi şeylerin de tarihin velvelesiyle alakalı olmadığı açıktır. Gerek cinayet suçuna "kısas" cezasının belirlenmesi ve faizin haram kılınması, gerekse zekâtın nisabının belirlenmesinin de, dolayısıyla tarihten bağımsızlığı özellikleri olmalıdır. Arap cinayet işlediğinde kısas uygulanacaksa, ama modern zamanlarda modern birey cinayet işlediğinde, üstelik mağdur tarafın rızası dışında olarak birkaç yıl hapisten sonra elini kolunu sallayarak gezecekse bunun Allah'ın adaleti ve şeriatın maksatları açısından nereye oturacağının izahı güç olur. Aynı şekilde haksız kazanç modern dünyada modern ekonominin vazgeçilmez unsuru kılınmış ve buna 7. Yüzyıl Araplarının uygulamalarından farklı formlar kazandırılmış ve kanunların teminatı altına alınmışsa, bu Şâri'nin maksatları açısından meşrûiyet hakkına mı sahip olacak? Yok eğer maksat bu değil de maksat farklı bir icraata ribâ ismi konulmuş olmasının ribâ ifade etmediğini söylemekse -ki Özsoy bunu kastediyor-[517] acaba bu konuda görüş beyan etme ehliyetine sahip müslümanların bu durumu farkedemeyecekleri mi varsayılıyor? Yoksa bu konuda ehliyet açısından bir değer ifade etmeyen İslâmî aklın garip tezahürleri sözler istihdam edilerek muhayyel öteki bir İslâmî akıl mı resmediliyor? Halbuki nass-tarih irtibatının ictihadla sağlanacağı bilinmektedir. Çünkü hayatın- tarihin sınırsızlığı ve sonsuzluğu içerisinde yer alan bu gibi şeyler insanî akla bırakılmıştır. Ama tabi ki istenen, bunun İslâmî akıl olmasıdır. Bu akıl hem vahyedilen mesajla beslenmiştir, hem de Kur'an'ın ilkelerini gözetmekle yükümlüdür. Kur'an'la tarihin irtibatının söz konusu olacağı bu noktada, dolayısıyla ictihad alanı doğmaktadır.

Kuşkusuz ictihad, tarihselci söyleme karşı geliştirilmiş bir

517 Özsoy, 1997, 73.

savunma değildir ve ilerde üzerinde duracağımız gibi Hz. Peygamber'den itibaren nass ile tarihin irtibatını sağlayan fonksiyonel İslâmî aklı ifade etmektedir. Maslahatı esas alan bu aklın, analojik akıl yürütmenin işleyemediği ya da maslahata aykırı bir sonuç istintaç ettiği durumlarda maslahatı esas alarak "istihsan" vb. gibi mesalike başvurma mahareti gösterdiği tarihen sabittir. Dolayısıyla, "Şâri, bütün muhtemel/müstakbel sorunları göz önünde bulundurarak hüküm koymuştur" ve "eğer Şâri hüküm koyduysa, o hükmün işletilmesine imkân tanıyacak durumlar mütemadiyen vücut bulacaktır" gibi kurgusal bir önermeyle ifade edilen muhayyel bir tasavvuru kim söylerse söylesin İslâmî akla maletme imkânı yoktur. Böyle bir düşünceyi ileri sürmeyi de, ya da olmadığı halde bir "öteki" resmetmek için karikatürize bir cümle inşa etmeyi de İslâmî aklın garip tezahürleri diye görmek gerekir. Çünkü nass-tarih irtibatını sağlama faaliyeti, tecrübe edilmiş ilkeleriyle böyle bir tasavvurla hiç tanışık değildir.

Gerçek şu ki müslümanların seçkin zihinleri her tarihsel olgunun kendine özgü bir karakteri, olmasa bir yanının bulunduğunun baştan beri farkındadırlar ve bu yüzden Hz. Ömer'in icrai yorumlarından ve fıkıh usûlünde kendine yer bulmuş "tahkiku'l menat" düşüncesinden de anlaşıldığı gibi, bir tarihsel olgu karşısında nass da ictihad konusu yapılmıştır. Bu, en azından İslâmî aklın anakronizmle malul olmadığını ifade eder. Nassa gelince, indiği tarihsel bağlamıyla birlikte nassın, tarihsel olgular karşısında aynıyla tekabuliyeti söz konusu olmayan durumlarda dahi muhataplarına her zaman söyleyeceği şeyler vardır. Bu söyleyeceği şeyler ise uygulanabilecek şartlar mevcut değilse İslâmî akla o somut durumda yön verir. Bu yüzden kölelerle ilgili ahkâmı heder etmemek için kölelik kurumunu yeniden ihdas etmenin lüzûmundan sözedilemez, ama ne var ki mesela menatını hiçbir zaman yitirmeyen ve öyle görünüyor ki yitirmeyecek de olan kısas hükmü ile kölelik ahkâmını bir nevi anakronize ederek ve kıyas yaparak ikisi için de tarihsellik yargısına varmanın da izahı olmasa gerektir. Fazlur Rahman ve

Garaudy'de örneklerini gördüğümüz gibi, tarihselci teoloji bu analojiyi mütemadiyen yapmaktadır.

Özsoy'un da isabetle kaydettiği gibi Kur'an'ın tarihselliği probleminin doğru anlaşılması konusunda en büyük zorluklardan birisi de buna dair tartışmanın tarihsellik-evrensellik karşıtlığında ele alınmasıdır. Öncelikle şu noktaya değinmekte fayda var: Dilsel ifadelerin nesnelerine tam tekabüliyeti, yani kelimelerin "şey"leri oldukları gibi resmetme imkânı hiçbir zaman mümkün değildir. Kullandığımız bütün dilsel ifadelerimiz neticede eşyaya dair soyutlamalardır; bu yüzden kelimeler ile şeyler arasındaki ilişki her zaman kısmî kalmak durumundadır.[518] Böyle olunca da biz ifade etmek istediğimiz bir şeyi her zaman eksik ifade etmek durumunda kalırız. Esasen zihin ile eşya ilişkisindeki anlama-kavramaya ilişkin çetin sorunlar bir yana, zihinle ifadeler arasında da giderilemez sorunlar vardır. Çünkü hiçbir ifade biçimi zihindeki şeyleri tam olarak yansıtmaz. Muhatap açısından ise özellikle yazılı ifadeler çok daha sorunludur; çünkü mütekellimin kastını ya da mütekellimi o ifadeyi kullanmaya götüren saikleri vs. sorma imkânı yoktur. Şeylerin hakikâtlerinin ifade edilebilmeleri konusunda bu temel zorluklar yanında biraz önce değindiğimiz gibi bunlardan sonra bir de kelimelerin "şey"leri ifade etmesi sorunuyla karşı karşıyayızdır. Nitekim yerli kültürde de bu durumun hiç olmazsa kısmen farkında olunmuş, kavram mahiyetindeki kelimelerin, ifade ettikleri ya da ifade etmeleri gereken mânâyı yansıtmaları için "efradını cami, ağyarını mani" tanımlamalar yapılmıştır.

Şeyleri anlama-anlatmanın sorunlarına dair bu kısa açıklamadan sonra ve bunu da hatırımızda tutarak, insan zihninin ürünü hiçbir şeyin kategorizasyonlar ve formülasyonlarla tam olarak anlaşılamayacağını ve de anlatılamayacağını söylemek durumundayız. Bu tür soyutlamalar, anlamayı ve anlatma-

518 Philip, 75.

yı kolaylaştırdıkları ölçüde şeylerin hakikâtlerinden uzaklaşmaya, uzaklaştırmaya da neden olurlar. Bu yüzden "hakikâti" anlama ve anlatmayı, çünkü anlaşılmayı sorun edinen yazılı ve sözlü ifade ve anlatımların bu durumu göz önünde bulundurarak, formülasyonlardan, aşırı soyutlamalardan kaçınması gerekir. Zihinsel kapasitesi ve "bilgi" düzeyi sınırlı olan, tarihin içinde olmakla malul ve tarihin üstüne çıkma ihtimali hiçbir zaman olmayan insanın ürettiği eserler için soyutlama ve formülasyonların bu sakıncaları, sonsuz ilim sahibi ve bütün tarihleri yaratan bir gücün eseri söz konusu olduğunda "fecaat" boyutuna ulaşır. Bu, en azından müslümanların Allah ve Kur'an tasavvurları açısından böyledir. Kanaatimizce Kur'an hakkında doğru bir fikre, ne kurulan karşıtlıkların labirentlerinden ne de her zaman daha çok hakikâtlerin üstünü örten genelleme, formülasyon ve soyutlamalarla ulaşılır. Bunun yerine bu kitabı, tarihin sınırsız yönleri ve olanaklılığı bağlamında görmek daha doğru olur. Bunun için de, Kur'an'ın ayet ayet hatta harf harf ne dediğine, ne demek istediğine dikkat ederek anlamaya çalışmak daha doğru bir tutum olur. Bütün parçaların neticede bütünle uyumlu olması gerektiği ayrı şey, genellemeler yapıp her parça ve ayrıntının özgün ve önemli yanlarının bu genellemelerin otoritesi altında eritilip yok edilmesi ise ayrı bir şey olmalıdır.

Bu nedenle, Kur'an-tarih problemi açısından sadece tarihsellik-evrensellik karşıtlığı zorluk teşkil etmez, aynı şekilde "tarihsellik-tarih-üstülük" karşıtlığı da zorluk teşkil eder. Bunun yanında "sorun, Kur'an'ın doğrudan doğruya ve yalnızca Hz. Peygamber ve onun çağdaşı olan belli bir muhatap kitlesine yönelik 'tarihsel bir hitap' mı; yoksa, bütün müstakbel ve muhtemel okurları hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan "tarih-üstü" bir metin mi olduğudur," şeklindeki, arzu edilen cevabı da içerisine yerleştirilmiş aşırı soyutlama içeren önerme çiftleriyle kurulmuş karşıtlıklar ise zorluk çıkarmanın ötesinde, sorunun anlaşılmasının önüne bütün umutları tüketen duvarlar örer. Çünkü, mesela Kur'an'ın bir ta-

rihte tarihe hitap etmiş olması onun tarihselliğine ne kadar kanıt teşkil ederse, onun tarih-üstü bir gücün eseri olması da en azından o kadar onun tarih-üstü olmasına kanıt olur. Bu mantık aynı şekilde tarihsellik-evrensellik ve benzeri diğer karşıtlıklar için de geçerlidir. Bu yüzden kavram ve önermelerle kurulan karşıtlıklar sonucu labirentler inşa etmekten, mesela Kur'an hem evrenseldir hem de tarihseldir ya da hem tarihseldir hem de tarih-üstüdür demek dahi, Kur'an'ın mahiyetine dair sorunsala daha verimli açılımlar sağlar. Buradan hareketle, rahatlıkla Kur'an'ın Hz. Peygamber ve onun çağdaşı olan belli bir muhatap kitlesine yönelik tarihsel hitap olduğu da, ama aynı zamanda muhtemel ve müstakbel okurları da hesaba katan tarih-üstü bir hitap olduğu da söylenebilir. Birinci önerme onun tarihsel yönünü, ikinci önerme ise onun evrensel ve tarih-üstü yönünü vurgular. Bununla birlikte önemli olan, bu ve benzeri kavramlarla kastedilen şeyi açıkça ortaya koymaktır. Aksi takdirde, içinden çıkılmaz bir kavram kargaşasına zemin hazırlanmış olur; bir kavramın anlam alanı içerisindeki inkar edilemez bir husus, öne çıkarılması istenen kavramın anlam alanına dahil edilmiş olur. Bu durumda "şayet Kur'an evrensel bir metin olarak kurgulanmış olsaydı, bizim Kur'an karşısındaki konumumuzu ilk neslinkinden farklı kılan herhangi sebebe sahip olmazdık"[519] şeklindeki ifadede arzedildiği gibi bir kavram (evrensellik) tamamen pasivize edilerek, bu kavramdaki aktivitenin tamamı, karşıtı kavrama armağan edilmiş olur. Bu yüzden Kur'an-tarihsellik tartışmasının "tefsir" faaliyetine yararlı bir katkı sağlayabilmesi, yine de Kur'an-tarihsellik tartışmasında temel olma mevkiindeki kavramlarının "efradını cami, ağyarını mani" açılımlarının yapılmasına bağlı olur.

Kur'an'ın "ne"liğini, yani mahiyetini tanımlamanın, her-(hangi) bir metin için olduğu gibi onu anlama çabasındaki öz-

519 Özsoy, 1997, 75.

nesinin, onun hakkındaki önsel kanaatlerinden her zaman yakasını kurtaramama riski bulunur. Çünkü insanlar çoğu zaman bir şeyi ne olarak görmeye eğilimli iseler ya da nasıl görmeyi arzuluyor iseler öyle görürler. Dolayısıyla Kur'an'ın "ne"liği ile mesela geçerliliği, varoluşsal olarak da birbirine öncelik-sonralık arzetmedikleri gibi bu iki şeye dair karar da birbiriyle etkileşim içerisinde ortaya çıkar. Ama aslında ve öncelikle ikisinin etkileşimini sağlayan ve onlara etkililik kazandıran, öznenin temel paradigmasıdır. Bu paradigma, sözgelimi örnekteki bu iki unsuru, yani "ne"likle geçerliliği, paradigmanın elverdiği ve de kabul edebileceği bir içerikle kurarak içeriklendirir. Eğer "nelik"ten "geçerlilik"e geçiliyorsa -ki ontoloji gereği geçilir- ve "nelik"ten hareketle "geçerlilik"e ilişkin bir saptamada bulunuluyor ise o zaman "nelik"in belirlenimi sorunsallaşıyor demektir. Çünkü "nelik" "geçerlilik"e göre kurgulanmıştır. İşte bu yüzden "anlama eylemi açısından "nelik" sorunu "geçerlilik" sorununa takaddüme eder; geçerlilik sorunu, ikincil ve yalnızca normatif alanı ilgilendiren sınırlı bir sorundur"[520] saptaması kurgusal bir ifade olmak durumunda kalır. Kaldı ki tarihselci düşünce, aslında neliği değil geçerliliği önceler ve öncelikle onu sorunsallaştırır. Çünkü şeylerin tarihselliği, öncelikle onların geçerliliğine-geçersizliğine ilişkin bir soruyu gündeme getirir. İşte bu yüzden, Kur'an-tarihsellik tartışmalarında önem sırası itibariyle ön sıralara oturan "geçerlilik" sorununun, bununla kastedilen mânânın bilinmesi açısından açıklığa kavuşturulması gerekir ve bu sorumluluk, öncelikle Kur'an'ın tarihselliğini gündeme getirip savunan bilimadamlarına aittir. Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarının tarihsellik karşıtlarınca ahkâmın müdafaası

520 Özsoy, 1997, 77.

düzleminde ele alınmasının[521] yol açtığı düşünülen belirsizlik-[522]te böylelikle bertaraf edilmiş olur.

Şu açıktır ki, felsefî anlamıyla tarih, tarihsellik, tarihselcilik, tarih-üstülük, ve evrenselcilik gibi kavramların tamamı, Batı kültür evrenine ait kavramlardır ve müslümanlarca Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında istihdam edilen bu kavramların "efradını cami, ağyarını mani" tanımları yapılmadığından belirsizliğe yol açmaktadırlar. Mesela evrensellik kavramını ele alacak olursak acaba bu kavramla kastedilen, Kur'an'ın içerdiği bilgilerin evrenin kendine göre var edildiği kurucu ilkenin insana ve tarihe ilişkin olan bir kısmının vahiy olarak bir tarihte insana sunulması ve "hakikât"i ifade eden bilgiler olarak her zaman, her durumda ve her mükellef için geçerlilik ve arızî durumlar hariç yükümlülük arzetmesi midir? Yoksa bu kavram, değişmeyen bir tarih varsayımıyla, yani zamanın ilerlemesinin insanî ve tarihsel şartlarda hiçbir değişikliğe neden olamayacağı varsayımıyla insanlığın hep ve sadece 7. yüzyıl ortamını yaşayacağını iddia eden muhayyel bir iradeyi mi resmediyor? Böylelikle her çağda ve her durumda insanlık 7. yüzyılın tarihsel ortamını yaşıyor olacak ve Kur'an da getirmiş olduğu değişmez "şablonları" ile tarihe müdahil ve egemen olacak. Sakın bu anlam atfı bir "öteki" icad etmeye yönelik bir manipülasyon olmasın ve bununla "her evrenselci okuma Kur'an'ı okurun çağına gömen bir anakronizmi sonuç vermektedir"[523] yargısına zemin hazırlanmış olmasın? Sonra da bundan Kur'an ahkâmının değişmesini talep eden görüşe gerekçeler üretiliyor olmasın? İşte Kur'an'ın tarihselliği tartışmasının makul bir düzeyde seyretmesi ve bu tartışmadan umulan yararların istihsal edilebilmesi için bu gibi

521 Bkz. Bulaç, Ali, Tarihselcilik Mutlakı İzafî Olana Bağlar, Hak Söz Dergisi, sayı, 75, İstanbul,1997, 38- Uyanık Mevlüt, Tarihsellik Farklı Kültür Evreninin Ürünüdür, Hak Söz Dergisi, sayı, 75, İstanbul, 1997, 42-44.

522 Özsoy, 1997,77.

523 Özsoy, 1997, 79.

noktaların gözden kaçırılmaması gerekir. Farkında olunsun ya da olunmasın manipülatif ya da tepkisellikle vücut bulan bir iradenin, dikkat edilmediğinde, her zaman bir tartışmayı seyretmesi gereken mecrasından saptırma tehlikesi vardır.

Kur'an'ın tarihselliği tartışmasının bilimsel bir zemine kavuşturulması ve böylelikle sürdürülebilir bir tartışma hüviyetine sahip kılınması için "açık" edilmesi gereken şeylerden birisi de öznel anlam ve anlama ile nesnel anlam ve anlama meselesidir. Esasen söz konusu olan eser insan ürünü bir eser olsaydı "nesnel anlama" bir yana "nesnel anlam" denen şey de odukça sorunsallaşırdı. Çünkü hermenötikte "bir yazarı kendisinden daha iyi anlamak" şeklinde ifade edilebilecek soruna dair tartışmalarda izlendiği gibi -Bu husus birinci bölümde Dilthey'in hermenötiğe dair görüşlerinden söz edilirken geçmişti- yazarın yaşadığı tarihsellik itibariyle kendi zihninin tam olarak da farkında olamayabileceğine dair argümanlar -ki bu tarihselci bir düşünce eğiliminin gereklerindendir- ile biraz önce "şeyler"le "kelimeler" arasındaki ilişkiye değinirken ifade etmeye çalıştığımız varoluşsal sorunlar, sadece "nesnel anlama"yı değil "nesnel anlam"ı da sorunsallaştırıyor. Ne var ki konumuz insanî bir metin değil ilahî bir metindir ve en azından bu metnin ilahîliğine inanan müslümanlar için, Allah sonsuz ilim sahibidir ve söylediğinin tam farkında olmaması gibi bir sorun yoktur. Ama bu kabulün "nesnel anlamı" sorunsallaştırmaması, "nesnel anlamayı" da sorunsallaştırmıyor değildir. Zira bir nesnenin ya da nesnel anlamın varlığı, nesnel anlamanın imkânına, ya da en azından sorunsuzluğuna delalet etmez. Tarih ve tarihsellik bilinci de böyle düşünmeyi gerektiriyor ve nitekim Alman Tarih Okulu'ndan itibaren tarih üzerine yapılan tefekkür ve tartışmaları incelerken, bu felsefenin, özellikle de varoluşsalcı felsefenin argümantasyonunda bu husus yeteri kadar tartışılmış ve tatminkâr olduğunu düşündüğümüz boyutta aydınlanmıştı. Çünkü tarih bilinci, tarihi anlama yolunda tarihe dair sorunların görülmesini gerektirdiği gibi, anlama durumundaki öznenin tarihselliğinin ve tarih-

sel koşullanmışlığının bilincinde olunmasını ve görülmesini de gerektirir. Tarihselci bir düşüncenin, kendi içinde tutarlı olması için düşüncesinde bunu bir ön kabul olarak konumlandırması gerekir. Bu da her zaman nesnel anlama çabası ve bu çabanın gereğine rağmen, anlamanın öznel olacağı ve en azından elde edilen anlamın nesnelliğini garanti ve tescil edecek bir insanî olanağın bulunmadığı anlamına gelir.

Bu belirlemeden sonra, öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an'ın tarihselliğini savunan tarihselci İslâmın anlama konusundaki görüşü tarihselciliğin derin eğilimine hiç uymaz. İkinci bölümde Kur'an'a tarihselci yaklaşımları incelerken ortaya çıktığı gibi tarihselci İslâm, Kur'an'ın nesnel anlamının anlaşılabileceği konusunda ihtiyatlı yaklaşımlar bulunmakla birlikte[524] sonuna kadar ısrarcıdır.[525] Öyle anlaşılıyor ki Kur'an'ın tarihsellikle, tarihselci İslâmın irtibatlandırma tarzı ile irtibatlandırılabilmesi bunu gerektiriyor. Yoksa tarih ve tarihsellik bilincini önemseyen bir eğilimin bu nesnelci tutumunun başka izahı olmaz. Bu yüzden olacak ki tarihselci İslâmî söylem, nesnel anlam ile anlamanın irtibatını belirsizliğe düşürerek "nesnel anlam"da ısrar ediyor, "anlam"ın ancak "anlama" ve anlam süreciyle vücut bulduğu gerçeğini gözden kaçırıyor. Tarihsel bağlamın kurgulanmasıyla, yani bağlamın tespit edilip bilinmesiyle nesnel anlamın ortaya (tabir yerindeyse) çıkıvereceğini vehmeden bu anlayış, "tarihsel bağlam" bağlamında Kur'an hakkında aşırı genellemelere gitmekte ve bu bağlamda önüne çıkan her ayete tarihsel-nesnel bir anlam vererek bu ayetleri bütünle bir diyalektik içerisinde açıklayarak anlama yerine üst üste koyarak paketleyip kapatmakta-

524 Özsoy, 1997, 80. Ömer Özsoy konuyla ilgili olarak "Kur'an'ın anlaşılmasında, belli bir noktaya kadar da olsa nesnelliğin gereğine inanıyorsak ..." diyerek ihtiyatlı bir tavır sergiler.

525 Fazlur Rahman, Garaudy.

dır. Lafzî anlama verilecek önemin en asgarisi verilerek nesnel anlamayı mütekellimin kastına teşmil etmektedir.[526]

Tarihin vehmedilen kudretli gücüne dayanarak gittiğimizde mesela "sana hilâlleri sorarlar..." ayetine tarihsel bağlam ve sebeb-i nüzûl rivayetlerine göre nesnel anlamını vermek hiç zor değildir. Buna göre hilâllerden sorulunca Allah da cevabını vermiştir; bu cevapta hilâllerin, insanlar için özellikle de hac için vakit ölçüleri olduğu beyan edilmiştir. Ama acaba ayetin bu kısmının nesnel anlamı bu mu? Halbuki ayetin devamına, sebeb-i nüzûl rivayetleri göz önünde bulundurularak bakıldığında burada alâkasız bir konudan söz ettiği görülmektedir: "iyi (tutum ve davranış) evlere arkalarından girmeniz değildir; ama iyi (bir tutum ve davranış) takva sahibi kimsenin tutumu ve davranışıdır. O halde evlere kapılarından girin ve Allah'a karşı korku ve sakınma hali içerinde olun ki kurtuluşa erişebilesiniz."[527]

Daha sonraki sahifelerde üzerinde duracağımız gibi ayetin sebeb-i nüzûlu olarak rivayet edilen haberlere göre Araplarda evlerine arkadan girmek gibi çirkin bir âdet bulunmaktaydı, onlar hac ya da umreden döndüklerinde evlere normal kapısından değil, arkadan girerlerdi. Kur'an da bu ayetle bu âdeti yasakladı.[528] Ama acaba ayetin nesnel anlamı bu mudur? Tarihselci bakışa göre ne ayetin önü ile arkasının alâkasızlığı sorun teşkil eder ne evlere arkadan girmek gibi basit bir geleneğin Kur'an'da yer alması sorun teşkil eder, ne de "iki kapak arasına konulduğunda çelişik gibi görünen pasajların"[529] Kur'an'da yer alması sorun teşkil eder. Çünkü Kur'an bir metin değil, yazıya geçirilmiş (söz-

526 Özsoy, 1996, 138-139.

527 Bakara, 2/189.

528 El-Kadî, Abdu'l-Fettah, Esbab-ı Nüzul, çev. Salih Akdemir, Fecr yayınevi, Ankara, 1986, 32-34.

529 Özsoy, 1996, 137.

lü) söylemdir[530] ve sözlü söylemin kendi tarihselliğinde sözlü bir hitap olması bu tür sorunları yok etmektedir.

Halbuki bu ayette merkezi konu ne hilâllerdir ne de evlere arkadan ya da önden girmektir ve bu durum Kur'an metni üzerindeki bir incelemeye ilaveten dilbilimsel bir çabayla farkedilmektedir. Mesela Razi'ye göre klasik arapçada evlere önden yada arkadan girme tabiri bir soruna doğru ya da yanlış yaklaşımları ifade etmek için kullanılmaktadır.[531] Buna göre yerilen şey evlere arkadan girmek değil, lüzumsuz ve yersiz soru sormaktır.[532] Böyle olunca ayetin önü ile arkası arasındaki alâkasızlık da ortadan kalkıyor ve nitekim ayetin bu mânâyı ifade ettiği de yine müfessirler tarfından dile getirilmiştir.[533] Kaldı ki inzal döneminde peygambere peygamberlik misyonuyla alâkalı olmayan ve benzeri sorulması abes denilebilecek konularda soru sorulduğunun ve Kur'an'ın bunu kerih gördüğünün, bu sorulara soru soranın istediği açıklamayı yapma yerine, ona kendi sorumluluğunu hatırlatan başka örneklerin olduğu da bilinmektedir.[534] Halbuki tarihe itimat ettiğimizde bırakın bizi yanlış yönlendirip anlamı da yanlış bir tek anlama indirgemesine, İslâmın temel esprisiyle çelişkili bir çok sonuca da götürebilmektedir. Bu konuya, bu ayetle ilgili olarak daha sonra değineceğiz.

Nesnel anlamı nüzûl tarihine, nüzûl sebeplerine ve tarihsel bağlama bağlayan tarihselci görüş, bu yüzden olacak ki Kur'an'ın tarihine ilişkin bu hususlara önem vermekte, bunları öne çıkarmakta ve bunlara abartılı bir rol biçmektedir. Öyle bir tablo res-

530 Özsoy, 1996, 138.

531 Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1996, I, 54.

532 Şimşek, M.Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, Kitap Dünyası, Yer ve tarihsiz, 293.

533 Ebu's-Suûd, İrşadu'l-Akl'i-Selim ila Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerim, Kahire, Tarihsiz, I, 203; et-Tabatabaî, Es-Seyyid Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi's-Sultaniye, Tahran, 1393, II, 57.

534 Bkz. Bakara, 2/177; A'raf, 7/187; İsra, 17/85.

medilmektedir ki sanki Kur'an'ın her ayeti ya özel bir sebebe ya da bağlamsal bir sebebe göre inmiştir.[535] Resmedilen tablodan bu anlaşılmaktadır. Çünkü bağlamıyla birlikte, "Kur'an, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla son sözlü müdahalesinin mümkün formlarından yalnızca birisidir"[536] ifadesi de ister istemez bizi böyle düşünmeye sevketmektedir. Bu ise, neredeyse Allah'ın hiçbir ayetinin tarihten bağımsız olarak kendiliğinden indirilmemiş olduğunu ihsas etmektedir. Hatta Hasan Hanefi'ye göre bütün Kur'an gerçeklikten gelen çağrı nedeniyle inmiştir.[537] Bu tam da istenen sonucu doğuruyor: Kur'an tarihseldir, onun nesnel anlamı da dolayısıyla tarihte, tarihsel bağlamdadır. Bu yüzden İslâm tarihselciliğinin hem nesnel anlamda ısrar etmesi hem de bu anlamın ancak tarihsel bağlamdan çıkarılabileceğini lafzı önemsizleyerek savunması manidar olmaktadır.

Tarih içerisinde ve günümüzde Kur'an'ı anlama faaliyetinin, Kur'an'ın indirildiği şartları ve ortamı vazgeçilmez düzeyde önemsediği bilinmektedir. Ne var ki Kur'an tarihine atfedilen bu önem, bu hususun anlama faaliyeti açısından vazgeçilmezliğini teslim etmesine rağmen, bundan "vahy" vakıasını determine eden bir sonuç da çıkarmamıştır. Kaldı ki nüzûl sebeplerini oluşturan rivayetlerin, Kur'an'ın tamamı düşünüldüğünde sahih kabul edilenleri çok azdır,[538] ve ilaveten bunların bir kısmı "nüzûl ortamına ve insanına ait hadiseleri ihtiva etmez. Sahabe, Tabiîn, Tebei Tabiînin, dönemlerinin olayları karşısında Kur'an'ı anlama çabaları doğrultusunda yaptıkları sebeb-i nüzûl değerlendirmelerini içerir," ve dolayısıyla bunları "düşünülmüş yorum-düşünülmüş tarih" olarak değerlendirmek gerekir.[539] Bu

535 Özsoy, 1997, 80.
536 Özsoy, 1996, 138.
537 Hanefi, 1997, 53.
538 Bkz. El Kadî.
539 Serinsu, Ahmet Nedim, Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul, Şule Yayınları, İstanbul, 1996, 69.

yüzden, Kur'an tarihine ilişkin bu hususun haketmediği mevkiye yükseltilerek abartılması, içinden çıkılmaz yeni sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Kur'an ayetlerinin indirilişini ve bunların anlamını özel ve bağlamsal sebeplere bağlayarak bir determinasyonun kıskacına düşürmek, beraberinde iki temel problemi getirir: 1- Alak sûresinin ilk ayetleri ile bu ayetlerle başlayan vahiy vakıası ve "Ey iman edenler, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de oruç farz kılındı"[540], "Ey iman edenler, öldürme durumunda kısas size farz kılındı."[541] gibi bir çok şey ya bağlam dışı kalacak ya da onlara bir bağlam ihdas edilecektir. Bu durumda başlayan bir süreç olarak niyetlenilmediği halde, giderek ibadetlerin, hatta Hasan Hanefi örneğinde görüldüğü gibi Kur'an'da resmedilen Allah tasavvurunun da "tarihselliği" düşüncesinin ortaya çıkması tehlikesini davet edecektir. 2- Nesnel anlamın tarihsellikte dondurulması, Kur'an'ın yaşanılan çağa gömülmesi tehlikesine karşı, bu sefer inzal edildiği çağa gömülmesi tehlikesini doğuracaktır. O takdirde Modern çağda yaşayan muhataplar olarak bize seslenişi de, modern eğilimlerimizle kurgusallaşan arzu ettiğimiz bir sesle olacaktır. Bu durumda da Kur'an, tarihselci söylemin dillendirdiği arzusunun aksine olarak inzal tarihine hapsedilmiş olur ki, Kur'an'ı geçmiş bir tarihe hapsetmenin bundan daha emin bir yolu bulunamaz.

Kanaatimizce sebeb-i nüzûl rivayetlerinin ayetlerin inişine sebepler bildirmelerine ve bazı ayetlerin bir sebep vesilesiyle ve sebepler bağlamında inmiş olmalarına rağmen, bu ayetlerin temelde söz konusu sebepler "nedeniyle" indirilmedikleri düşünülmelidir. Bu ayetlerin sebepler vesilesiyle indirilmeleri, takdir edilmiş vahyin , söz konusu sebeplerin istihdamıyla tenzili olarak da anlaşılabilir. Nitekim Gazalî'nin, "sebep" kelimesi-

540 Bakara, 2/173.
541 Bakara, 2/178.

nin lugat anlamı ve ıstılahlaşma öncesi kullanımlarına ilişkin analizleri de bu görüşü destekliyor. Çünkü sebebin tanımı, "şeyin kendisi ile değil, kendisi yanında hasıl olduğu şeydir."[542] Sebep, vahyin tenzilinin "nedeni" diye ele alınırsa o zaman ya vahyin başlangıcından sonuna kadarki süreçte sadece bu kadar tarihsel vakıanın meydana geldiği kabul edilmelidir -ki bu kabul edilemez bir şeydir- ya da Allah'ın takdiri gereği sadece bazı vakıaların sebep olarak istihdam edildikleri ve sadece bunların Kur'an'da yer aldıkları düşünülmelidir. Yani gerçekten müslümanları ilgilendirmeleri açısından meydana gelen her olay ya da sorulan her soru vahiyde yankısını bulmuş mudur? Bulmamışsa neden sadece bir kısmının karşılığı Kur'an'da yer almaya layık görülmüştür? O halde ayetin söz konusu olay ya da soru nedeniyle indirildiğini nereden bilebiliriz? Yoksa risaleti boyunca Hz. Peygamber'e sorulan soruların tamamının Kur'an'da yer alan birkaç soruyla sınırlı olduğunu mu söyleyeceğiz? Bu sorular çoğaltılabilir ama gerçek şu ki, D. Hume'un temellendirdiği gibi olayların determinasyona bağlılığına dair hiçbir bilgimiz yoktur; aksine alışkanlıklarımız vardır. Birinci bölümde geçtiği gibi D. Hume'a göre neden-etki bağlılığına dayanan determinizm bir doğabilim yöntemidir. Halbuki neden-etki arasındaki ilişkinin tabiatını nesnel olarak bilebilme imkânına sahip değiliz; ne var ki olaylar ardarda geldiklerinden ve bunlar çok kere görüldüklerinden insanda alışkanlık meydana getirmektedir. Bu alışkanlık nedeniyle *a* ve *b* arasındaki ilgiyi zorunlu bir ilgi sanmaktayız. Bu da nedensellik konusunda yanılgıyla malûliyetimiz anlamına geliyor.[543] Oysa Allah'ın her an her şeyi yeniden yarattığına dair Kur'anî bilgi nedensellik düşüncesine hiç imkân tanımaz.[544] Kaldı ki mesela Allah sineği de örnek olarak istih-

542 el-Gazalî, 13137.
543 Bkz. Gökberk, 1996, 348.
544 Rahman, 55/29.

dam etmek suretiyle ayet indirmiştir;[545] fakat bu, sineğin varlığının ayetin indirilişine sebep olduğu anlamına gelmez. Aslında şu ayet açıklayıcıdır:

"Ey iman edenler, açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyecek olan şeyleri sormayın. Eğer Kur'an'ın tenzil edildiği esnada onları sorarsanız size açıklanır. (Açıklanmadığına göre) Allah onları affetmiştir. (O halde soru sorup başınıza iş çıkarmayın) Allah çok bağışlayıcıdır, aceleci değildir."[546]

Bu ayette şu hususlar belirgindir: Kur'an'ın günlük yaşamın hadisatından bağımsız olarak vahiy anları vardır ve Allah'ın takdirindeki bu anlarda Allah'ın takdir ettiği şeyler vahyediliyor. Vahiy soruya o kadar da açık değildir; ama eğer sorulan bazı sorular ayetlerin vahyedilmesi esnasında sorulacak olursa bunlara cevap verilebilir, fakat muhatapların hayrına olmayacağından bunlara cevap verilmeyecek. İlaveten muhataplar soru sormamaları gerektiği hususunda uyarılmaktadırlar; zira vahiy anına müdahil olmamaları gerekir.

Vahiy-tarih ve vahiy-sebepler irtibatına dair mülahaza daha da sürdürülebilir, derinleştirilebilir. Ancak bu kadarından sonra rahatlıkla şu söylenebilir: Metafizik alana giren vahiy-tarih ilişkisindeki Allah'ın niyeti gibi vahiy-sebepler irtibatındaki ilahî niyet de nesnel-bilimsel bilgi ve saptamaların alanı olamaz, determinasyonla açıklanamaz. Çünkü en azından bunların bir tarafında Allah vardır ve burada Allah'ın ilmi ve takdiri söz konusudur. Hasan Hanefi'nin de işaret ettiği gibi Allah, Allah'ın niyeti ve takdiri gibi şeyler bilimin nesneleri olamazlar.[547] Şu halde, bu alana dair nesnel iddialar üzerine inşa edilecek bir bilim ya da tarihsellik ve benzeri görüşler temelsiz kalmazlar mı?

Kuşkusuz agnostisizmin aşırılığı ile varoluşsal imkânları-

545 Bakara, 2/26.
546 Maide, 5/101.
547 Bkz. Bu çalışmanın İkinci Bölümü Hasan Hanefi kısmı.

mızı hesaba katmamız arasındaki farkı karıştırmamak gerekir. Varoluşsal imkânlarımız metafizik alanda bilgi imkânı sunabilir, ama orada nesnellikler tesis etme imkânı da bilimsel bilgi yapma imkânı da sunmaz. Vurgulamaya çalıştığımız nokta burasıdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur'an'a dair tekdüze bir yaklaşım Kur'an'ı anlama açısından içinden çıkılmaz sorunlar ortaya çıkarır. Çünkü Kur'an ne bir hukuk metni, ne bir edebî metin, ne de mesela bir ritüeller kitabı olarak ele alınabilir. Kur'an'a bakıldığında, onun çok yönlü bir anlatımı esas aldığı görülmektedir. Betimlemeler, kıssalar, meseller yanında onda emirler ve nehiyler vardır; öğütler vardır. Bazı yerde düz anlatımı kullanır, bazı yerde mecâzî anlatım tarzını seçer. Hem muhkem konuşur hem de müteşabih. Hem metafizik alana dair bilgi verir hem de insan tabiatını anlatan örnekler sunar ilh. Anlattığı bazı şeylerin "nesne"si bilinmektedir, bazı şeylerin nesnesi ise mütaşabihtir. Dolayısıyla bu yönlerin tamamı tek bir formülle, mesela tarihsel bağlam formülüyle bilinmeye indirgenemez.

Kuşkusuz Kur'an'ın nesnel anlamlarının aranacağı ve anlaşılacağı bir tarafı olmalıdır ve kanaatimizce vardır. Çünkü bazı pasajlardaki anlatımların nesneleri ortadadır ve bilinmektedir, ya da mesajı getiren peygamber göstermiştir ve bunlar, yaşamanın, uygulamanın konusu olmuştur. Kur'an'daki ahkâm, ibadetler, öğütler ve kıssa anlatımları gibi anlatımlar böyledir. Muhtemel kapalılıklar tarihsel ve dilbilimsel çalışmayla aydınlatılabilmektedir. Müteşabihat dışında Kur'an'ın "ne dediği" genel olarak bilinmektedir ve bu alanda nesnellikler tesis edilmiştir, edilebilir, en azından edilebileceği kabul edilmelidir. En azından bu alana dair bir "nesnel anlama" iddiası her zaman bir meşrûiyet hakkına sahiptir.

Ne var ki asıl problem burada değildir. Asıl problem bunlara atfedilen anlamdadır, bunlarla Allah'ın insana ne demek istediği konusundadır. Zaten literal anlam, üzerinde tarihselliğin inşa

edilebileceği bir vasat olmaktan uzaktır ve bu yüzden olmalı ki nesnel anlam, "mütekellimin kastetmiş olacağı özgün anlam"[548] olarak tespit edilmiştir. Halbuki Hasan Hanefi "gerçek anlam, klasik yorumda iyi bilinen harfî (literal) anlama denk düşer"[549] diyerek bize göre doğruyu teslim etmiş bulunmaktadır; çünkü literal anlamda nesnellik metnin elindedir, halbuki mütekellimin kastında nesnellik metnin elinden insanın eline geçmiş olur. Yani insanî yoruma nesnellik atfedilmiş olur. Nesnel anlamın literal anlam olmadığına dair en azından elimizde hiç bir somut veri yoktur. Literal anlamı aşan bir "mütekellimin kastı" yorumu ister istemez metni insanla Allah'ın arasından kaldırıp, yorumcuyu Allah'ın "zihni"ne yönlendirmez mi? Bununla şunu demek istiyoruz: Allah'ın ne dediğini bildikten sonra zaten ister istemez bununla ne demek istediğini de merak ediyoruz. Ancak ne demek istediğine dair yorumumuz ne dediğini aşar, ondan farklılaşır ve onunla tearuz arzederse buna rağmen bu yoruma nesnellik atfetmek, meşrûiyet sorunlu olur. Böyle bir sorunu gidermenin, bütün dilsel hususları ve tarihsel bağlamı da hesaba katan zahirî-lafzî (literal) anlamdan başka yolu var mı? Yine bu anlamın (yorumun), mesela icmâ ile denetlenmesi gerekmez mi?

Kuşkusuz Allah'ın kıssalarla, mesellerle, mecazlarla, öğütlerle, müteşabihatla, ahkâmla, ibadetlerle, emir ve nehiylerle ve belirlediği prensiplerle insana ne demek istediği önemlidir ve bu mânâ aranmalıdır. Allah'ın bize bildirdiği illetler ve hikmetler de bu konuda yol göstericidir. Ne var ki neticede bu alan yorumun konusudur, sonsuz anlamların sahasıdır. Zihnin ve insanın hayal gücünün sonsuz olanaklarına denk düşer. Bu sonsuz anlama imkânlarıyla elde edilecek sonsuz anlamlar ne var ki meşrûiyet aramak zorundadır. Bu da en azından, zahirî-lafzî anlamla ve bildirilmiş illet ve hikmetlerle tearuz halinde olma-

548 Özsoy, 1996, 139.
549 Hanefi, 1997, 51.

masıdır. Konuyla alâkalı olması açısından Hanefî'nin şu sözlerini aktarmak açılayıcı olacaktır. O şöyle demektedir:

"Gramatik anlamları ve tarihsel şartları bildikten sonra, anlamlar, diğer durumları üretmek için sebep-durumların veya tarihsel durumların ötesinde genelleşmek zorundadır. Anlamın genişlemesi vahyi her zaman yeni, taze ve modern hale getirir... peygamberlerin, krallar, hükümdarlar ve hahamları lânetleyişleri, salt (ilk ve son) tarihsel durumlar değildir; bilakis, halihazır her benzer durumda evrensel bir anlama sahiptir. Bu, *tefsir*'den sonra *şerh*'in rolüdür. Kutsal metnin şerhi esoterik/batınî farklılıkların içine düşmeksizin en uç noktalarına kadar genelleme yapmayı gerektirir; zira bu genellemeler, hâlen gramatik kurallar tarafından denetlenmektedir."[550]

Kabul edilmeli ki Kur'an'ın ilahîliğine inanan herkes ona nesnel bir anlam atfeder. Hiç kimse ona öznel bir anlam atfetmez. Allah'ın sözünün nesnelliği-öznelliğinin tartışma konusu yapılması bile yersizdir. Ama burada söz konusu olan, Kur'an'daki derûnî anlamın Allah'a göreliği değil insana göreliğidir ve bu yüzden anlamdan söz edildiği andan itibaren insanî bir etkinlikten söz ediliyor demektir. Bu bakımdan Kur'an'ın derûni anlamı ya da Allah'ın niyetindeki anlam ise insana göreliği, dolayısıyla ona anlattığı şey itibariyle, onun anladığı kadardır. Bu, hakikatla ilişkimize dair bir konudur ve biz hakikatı aramakla müptelâ ve mükellef kılınmışız. Ama hakikat sadece aramakla bulunmaz. O kendi durumumuzla alâkalı olarak bizim kendimizi ona açtığımız kadar kendisini bize açar. Hakikat arayışındaki her insanın kuşkusuz bir nasibi vardır, ama bu nasip, payına düşen ya da onun hakettiği kadar olur. Allah'ın kelamındaki hakikatin, ona teslim olduğumuz, ona kalbimizi, kulağımızı açtığımız kadar bize açılacağına, ileride üzerinde duraca-

550 Hanefi, 1997, 53.

ğımız gibi bizzat Kur'an işaret ediyor.[551] O yüzden bize verilmiş payın Allah'ın hazinesinin tamamı olduğunu iddia edersek vehmetmiş oluruz. En azından şunu söyleyebiliriz. Bu, bilişsel bilginin söz konusu olabileceği bir alan değildir; belki estetik anlamanın alanıdır. Bu yüzden Allah'ın ne dediğini ve açıklanmış illet ve hikmetleri nesnel anlamanın konusu yapmak gerekirken, bunun yerine Allah'ın niyeti gibi ele avuca gelmez bir şeyi nesnel anlamanın konusu yapmak ve orada nesnellikler tesis ederek bunun üzerine farklı-nesnel bir Kur'an anlayışı yerleştirmek, bir tarihsellik tutkusundan başka neyle izah edilebilir? Biz karşıt görüşlerimize Kur'an'dan aynı ayetleri delil olarak gösterebiliyorken ve tarih içerisinde bunun sayısız örnekleri varken hangi nesnel anlam ve anlamadan söz edebiliriz?

Esasen tarihseldir diye değerlendirilen bir metne dayanarak, onun kullanmış olduğu bazı argümanları kullanarak o metnin içeriğinin tarihselliğini temellendirmek ve ondan nesnel bir çıkarımda bulunmak, yani tarihsel olandan nesnel olanı çıkarmak, ve nesnelliği tarihsel olanla temellendirmek mümkün olmaz; giderilemez bir çelişkinin ifadesi olur. Böyle bir tez ancak metnin dışında kurulan bir mantıkla oluşur. Ne var ki bu mantık neticede bir mantıktır ve her zaman mantıkla kurulan bir tez, karşıt mantıkî tezlere de kendisi oranında meşrûiyet kazandırmış olur. Ayrıca meşrûiyetin mantığa dayandırılması, farklı mantıkları ve bunlara dayanan tezleri de meşrûlaştırır. Bu durum dahi meşrûiyetini mantıktan alan bir teorinin nesnelliğini kuşkulu kılar.

İmdi, Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarına ilişkin bu irdelemeden sonra tekrar başa dönebilir, tarihsellik kavramıyla kastedilen şeyin ne olması gerektiğini ifade edebilir ve bu çalışmada tarihsellik kavramının hangi anlamda istihdam edildiğini tavzih edebiliriz. Kanaatimizce doğru olan, istihdam edilen her-

551 Bakara, 2/171; Enfal, 8/29.

hangi bir kavramı, bu kavramın ait olduğu kültür evreninde ifade ettiği ve çağrıştırdığı anlamda kullanmaktır. Bu yüzden Batı kültür evrenine aidiyeti şüphe götürmeyen tarihsellik kavramını, Batı düşünce tarihi içerisinde bir evrilme süreci sonunda kazanmış olduğu anlamda anlamak ve kullanmak gerekir. I. bölümde tarihsel serüven ve arkaplanıyla birlikte serimlemeye çalıştığımız gibi, Batı düşüncesinde tarihsellik, insana aidiyeti ifade etmektedir. Buna göre bir şeyin tarihsel olması, 1- İnsan zihninin ürünü bir şey, 2- Tarihin ürünü, bir şey olmasını ifade eder. Aslında bu iki şey de aynı şeyi ifade etmektedir. Çünkü Batı tarih düşüncesinde 18. yüzyılın başlarından, özellikle de 19. yüzyıldan itibaren insan zihni tarihin ürünü, tarih de insan zihninin ürünü olarak görülmektedir. Tarih de sürekli değişip dönüşen bir şey olduğundan, buna bağlı olarak zihin de değişip dönüşür ve bu yüzden Dilthey'ın zihnin çözümlemesine dayanan "Görecèli Hakikat" formülüyle ifade ettiği gibi, insan zihninin ürünü her şey görecedir. Zihnin kendisi tarihe bağlı olarak değiştiğinden zihnin ürünü olan, zamandışı, tarihüstü a priorilerden, mutlak ezelî-ebedî hakikatlerden söz etmek abes olur.[552] Bu bakımdan şeyleri tarihsellikleri itibariyle ele almanın ismi olan tarihselcilik, evrensel iddialar ileri süren felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin zihne ilişkin bu çözümlemeyle geçersizliklerinin ifadesidir.[553]

Batıda tarihsellik düşüncesi, bu anlamıyla dinin kendi düşüncesinde "afyon"la ifade edildiği Marx gibi din karşıtları yanında Schleiermacher, Dilthey ve Bultman gibi ilahiyâtçılarca da benimsenmiş, işlenmiş, geliştirilmiş ve istihdam edilmiştir. Tarihsellik düşüncesi bu iki kesimin de tabir yerinde ise işine gelmiştir; çünkü din karşıtları tarihselleştirmek suretiyle dini tarihin dışına gönderirlerken, ilahiyâtçılar Kutsal Metin'e tarihsellik

552 Bkz. Özlem, 1999, 73-75.
553 Bkz. Rothacker, 49.

atfederek, bununla metindeki akıl-bilim dışı şeyleri makul bir izaha kavuşturuyorlardı. Bununla şu noktanın altını çizmek istiyoruz: Batı'da, yukarıda arzedilen anlamıyla genel kabul görmüş tarihselliğin, ihtiva ettiği anlam yerine daha çok istihdam alanı ve biçimi farklılıklar arzetmektedir. İşte bu yüzden biz de bu çalışma boyunca tarihsellik kavramını arzedilen bu anlamıyla anlıyor ve bu anlamıyla kullanıyoruz. Ama eğer bu kavram Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında başka bir anlamda istihdam edilecekse, o zaman istihdam edilen bu anlamın açığa kavuşturulması, farklılıklarının vurgulanması gerekir. Aksi takdirde hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın ihtiva ettiği anlam, orijinal anlamın anlattığı şeyi anlatmış olur.

Tarihsellik kavramını Batı düşüncesindeki bu içeriğiyle Kur'an'ın tarihselliği tartışmasına uyarladığımızda, bununla, Kur'an'ın içeriğinin bu mânâda tarihsel olup olmadığını tartışıyoruz. Çalışmamızın II. bölümünde izlendiği ve III. Bölümü boyunca izleneceği gibi Kur'an'ın tarihselliğini olumsuzlarken bununla; 1- Kur'an'ın içeriğindeki bilgilerin günün Araplarının bilgi düzeyi ile irtibatlı olarak zannî ya da yanlış bilgiler olabileceğini, 2- Kur'an'ın ahkâm ve önerilerinin, Kur'an'ın inzal edildiği çağdaki âdet ve temayüllere dayandığını, dolayısıyla tarihsel olduklarını ve yeni tarihselliklerde değişebileceklerini, hatta değişmeleri gerektiğini içeren iddiayı olumsuzlamış oluyoruz. Bu olumsuzlama ile, tarihsel arkaplan ve şeraitin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünü, sebep ve hadiselerin, dilsel form ve özelliklerin ve mesaj aktarılırken seçilen örneklerin de tarihsel oluklarını olumsuzlamıyoruz. Kur'an'ın tarihselliği tartışmasında tarihsellik kavramını bu anlamıyla istihdam etmemiz, biraz önce anlattığımız gibi tarihselliğin ait olduğu düşünce dünyasındaki anlamını esas almamıza ve Kur'an'ın tarihselliği tartışmalarında biraz önce değinilen iki noktada somutlaşmasına dayanmaktadır. Nitekim Kur'an'a tarihselci yaklaşımları söz konusu ederken Kur'an'ın tarihselliği ile bu iki noktanın tartışıldığını ve bu tartışmanın Kur'an

ahkâmının değişmesi talebiyle somut bir öneriye dönüşüp son bulduğunu görmüştük.

2- Kur'an-Tarihsellik İrtibatı

Şimdiye kadar tarihselci yaklaşımın, Kur'an'ın literal (lafzî) yanının tarihsel olduğunu savunurken, bu tezinin meşrûiyetini daha çok spekülatif akıl yürütmeyle temellendirdiğini göstermeye çalıştık. Çünkü, ancak insanın bilme imkânlarını aşan ilahî bir bakış açısından görülebilecek-bilinebilecek bir alanla (kısacası metafizik alanla) ilgili olarak zaten nesnel bilim yapma imkânı yoktur. Bu yüzden böylesi bir alan hakkında spekülatif olmaktan başka bir yolla konuşulamayacağını göstermeye çalıştık. Bu, Kur'an vahyinin, bizim tarihe bugünden baktığımız bir açıdan, belli bir tarih vasatında insanın gündemine girmiş olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Aksine, tarihle ilgili bugünkü algımızı veri olarak aldığımızda, vahyin sonuçta belli bir tarihsel ânda insanın gündemine girmiş olduğunu tespit edebiliyoruz. Vahyin gerçekleşme ortamında yaşayan insanların belli bir tarihsel konumları, heyecanları ve duruşları vardır. Ortaya çıkan vahyin metinsel muhtevası üzerindeki her çeşit inceleme, onun tarihsel değil, aksine bütün insanlara hitap eden bir iddiaya sahip olduğunu gösteriyor. Metnin bu gerçeğine karşılık tarihselci bir iddia, zımnen ya bu metnin kendinin farkında olmadığını söylemek zorunda kalır veya aynı metnin insanlığın tarihsel algılarına seslenirken bir çeşit çaresizlikle malul olduğunu söylemeye gelir. Açıkçası böyle bir şey de, Kur'an'ın muciz değil aciz bir metin olduğunu akla getirir. Kuşkusuz bütün bunlar, bir kaziye (aksiyom) olarak Kur'anın Allah'ın vahyi olduğunun kabul edilmesi halinde geçerli olacak akıl yürütmelerdir. Yani ilahiyatın (veya daha doğru bir deyimle, İslâmî imanın) temel öncüllerinin kabul edilmediği bir vasatta, bu akıl yürütmelerin fazla bir geçerliliğinin olmadığını kabul ediyoruz. O taktirde bize seslenen böyle bir metnin evrensellik iddiası, sadece o metnin kendi iç anlam örgüsünün bir parçası olarak alınır, bizi

fazla ilgilendirmez. Oysa Kur'an'ı Allah'ın bir vahyi olarak kabul ettiğimizde, o metinde geçen iddiaların aksini söyleyebilmemiz için, Allah'la eş bir bilgiyle sahip olmamız gerekir.

Nitekim, nesnel bir mesafe iddiasıyla (iddia diyoruz, çünkü aslında daha önce de gördüğümüz gibi, nesnel mesafe, konuyla ilgi kurulduğu andan itibaren yok olan bir şeydir, dolayısıyla mümkün değildir) oluşturulan bu tezin rasyonel/spekülatif bir kurgu olarak Kur'an ayetlerinin iç dünyasının atmosferini yansıtmadığı izlenmektedir. Bu tez, Kur'an metnine Kur'an'ın talep ettiği bir vasatta muhatap olmadığı gibi, "dinlemeyi" esas alan bir tutumla Kur'an'dan yola çıkılarak oluşturulmuş olmanın izlerini de taşımaz. Oysa Kur'an'a bir mümin gibi yaklaşmanın yine Kur'an tarafından tarif ve talep edilen şekilleri ve şartları vardır. Kuşkusuz Kur'an'ı okumakta insanların türlü amaçları olabilir. Ancak ona inanmış birinin okumasında bu şartların yerine getirilmesinin onun anlaşılma biçimini radikal anlamda belirleyeceğini de takdir etmek gerekiyor. Kur'an'ın hitap biçimi, sürekli olarak muhataplarını dinlemeye dayalı bir "diyalog", kurulan bir arkadaşlık, beraberce yapılan bir yolculuk ve yakalanan sıcak bir atmosferin daha güvenilir olanaklarına davet eder. Kur'an'ın bu yönde kendi okunma biçimlerini bile önceden tayin eden ve bu okuma biçiminin dinleyicileri ve okuyucuları üzerinde yapacağı etkiye büyük önem atfeden vurguları varken, onu pasif bir metin gibi göremeyiz.

Bununla birlikte, İslâmî modernizmin, tezindeki bütün iddialılığa rağmen Kur'an'ın bu özelliklerini yeterince takdir etmediği ve özellikle tarihsellik iddiasında Kur'an'dan yola çıkmadığı, Kur'an'a dışarıdan edinilen kanaatlerle yaklaştığı açıktır. Bu tezini Kur'an'dan yola çıkarak oluşturmadığı gibi, bu konuda Kur'an ayetlerinin ne dediği konusuna yeterli bir önem verdiği de söylenemez. Bu meyanda atıfta bulunduğu ayetlere gelince, onlar yine Kur'an'a dışsal olarak önceden kurulan bir teorinin ampirik ihiyaçlarını karşılamak üzere yapılan özel okumaların süzgecinden geçmektedir.

Kur'an'dan yola çıkarak onun tarihselliği sonucuna varılabilir mi? Ya da Kur'an ayetlerinden böyle bir mânâ çıkarılabilir mi? Kanaatimizce dürüst bir tutum, bu soruyu sormayı gerekli kılar ve işe bu sorunun cevabını aramakla başlar. Doğru bir hermenötik anlayış, ilk önce anlama öncesi hazırlıkları yapmayı gerekli görür ve tarihsel bağlam yanında anlaşılmak istenen metin dilbilimsel olarak da incelenir; anlamaya engel olabilecek şeyler ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bu ön çalışma anlamayı gerçekleştirecek şey değildir, ama bu yapılmadan da anlama "yol"una girilmiş olmaz. Bundan sonra ise "anlama" yerine bitmez tükenmez anlama kıpırtıları ve hep bir anlamayı tamamlayan anlamlara ulaşma süreci işler ve bu, öznel bir tecrübe olarak işler.

Kur'an ayetleri ve bu ayetlerdeki ifadeler arasında bir gezinme, Kur'an'ın hep evrensel bir pozisyondan konuştuğu düşüncesini ortaya çıkarıyor. Kuşkusuz onun ifadeleri evrensel bir formda değildir; ama o, bir tarihe konuşurken ve o tarihte cereyan etmekte olan sorunlara cevap verirken dahi evrensel öğeleri ihmal etmiyor, evrensel pozisyonunu sürdürüyor. Bütün ifadelerinde insana sürekli varoluşsal pozisyonunu hatırlattığı ve evrensel hakikat ile söz konusu somut olayın irtibatını kurduğu belirgindir. Şu ayetlerde olduğu gibi:

"Gerçek şu ki, Allah katında ayların sayısı, gökleri ve yeri yarattığı günden beri Allah'ın kitabında onikidir. İşte dosdoğru din budur."

"(Haram ayları) Ertelemek ancak küfürde ileri gitmektir. Bununla kâfirler şaşırtılıp saptırılır. Allah'ın haram kıldığının sayısını çiğnemek ve O'nun haram kıldığını helâl kılmak için (haram ayını) bir yıl helâl, bir yıl haram sayarlar. (Böylece) onların kötü amelleri kendilerine güzel gösterilmiştir. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez."[554]

554 Tevbe, 9/36, 37.

Tarihsel bir olaya müdahale eden bu ayetlerin tarihsel olanla evrensel olan arasında kurduğu ilişki biçimi ilginçtir. Yanısıra âlem yaratılırken kendisine göre kurulduğu yasa ile din ve helâl-haram arasındaki ilişki de çarpıcıdır. Şu açıktır ki; tarihsel bir olay, evrensel yasaya göre cevabını bulmuştur; ilâhî yasa tarihsel değildir ve sürekli değişmekte olan tarihin üzerinde durur.

Kur'an'ın ifadelerinde Allah'a itaat bakımından doğal alan-beşerî alan ayırımına rastlanmaz. Aksine beşerî ya da doğal, bütün varlık ilâhî temel yasaya göre varlık kazanmış ve hepsi de Allah'a itaat ve ibadetle mükellef kılınmış olarak resmedilir. Aynı şekilde doğal yasa ile beşere yönelik yasa olan din arasında da bir ayırıma rastlanmaz. Bütün yasa tektir ve her varlık bu yasaya tâbidir; kendisine irade bahşedilerek sınanan insanın da bu yasaya uyması istenir. Tek-temel yasa üzerinde tevhide davet edilir. Bu yüzden, Kur'an da ayetlerden oluşur ve kendi ayetleri gibi doğa âlemindeki ayetlere de sık sık vurgu yaparak, insanı uyarır, bunlar üzerinde düşünmeye davet eder.

"Ayet", Kur'an'ın temel kavramlarından biridir. Doğadaki ya da Kur'an'daki bütün ayetler, Allah'a götüren işaretlerdir; aynı zamanda ayetler, ilâhî hakikati ifade ederler. Nitekim Kur'an'da bu kavram, Allah'a götüren işaretler anlamında kullanıldığı gibi, aynı şekilde Allah'ın insan için belirlediği sınırlar; helâl ve haramlar, emir ve yasaklar için de kullanılmıştır. Allah'ın insanlara yönelik bütün "beyanları" ayet kavramıyla ifade edildiği için, Kıssalar da Allah'ın ayetleridir.

Allah'a götüren işaretler anlamıyla ayet, Kur'an'da çok yerde kullanılmıştır. Örnek vermek gerekirse, bir yerde, yeryüzünün çorak olması, sonra Allah tarafından indirilen su ile harekete geçip kabarması ve canlanması, Allah'ın ayetlerindendir.[555] Bir başka yerde, Allah'ın insanı yaratması, kaynaşma-

555 Fussilet, 41/39.

ları için kendilerinden eşler yaratıp aralarında sevgi ve merhamet peydah etmesi, gökleri ve yeri yaratması, insanların dillerinin ve renklerinin değişik olması, gece uyumaları ve gündüzün Allah'ın lütfundan rızık aramaları, Allah'ın ayetleri olarak gösterilmiştir. Yine O'nun ayetlerindendir ki, Allah insana korku ve ümit vermek üzere şimşeği gösteriyor, gök ve yer O'nun buyruğu ile duruyorlar.[556] Kıssa anlatımlarının ayet olarak değerlendirilmesine örnek vermek gerekirse, Allah, Hz. Musa sonrası ve Hz. Dâvûd dönemi olaylarından bir kısmını kıssa ettikten sonra şöyle buyurmaktadır:

"İşte bunlar, Allah'ın ayetleridir; onları sana hak olarak anlatıyoruz. Sen de gönderilen elçilerdensin."[557]

Bu alanlar dışında ayet kavramı, Kur'an'ın belirlemiş olduğu diğer bütün alanlardaki ölçü ve sınırlar için de kullanılmıştır. Ayet kavramı, itikad, ibadet, tavsiye edilen şeyler ve insanın idrakini uyaran şeyler için kullanıldığı gibi, helâller-haramlar,[558] şahitlik,[559] ceza hukuku,[560] ve ticaret hukukuna[561] ilişkin hükümler için de kullanılmıştır; bu alanlardaki bütün ölçüler, Kur'an'da Allah'ın ayetleridir. Ayet kavramının hemen hemen bu alanlardaki bütün hüküm ve açıklamalar için kullanılmış olduğu Bakara Sûresinin 153-286. ayetlerini içeren bölümü, bu kavramın anlam alanını örneklemek açısından ilginçtir. Yüce Allah, buradaki açıklamaların tamamı için şöyle buyurmaktadır:

"İşte Allah, akletmeniz için ayetlerini size böyle açıklar.[562]

Sadece Bakara Sûresinin söz konusu bu bölümü üzerinde

556 Rûm, 30/20-25.
557 Bakara, 2/252.
558 Bakara, 2/172-173.
559 Bakara, 2/181-182.
560 Bakara, 2/178-179.
561 Bakara, 2/275.
562 Bakara, 2/242.

yapılacak bir tefekkür, Allah'ın hiç bir açıklamasının diğerinden önemsiz olmadığını, çünkü bunların tamamının Allah'ın ayetleri olduğu fikrini ortaya çıkarmaktadır. Allah'ın beyan ve hükümleriyle birlikte harikulade şeyleri ifade eden mucizeleri de ayet olarak isimlendirmesi ise çarpıcıdır.[563] Çünkü, Allah'ın bütün ayetleri harikulade şeylerdir ve zaten bütün insanlar ve cinler bir araya toplanıp birbirlerine destek olsalar dahi Kur'an'ın bir benzerini meydana getiremezler.[564]

Tarihselci Kur'an söyleminin gözden kaçırdığı çok önemli bir husus var: Kur'an, hükümlerdeki amaçlara vurgu yaptığı kadar, hatta ondan daha çok hükmün kendisine de vurgu yapar. Meselâ kısas, cinayet suçunun cezalandırılması içindir ama aynı zamanda kısas, diğer bütün ayetler gibi Allah'ın ayetidir ve kısas hükmünün bizzat kendisine vurgu yapılarak, bu hükümde insanlar için hayat olduğu bildirilmiştir.[565] Kısas gibi tarihseldir diye değerlendirilen bir öneriye evrensel bir değerin atfedilmiş olması, ona tarihsel bir değer atfetmeyi zorlaştırmaktadır.

Kur'an'ın somut olaylara ilişkin önerilerinde dahi evrensel bir öğeyi ihmal etmediği ve sadece Peygamber devri müslüman Araplarının dertlerine çare olsun diye hükümlerini koymadığı açıktır. Çünkü O, "varlık"ın kendisine göre var olduğu temel yasa olan "Levh-i Mahfuz"dan konuşmaktadır:

"Hiç tartışmasız bu, Kur'an-ı Kerim'dir. Saklanmış-korunmuş bir kitapta yazılıdır."[566]

"Hayır, O, şerefli-üstün olan bir Kur'an'dır. Levh-i Mahfuz'dadır."[567]

Temel yasadan konuşan Kur'an, sadece bir tarihe değil,

563 Al-i İmran, 3/49-50.
564 İsrâ, 17/88.
565 Bakara, 2/178-179.
566 Vakıa, 56/77-78.
567 Burûc, 85/21-22.

bütün tarihlere, bir âleme değil bütün âlemlere hitap eder. O, âlemler için bir "öğüt"tür[568] ve Peygamber de âlemlere bir rahmet[569] olarak gönderilmiştir. Kur'an açıkça belirli bir tarihe değil, âlemlere hitap ettiğini beyan eder:

"Kuşkusuz O, âlemler için yalnızca bir zikirdir. Sizden dosdoğru bir yön tutturmak isteyenler için de."[570]

Bu yüzden Kur'an, hükümlerini evrensel bir tonda vazeder ve bu meyanda Hz. Peygamber vasıtasıyla gelen hükümlerin -özel durumlar hariç- geçmiş peygamberlere de vahyedildiğini bildirir. Tarihin değişmesi, ilâhî yasanın değişmesini gerektirmemiştir. Meselâ "Kısas" cezasının, Hz. Musa'ya da vahyedildiğini görmekteyiz.[571] Aynı şekilde kısasın cahiliye döneminde de câri olduğu görülmektedir[572] ve muhtemelen bu, Hz. İbrahim zamanından gelen dinî bir gelenektir. Kur'an'ın getirdiği bir şeyin geçmişte de vahyedilmiş olması sadece "ahkâm"la sınırlı değildir; diğer alanlarda da câridir. Bu durumu en iyi bildiren ayetlerden biri oruçla ilgili olanıdır:

"Ey iman edenler, oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye, size de farz kılındı."[573]

Meselâ Kur'an'ın hırsızlığın cezası olarak belirlediği el kesme cezasının,[574] Hz. İbrahim'in şeriatinden kaldığı bildirilmekte[575] ve bu yüzden bu cezanın, cahiliye döneminde de câri bir gelenek olarak uygulandığı kaydedilmektedir.[576] Kur'an'ın şu

568 En'âm, 6/90.
569 Enbiyâ, 21/107.
570 Tekvir, 81/27-28.
571 Mâide, 5/45.
572 Bkz. Ateş, 438-441.
573 Bakara, 2/183.
574 Mâide, 5/38.
575 Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hânifler"" A.Ü.İ.F.D., XI, Ankara, 1963, 91.
576 Ateş, 446.

ayetleri, Allah'ın ayetlerinin sadece bir tarihe hitap etmediğini açıkça belirtir:

"Sana söylenen şeyler, senden önceki peygamberlere söylenenden başkası değildir. Şüphesiz Senin Rabbin, elbette hem mağfiret sahibidir, hem de acı bir azab sahibidir."[577]

Hz. Peygamber'e vahyedilen şeylerin önceki peygamberlere de vahyedildiğinin -bazı bozulmalar olmuşsa da- örnekleri, tarih rivayetlerinde tatminkar boyuttadır.[578]

Kur'an açıkça Hz. Peygamber'e vahyedilen şeylerin daha önceki peygamberlere de vahyedildiğini bildirdiği halde, sanki Kur'an böyle bir şey söylememiş gibi, önceki vahiylerden insanlar arasında yaşayan dinî geleneklerin bir kısmının Kur'an tarafından onaylanmasından yola çıkarak hükümlerin tarihselliğine bir yol aramaya kalkışmak, Kur'an hakkında ki önsel bir karara Kur'an'dan delil bulma çabasından başka bir şey olmasa gerek. Halbuki yaşayan bu gelenekler, geçmiş peygamberlerin vahiylerinden kalan izler olarak ele alınmalıdır.

Kur'an'ın İslâm modernizminin kastettiği anlamıyla tarihsel olduğuna kanıt olarak gösterilen bazı ayetlere ise, kanaatimizce yanlış anlamlar yüklenmektedir. Bu söz konusu ayetlerden bazıları tamamen tarihsel hadiseleri konu edinmektedir. Meselâ Kureyş ve Leheb Sûrelerinde geçen ayetler bu kâbildendir. Bu ayetlerin tarihsel hadiselerden söz ettiği açıktır. Kureyş Sûresinde Allah, Kureyş'e bahşettiği ve Kur'an'ın muhatabı durumundaki insanların da bildiği bazı nimetleri hatırlatarak, Allah'a kulluk etmelerini istemektedir. Ama eğer dikkat edilecek olursa, Kur'an'da aynı amaca yönelik olduğu anlaşılan bir çok Kur'an ayeti daha bulunmaktadır ki, bu ayetlerin tarihsel oldukları ileri sürülemez. Sözgelimi, örnek olarak verilecek olan şu ayet, tamamen

577 Fussilet, 41/43.
578 Bkz. Ateş.

başka bir şeyden söz ettiği halde, aslında Kureyş Sûresindeki ayetlerle aynı şeyi söylemektedir:

"O, sizin için yeryüzünü bir döşek, gökyüzünü bir bina kıldı. Ve gökten yağmur indirerek bununla sizin için (çeşitli) ürünlerden rızık çıkardı. Öyleyse bile bile Allah'a ortaklar koşmayın."[579]

Leheb Sûresinde ise Ebû Leheb ve eşi birer figür olarak alınırlar ve bir "mesel" kâbilinden kendilerinden sözedilir. Bu ayetlerle müşriklerle çatışma içinde olan müslümanlara moral aşılanmış ve müşrikler aşağılanarak cehennemle tehdit edilmiş olabilir ama, bu ayetlerin anlattığı şey ile meselâ Firavun'dan ve onun akibetinden söz eden ayetlerin anlattığı şey aynıdır. Bakara Sûresinde, "Sonra bunların ardından Musa'yı ayetlerimizle Firavun'a ve önde gelen çevresine gönderdik; onlar ona haksızlık ettiler. İşte bozgunculuk çıkaranların nasıl bir sona uğradıklarına bir bak"[580] denilerek devamı ayetlerde Firavun'un azgınlıkları ve akibeti anlatılmaktadır. Ebû Leheb'den söz eden ayetlerle Firavun'dan söz eden ayetler arasındaki fark, sadece birincilerinin o gün yaşayan olumsuz bir figürden, ikincilerinin ise geçmişte yaşayan olumsuz bir figürden söz etmeleridir. Gerek Kureyş Sûresindeki ayetler ve benzeri ayetler, gerekse de Leheb Sûresindeki ayetler ve benzeri ayetlerde belirgin amaç, insanların "büyük hakikat" karşısında duyarsız kalmamaları olarak tezahür etmektedir. Açıktır ki, bu tür ayetlerin ne anlattığı kadar ne anlatmak istediği önemlidir. Yeri gelmişken ifade etmek gerekir ki, kıssalardaki doğruluk ile tabiat olaylarındaki kesinlik de aynıdır. Çünkü bütün ayetler hak ile hakkı anlatmaktadır.

Kur'an'ın tarihselliğine ilk bakışta kanıt gibi görünen, "onlara karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve besili atlar hazırlayın"[581] ve "savaşta küfredenlerle karşılaştığınız zaman

579 Bakara, 2/22.
580 A'râf, 7/103.
581 Enfâl, 8/60.

onların boyunlarını vurun"[582] gibi ayetlerdeki ifadeler ise, sembolik ifadeler olarak alınmalıdır. Birinci ayette "at", ikinci ayette "boyun" bir mânâları ifade etmek için sembol olarak kullanılmıştır. Meselâ bunlardan "ribatu'l-hayl" ifadesi, çok geniş anlamları imâ eder ve bu ifadeden, atlı birlikler, öncü kuvvetler ve bu timlerin sınırlardaki karargâhları gibi anlamlar çıkarmak gerekir.[583] Nitekim "askerî ribat" tabiri ve sınırlardaki öncü birliklerin barındığı üsler olan "ribatlar" da bu anlamdan kaynaklanmaktadır.[584] Çünkü "o zamanlar "Ribatu'l-hayl" öyle bir harb vasıtasıydı ki; ehemmiyeti, ancak o zaman Kur'an'a muhatap olan kimseler tarafından biliniyordu... Şayet Allah, müslümanlara, o gün tanımadıkları fakat zamanla bulacakları birtakım muharebe vasıtalarını hazırlamasını emretmiş olsaydı, meçhule ait hayretkâr işlerden, bahsetmiş olurdu."[585]

Ayrıca dil unsurunun ortaya çıkardığı zarureti her zaman temel unsur olarak hesaba dahil etmek gerekir. Unutulmamalı ki ilâhî vahiy, insan diline çevrilirken dil olarak Arapça seçilmişti ve bu yüzden Kur'an, dili, Arapların kullandıkları gibi kullanıyordu. Onlar bazı mânâları en iyi nasıl ifade ediyor idiyseler, Kur'an da öyle ifade ediyordu. Bu hususun temel olduğu bilinmektedir ve Kur'an'ı anlayabilme imkânı, bu hususun göz önünde bulundurulmasına bağlıdır.[586] Kur'an, vahyin Arapça olarak inzal edildiğini bir çok kez vurgulamıştır. Yine Kur'an, eğer vahiy Arapların dilinde değil de yabancı bir dilde indirilmiş olsaydı, bunun şiddetli itiraza neden olacağını belirtmektedir.[587] Do-

582 Muhammed, 47/4.
583 Esed, 336.
584 el-İsbehânî, el-Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Rağıb, el-Müfredat fî Gâribi'l-Kur'an,. İstanbul, 1986, 281
585 Kutub, Seyyid, Fî Zilâli'l-Kur'an, (çev. Kurul), İstanbul, 1979, VII, 68.
586 el-Cabiri, Muhammed Abid, Tekvinu'l-Akli'l-Arabi, Beyrut, 1991, 75-77.
587 Fussilet, 41/44.

layısıyla dilsel özelliklerden yola çıkılarak, Kur'an'ın tarihselliği sonucuna varılamaz. Burada tersinden bir soru olarak "Kur'an nasıl bir dil kullansaydı tarihsel olmazdı" sorusu sorulabilir ve böyle bir sorunun cevabı ise hiç bir zaman verilemez. Çünkü acaba günün Arapları tarafından istihdam edildiği halde kullanılmayan evrensel bir dil mi varsayılıyor? Ayrıca, yukarıdaki iki ayetten bu kadar bahsedilmesini bile, Kur'an'la ilgili tarihselci iddianın bu iddiaya gerekçe arama iştiyakına bağlamadan geçmemek gerekiyor. Gerçekten de asırlar önce Arabistan yarımadasındaki insanlara hitap etmiş, fakat kendisini de ilgilendirdiğine dair peşin bir yargıya sahip hangi ümmî Müslümana bu ayetler gösterildiğinde bunlardan gerçekten de "atlar hazırlaması" gerektiğini ve "küfredenlerle karşılaştığında boyunlarını vurması" gerektiğini düşünebilir? İnsanın tarihsel boyutunun kendiliğinden işlediğini, dolayısıyla bunun için ayrıca bir işlem yapılmasının neredeyse zaid olduğunu görmenin yeri tam da burası değil midir?

Kur'an'ın kullanmış olduğu dilin bazı ifade özelliklerini gerekçe göstererek, Kur'an'ın koyduğu hükümlerin tarihsel olduklarını ileri sürmek, bilimsel bir değer ifade etmez. Çünkü biraz önce örnek olarak verilen iki ayetteki mânâlar, dilsel imkânlar açısından ancak öyle ya da benzeri ifadelerle ifade edilebilirdi; başka türlü ifade edilemezdi. Ancak, sözgelimi miras ya da benzeri bir konuda konulan hükmün yerine başka bir hükmün konulması pekala imkân dahilindeydi. Bu konularda imkân bulunduğu halde, başka bir hüküm yerine o hükümler konulmuştur. Halbuki imkân dahilinde olan, imkân dahilinde olmayanla kıyas yapılarak bir sonuca varılmak istenmektedir ki, böyle bir kıyas ise, bilindiği gibi, usûl tekniği açısından geçersizdir.

Kur'an'ın, hükümlerini belirlerken beşer takâtının üzerindeki imkânsızlıklar hariç, hiç bir komplekse kapılmadan hareket ettiği ve günün şartlarında imkânsız gibi görünen değişiklikleri talep ettiği, oldukça belirgindir. O, bir "din" getirmiştir ve bu dini beyan etmektedir. Meselâ cahiliye Araplarında, Kur'an'ın

evlenilmesini yasakladığı kadınların bir çoğu zaten haram olduğu halde, Kur'an buna hiç itibar etmeyerek hükmünü yeni baştan koymuştur:

"Sizlere anneleriniz, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşlerin kızları, kız kardeşlerin kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kızkardeşleriniz, kadınlarınızın anneleri ve kendileriyle gerdeğe girdiğiniz kadınlarınızdan olup koruyuculuğunuz altında bulunan üvey kızlarınız, -onlarla gerdeğe girmemişseniz, size bir sakınca yoktur- sizin sülbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi bir araya getirdiğiniz evlilik haram kılındı."[588]

Cahiliye döneminde, bu ayette zikredilen kadınlarla üvey anne ve iki kız kardeşle birlikte evlenme durumu hariç diğer hepsiyle evlenmek zaten haramdı. Kaldı ki üvey anne ve iki kız kardeşle birlikte evlenmek de hoş karşılanmıyordu ve bu tür evlilikler nadirdi. Ama yukarıda değinildiği gibi, Kur'an hükmünü yeni baştan koyuyordu.[589]

Diğer taraftan onun, kabullenilmesi çok zor olan hükümlerini de koymaktan çekinmediği görülmektedir. Meselâ Hz. Peygamberi çok zor duruma düşüreceği belliyken, evlatlık geleneğini kaldırmış ve bu meyanda Hz. Zeyneb'in Hz. Peygamber'le evlenmesini salık vermiştir.[590] Yine aynı şekilde o günkü iktisadî hayatta önemli bir yeri olduğu halde "riba"yı yasaklamaktan çekinmemiştir. Faizi iman ile irtibatlandırmış, tekrar faize geri dönecek olanların ebediyen cehennemde kalacaklarını bildirmiş; ayrıca faizi terk etmemenin Allah'a ve elçisine savaş açmakla bir olacağını vurgulamıştır.[591] Faizle ilgili Kur'an ifadeleri, faiz hükmünün tarihsel bir hüküm olmadığını göstermektedir. Çün-

588 Nisâ, 4/23.
589 Ateş, 308-316; Kutub, III, 158.
590 Ahzâb, 33/5, 37-38.
591 Bakara, 2/275, 278-279; Al-i İmran, 3/130.

kü tarihsel bir yasağa riayet etmemenin cezasının "ebediyen cehennem" olmasının ve bu riayetsizliğin Allah ve elçisine savaş açmak olacağını bildirmenin izahı imkânsız olsa gerek. Bildirilen ilâhî hükümlerin kabul edilmemeleri ya da uygulamaktan kaçınılması durumunda bu tür şiddetli ikâzların yapılmış olması, Kur'an'da az rastlanılan bir husus değildir.[592]

Kur'an'ın tarihsel bir olayı söz konusu ederek onunla ilgili açıklamalarda bulunması, onun hem hayatın içinden konuştuğunun ve teoriyi değil pratiği esas aldığının, hem de kendine has bir üslûp kullandığının bir gereği olarak görülmelidir.

Kur'an'ın sadece akla hitap etmediği kesindir. O, akıl ile birlikte insanın duyu dünyasına, kalbine de hitap eder.[593] İnsanın algı dünyasının tamamını esas alan Kur'an, böylelikle algı dünyasının sınırsız olanaklarına hitab eden, sınırsız olanakların kitabı olarak tebârüz etmektedir. Bu durum, Kur'an'ın konuları ele alış tarzında belirgin olduğu gibi, dili kullanış tarzında da belirgindir. O bir konuyu ele alarak sadece o konu etrafında dönmez. Aynı zamanda, disiplinler şeklinde ayrılmış bulunan bilimsel alanların bir çoğunun konularını birlikte, birbirine katışık olarak işler. Çünkü insan varoluşu söz konusu olduğunda, sadece hukuksal, ahlâksal, siyasal ya da teolojik bir varoluştan söz edilemez. Zihin sadece hukuksal ya da ahlâksal işlemez; aynı anda bir çok şeyi beraberce idrak eder. Çünkü, meselâ insanın bir konudaki görüşü ve bu görüşüne pratik düzeydeki bağlılığı sadece akılsal değil, belki daha çok duygusaldır. Duygularla düşüncenin ayrılmazlığı ve biraradalığı varoluşsal bir durum olduğundan olmalı ki, Kur'an konularını bu varoluşsal duruma göre işler; aynı anda insanın bütün algı dünyasına hitap eder.

Algı dünyasının kıpır kıpır olan hareketli ve sonsuz dünyasına hitap etmeyi esas almasından olmalıdır ki, "dil"in bütün

592 Mâide, 5/44, 45, 47.
593 Albayrak, 1998, 53 vd.

ifade olanaklarını kullanır. Bu yüzden üst düzeyde estetik bir ifade ve anlatım tarzını kullanır. Böylelikle insan, her okumada, kendi seviyesine ve algı olanaklarına göre sürekli yenilenen ve tamamlanmayı bekleyen bitmez tükenmez anlamları idrak eder. Ama her seferinde hayatın tekdüzeleştirici, yüzeyselleştirici kanıksamalarından kurtulup, ruhu tekrar dirilten derin anlamları idrak etmiş olarak.

Meselâ tamamen somut tarihsel bir hadiseyi söz konusu eden Nur Sûresinin "ıfk" hadisesiyle ilgili ayetleri ve bu hadiseden yola çıkarak insana hayatın bir çok konusuyla ilgili "öğüt"lerde bulunan diğer ayetlerinde dahi, Kur'an'ın bu yönü oldukça belirgindir. Kur'an hadiseyle ilgili ayetlerde hadisenin gerçek mahiyetini beyan ederken aynı zamanda, mü'minin bu tür durumlar karşısındaki bütün zamanlarda geçerli olacak ahlâkî duruşunu tasvir eder; bu konuda ve bu konuyla ilgili diğer bazı konularda öğütlerde bulunur. Yer yer hitabı genelleştirerek hakim bir pozisyonda evrensel ilkeler açıklar.[594]

"Namus sahibi, bir şeyden habersiz, mü'min kadınlara (zina suçu) atanlar, dünyada ve ahirette lânetlenmişlerdir. Ve onlar için büyük bir azab vardır."[595]

Kur'an'ın bazen böyle bir hadiseyi, bazen bir kıssayı, bazen de bir meseli zikredip buradan yola çıkarak öğütlerde bulunması, onun üslûbunun bir özelliğidir. Bunları yaparken bunun bir öğüt ve bir örnek olduğunu yer yer belirtmeyi de ihmâl etmez.

"Andolsun, size açıklayıcı ayetler, sizden gelip geçenlerden bir örnek ve takva sahipleri için de bir öğüt indirdik."[596]

Aynı şekilde Kur'an aynı sûrede somut bir duruma dair açıklamalar yaparken ve öğütlerde bulunurken bu arada hükümlerini de serdeder:

594 Nur, 24/11-39.
595 Nur, 24/23.
596 Nur, 24/34.

"Ona karşı dört şahit getirmeleri gerekmez miydi?"[597]

Yanısıra aynı sûrede bu öğüt, açıklama ve hükümlerini, Allah'ın evrendeki gücünün göstergesi durumundaki tabiattaki ayetleri olan tabiat hadiseleriyle irtibatlandırır:

"Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üzerinde yürümekte, kimileri iki ayağı üzerinde yürümekte, kimi de dört (ayağı) üzerinde yürümektedir. Allah, dilediğini yaratır. Hiç şüphe yok Allah, her şeye güç yetirendir."[598]

Yukarıda söz konusu somut hadiseye (ıfk) dair açıklamalarını yaparken, Allah'ın hüküm ve hikmet sahibi olduğunu beyan etmişti.[599] Şimdi bu ayetin arkasından da aynı şeyi, yani bunların ayetler olduğunu beyan etmektedir:

"Andolsun biz açıklayıcı ayetler indirdik. Allah, dilediğini doğru yola yöneltip-iletir."[600]

Kur'an'ın üslûb özellikleri daha detaylıca ele alınıp incelenebilir, ama bunun yeri burası değildir.[601] Bu örnekleme ile, sadece Kur'an'ın bu yönünün hesaba katılmaksızın ele alınamayacağını, somut tarihsel hadiselerden söz ettiğinden ve onlara dair açıklamalarda bulunduğundan yola çıkılarak Kur'an ayetlerinin -onlara muhatap olan insanların onları yorumlama biçimleri itibariyle değil de, tarihî etkilerle belirlenmeleri anlamında- tarihsel olduklarının kanıtlanamayacağını göstermek istedik.

Tarihselci İslâmî modernizmin, modern talepleri içeren "İslâmî Rönesans" türü reformcu projelere konvansiyonel bir destek sağlamak için "tarih"i ve tarihselciliği istihdam etmesi aslında daha otantik neticelere götüren bir fırsat olabilirdi. Çünkü 19. yüzyıldan beri sürdürülen tarih tartışmaları ve bu tartış-

597 Nur, 24/13.
598 Nur, 24/45.
599 Nur, 24/18.
600 Nur, 24/46.
601 Bkz. Albayrak, 1998, 43 vd.

maların varmış olduğu nokta, modern dünyada müslümanların Kur'an'la ilişkilerini daha makûl bir mecraya sürükleyebilecek olanakları sunmaktadır. Daha önce incelediğimiz gibi tarih, Aydınlanmanın "kudretli tarih" telâkkisinin Alman Tarih Okulu döneminde rafinasyon sürecinden sonra Heidegger-Gadamer çizgisi ile daha makûl bir çerçeveye kavuşmuştur. Bu çizginin bakışaçısına göre, Aydınlanmanın vehmettiği gibi tarihin üstüne çıkma ve oradan konuşma isteği, tipik bir tanrılık istencidir ve tabiatıyla tanrısal bir vizyon gerektirmektedir. Halbuki insan tarihle malûldur ve tarihle malûliyet tarihin aşılmasıyla giderilemez. Bunun yerine insan, anlamak istediği bir tarihi ya da bir metni, kendi tarihinin kendisine dayattığı önyargılar, dertler, kaygılar eşliğinde anlamalıdır. Kuşkusuz daha önce bir çerçevesini sunduğumuz bu tarih anlayışı tarihte bir devrimdir ve bu anlayış, Aydınlanmanın insana tanrılaşma istenci kışkırtmasında bulunan tarihinin yerine insana haddini bildiren ve onu kendi varoluşsal pozisyonuna davet eden bir tarih koymuştur.[602]

Yorumsamacı tarihselciliğin varoluşsallıkla temellendirdiği tarih görüşü, bir tarih felsefesinden yola çıkarak, haddini aşmış olduğu için insana haddini bildirmek ve oturması gereken yeri kendisine göstermek için vahyedilen Kur'an'ı yorumlamak isteyen bir eğilime, esasen daha geniş ve meşrû olanaklar sağlamaktadır. Ne var ki İslâmî modernizm bu fırsatı yakaladığı halde, bundan faydalanmamıştır. Bunun yerine Aydınlanmacı, ilkel bir tarih anlayışında ısrar etmiştir. Bu da ancak Kur'an'ın insana hitap eden, seslenen ve onu etkileyip şekillendiren bir etki yerine, kendisine hükmedilen, kendisinden pragmatik bir tarzda faydalanılan bir nesne, bir sembolik sermaye stoğu olarak görülmesine neden olur.

602 Aktay, Yasin, Kur'an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi. Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, 8-10 Kasım 1996 Bursa, Bayrak Yayınları, İstanbul.

İslâmî modernizm farkında olsun ya da olmasın söylediklerinin toplamından, Kur'an'ın modern yorumunu evrenselleştirdiği sonucu çıkmaktadır. İslâmî tarihselciliğin yaptığı şey, metni tarihselleştirmek ve tarihsel dönemine iade etmek, Kur'an'ın tarihselliğini mutlaklaştıran kendi yorumunu ise evrenselleştirmek olmuştur. Ulemayı evrenselcilikle suçlamış, onun evrenselciliğini tarihselliği hesaba katmadığı gerekçesiyle yadsımış, yerine kendi tarihselci evrenselciliğini koymak istemiştir. Halbuki doğrusu, genel bir tutum olarak ulemanın, metne evrensel, yoruma ise tarihsel-öznel bir konum tanıdığıdır. Ulemanın veya bugün bir çok Müslümanın metne evrensel bir önem atfetmesi üzerinde ise ayrıca durmak gerekiyor. Her şeyden önce, dışarıdan bir bakış açısından bir metnin gerçekten evrensel olup olmadığını tespit etmek imkân dahilinde değildir. Bir metin, içerdiği konular itibariyle herkese hitap edebilir veya edemeyebilir. Onun bu performansına bakılarak onun evrensel olup olmadığını tespit etmek zordur. Bir metnin herkesi ilgilendirdiği halde bu performansı yakalayamaması söz konusu olabilir. Bu durum çok az taraftar bulan peygamberler örneğiyle daha iyi açıklanabilir. Söyledikleri herkesi ilgilendirecek kadar doğru olduğu halde çok az inananı olması bir peygamberin söylediklerinin değerini düşürmez.

Aslında burada sorun tarihselliğe karşı evrenselliğin terfî edilmesi meselesidir. Evrenselliğin başlı başına bir değer olarak ifade edilmesi kolaydır da, bu değeri kim takdir edecektir? Sonuçta varıp aynı sorunla yüzleşmek zorunda kalırız: Tarihselliğe karar vermek de tıpkı evrenselliğe karar vermek gibi, metafizik tavır ve tutumlardır. Bu konuda insana Allah'ın kitapta vermiş olduğu bilgiden başka insanın ne bilgisi vardır? Allah'ın bir bilgi vermiş olduğuna ve bu bilginin de kitapta olduğuna inanmadan evrensellik tartışmasının üstesinden nasıl gelinebilir?

Ulema'nın, evrenselcilik-tarihsellik tartışmasına, niçin "evrensellik" tarafında yer alarak cevap verdiği konusuna değinmişken, Elisabeth Özdalga'nın ilginç bir değerlendirmesine yer ver-

meden geçmemek gerekiyor. W. Montgomary Watt'ın Müslümanları "tarih nosyonundan yoksun" olmakla suçlamasına verdiği cevabında Elisabeth Özdalga, bunun sebebini, "modern veya Batılı tarih tasavvurlarını benimsemenin basit bir entellektüel ve/ya akademik perspektifi değiştirme sorunu olmadığı, fakat dinsel inancın en derin köklerini sarsan bir şey olmasıdır. Tarih veya tarih tasavvurları, en derin varoluşsal kaygılarımıza, Watt gibi düşünürlerin gerçekten de farkında göründüğünden çok daha sıkı bağlıdır,"[603] sözleriyle ifade etmektedir. Bugünkü İslâmî çevrelerde tarihselcilikle ilgili muğlaklık ve kararsızlığa dikkat çekerken, aslında aynı zamanda bizim tarihselcilerimizin çoğunun ihmal ettiği, kendi toplumlarının tepki ve reflekslerine karşı bir empatiyi çok iyi sergileyen Özdalga, tarihselciliğin reddinin çağdaş İslâm'ın "basitçe eksik ve kusurlu olmaktan ziyade ilginç ve düşünceyi-kışkırtıcı bir yanını oluşturduğu"nu söyler:

Tarih(selciliğ)in reddi açıkça Batının tahakkümüne karşı, kendi kozmolojisi ve kimliği için İslâmî bir kavganın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Tarihe karşı kavga bu nedenle teolojik bir kozmolojiye dayalı inancın devamı için bir kavga olarak yorumlanabilir. Bütün sorun büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşayan mitlerin, mutlak hakikatlerin nasıl korunacağı sorunuyla ilgilidir. Bu yüzden İslâm'ı tarihsel bir perspektif yoksunluğuyla basitçe suçlamak yerine bu tavrın arkasındaki dinsel saiklerin anlaşılmasında derinleşmeyi denemek gerekiyor."[604]

Esasen, insan tarihle malûl ve tarihe tutuklu bulunduğundan, hangi tarihsellikte olursa olsun, yorumun evrenselliğinden söz edilemez. Bu yüzden tenkidi, ayeti değil yorumu evrenselleştirme hak eder. Metnin ve hükümlerinin tarihselliğine gelince,

603 Özdalga, Elisabeth, "Modern Bir Haçlının Kusurları: M. Watt ve İslâm'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları", çev. Yasin Aktay, Tezkire, sayı: 11-12, 1997, 26.

604 Özdalga, 26.

o ancak kudretli teleolojik bir tarih anlayışının iddiası olabilir. Çünkü, birincileyin ne tarihin üstünden konuşma imkânımız vardır ne de Allah'ın zihnini deşifre etme imkânımız. İkincileyin eğer bir Kur'an araştırması ile böyle bir sonuca varılıyorsa, herhangi ciddi-içinden bir Kur'an araştırması, O'nun evrensel konuştuğunu ortaya çıkaracaktır. Üçüncüleyin eğer Kur'an anlaşılmak isteniyorsa ne dışarıdan projeksiyonlarla ne de bir nesne gibi evrilip çevrilmekle anlaşılır. O'nun meşrû anlam dilimlerinin ancak dinleyenler ve yaşayanlarca idrak edilebileceği unutulmamalıdır. Bu noktaya daha sonra değinilecektir.

Bu bakış açısı relativist bir bakış açısı olarak görülebilir ve bununla Kur'an'ın anlamının "buharlaşacağı" ve hiç bir anlamının olmayacağı sonucuna gidilebileceği kaygısı duyulabilir. Böyle bir kaygı bir bakıma haklı bir kaygı da olur.[605] Ama tarihsel-öznel bir yorumun evrenselleştirilmesinin de haklılık hakkına sahip olacağı da ileri sürülemez. İşte burada bir Peygamberin örnekliğinin ve Kur'an'ın teslimiyeti ve yaşamayı anlamaya öncelemesinin önemi ortaya çıkmaktadır. Yaşanarak ve kendini tabir yerindeyse nesne pozisyonunda Kur'an'a açarak ve ona kulağını vererek girişilecek bir anlama çabasıyla ulaşılacak bir anlamanın, nesnelci bir anlamaya nazaran meşrûiyet hakkı en azından daha fazladır. Böyle bir pozisyonda hüküm ve prensipler, keyfîliğe düşmemenin, istikâmetin teminatı işlevini göreceklerdir. Bu bakımdan Kur'an, tarihin üstünden tarihe konuşan bir vahiy olarak tarihin tutsaklığından, özgürlüğü temin eden bir tutamak, yani "Urvetü'l-Vuska" pozisyonundadır. Halbuki Kur'an'ı tarihselleştirmek bu pozisyona izin vermez.

605 Cündioğlu, Dücane, Anlamın Buharlaşması ve Kur'an, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995, 94.

3- Ahkâmın Değişmesi

Tarihselci İslâmî modernizmin, Kur'an hükümlerinin tarihselliği tezi ile ulaşmak istediği sonuç, daha önce de söylediğimiz gibi, Kur'an ahkâmının değişmesi olarak görülmektedir. Bu talebe tarihselcilikle teorik bir temel, "Yaşayan Sünnet" ve benzeri formülasyonlarla da şer'î temel kazandırılmaktadır. Kanaatimizce bunun, olayın tabiatı gereği ironik olan "tarihsel" nedenleri vardır; bu neden, daha çok Batı'nın siyasal galibiyetinin desteği ile hakim kültür pozisyonunu yakalayan modernizmin İslâm dünyasında doğurmuş olduğu kriz ile, siyasal çözülme süreciyle birlikte başlayan kültürel gerilemenin mağlubiyetle birlikte zihinsel atalete dönüşmüş olmasıdır. İslâm aydını halen de bu krizi atlatabilmiş, bu zihinsel ataletten kurtulabilmiş değildir. Bu yüzden İslâm aydını, kendisine mağlubiyeti tattırdığını düşündüğü aklını ve geleneğini sorgulamaya başlamış, bu sorgulamasını da Batı'ya galibiyeti getiren veya Batı galibiyetinin ürünü olan bir aklın standartlarıyla yapmaktadır. Murat Güzel bu söylemleri zengin bir analizin eşliğinde "Mağlupların Dili ve Ethosu" olarak isimlendirir.[606]

Yeni çağda Batı, İslâm dünyası karşısında mağlubiyetler tadarken aynı şeyi yapmış, bunun faturasını kiliseye ve onun temsil ettiği geleneğe çıkarmıştı. Rönesansla birlikte kiliseyle hesaplaşmaya başlamış, Kiliseyi mağlub etmeyi de başarmıştı. Bu dönemde Kutsal Metnin "bilimsel" bir okumasına girişilmiş, bununla metnin nesnel iç anlamının ortaya çıkarılması hesaplanmıştı. Bilimsel okuma, Kutsal Metindeki olağanüstü anlatımların akıl-dışılığını ilan ediyordu. Bu durum aynı zamanda, dinî düşüncede bir krizin meydana gelmesine neden olmuş, dinî bağları zayıflatmıştı. Bu durum karşısında ilâhiyatçılar, tarihselliğe vurgu yapıyor ve "mitolojik" olarak değerlendirdikleri akıldışı şeyleri, demitolojisazyona tâbi tutarak, tabir yerindeyse Kut-

606 Güzel, Murat, "Özeleştiri, Mağlupların Dili ve Ethosu", Tezkire, sayı: 18, 2000, 10 vd.

sal Kitabı kurtarmaya çalışıyorlardı. Bultman'ın demitolojizasyon projesinde başvurduğu "tarihsellik", İslâmî modernizmin tarihselliğiyle büyük oranda paralellik arzetmektedir, halbuki Bultman'ın tarihselciliği, Pozitivizmin yeni bir zaferiydi.[607]

Hıristiyan ilâhiyatçıları dinin selameti açısından Kutsal Metindeki "akıldışı" şeyleri sorun olarak görüyordu, bunu tarihsellikle aklîleştirmeye çalışıyorlardı; İslâm tarihselciliği ise "ahkâm"ı sorun olarak görmektedir ve bunu tarihselcilikle aklîleştirmekte, sorunun çözümü için ahkâmın değişmesini talep etmektedir. Hatta daha önce Fazlur Rahman'ın görüşlerinden söz edilirken değinildiği gibi, ahkâmın değiştirilmesi gerektiğini dinî bir ödev olarak görmektedir.

Tarihselci teolojinin bu talebi, İslâm düşünce tarihinde daha önce örneği olmayan yeni bir durumdur ve her ne kadar tarihselci teoloji İslâm düşünce tarihinde ve içtihad faaliyetinde bu talebe kaynak olabilecek birtakım tarihî verileri aktarıyorsa da bu böyledir. Çünkü daha önce tartıştığımız gibi, özellikle örnek olarak gösterilen Hz. Ömer'e ait bazı uygulamalara yüklenen anlam, daha çok bir delil arama ihtiyacının sonucudur ve bu anlama, zorlama bir yorumla ulaşılmaktadır. Aslında tarihî veriler, gerek ilk dönem müslümanlarının gerekse de sonrakilerin, hükümlerin ancak çeşitli zaruret hallerinde ve bazı arızî durumlarda geçici olarak uygulamadan kaldırılabileceği görüşünde olduklarını göstermektedir. Onların bu düşünceye sahip olduklarını açıktır; nitekim baştan itibaren fıkıh faaliyeti bu zihniyet temelinde sürmüş, buna göre geçici olarak kaldırılan bir hükmün uygulama alanı bulduğu ortam tekrar avdet ederse, o hüküm yeniden uygulamaya konulur. Nitekim Hz.Ömer tarafından artık devrini tamamladığı gerekçesi ile durdurulan Müellefe-i Kulûba zekâttan hisse ayrılması hükmü, daha sonra Ömer b. Abdulaziz tarafından tekrar yürürlüğe konulmuştur.[608] Kaldıki tek başına

607 Bkz. Aktay, Geneology

608 İbn Sa'd, Muhammed, et-Tabakâtu'l-Kübra, Beyrut, ty. V, 350.

Hz. Ömer'in uygulamalarının böyle bir talebe ne kadar dayanak teşkil edebileceği de ayrıca irdelenmeye muhtaçtır. Ulemanın hükümlerin bazı tarihsel durumlarda değişebileceğinden ne anladıklarını Şâtıbî'nin aynı zamanda kendi üzerinden inşâ edilen bir tarihi geçersizleştiren şu ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır:

"Burada sözü edilen âdetlerin farklılık arzetmesi durumunda hükümlerin de değişeceğinden maksat, aslî hitapta meydana gelmiş bir değişiklik değildir. Çünkü şeriat ebedî ve devamlı yürürlükte kalmak üzere konulmuştur. Eğer biz dünyanın sonsuzluğunu farzedecek olsak, yükümlülük de aynı şekilde sonsuza kadar devam edecek ve şeriatta bir ilaveye ihtiyaç duyulmayacaktır. Âdetlerin farklılık göstermesiyle hükümlerin de değişmesinden maksat şudur: Her âdet farklılık arzettiği zaman yeni bir şer'î asla döner ve bu kez onun hükmünü alır. Meselâ ergenlik konusunda olduğu gibi. Kişi ergenlik çağına ulaştığı zaman üzerine yükümlülük biner. Ergenlik çağından önce yükümlülüğün olmaması, ergenlik sonrasında ise yükümlülüğün doğması aslî hitapta meydana gelen bir değişme değildir."[609]

Hükümlerin değişmesi meselesini geniş şekilde inceleyen Şâtıbî'nin değişmeyle ilgili bu değerlendirmesi, geleneksel İslâmî anlayışın da bir ifadesidir. Kanaatimizce bu anlayış, Hz. Peygamber döneminden tevarüs edilen bir anlayıştır; Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in yerleştirmiş olduğu Kur'an anlayışına dayanmaktadır. Zira ilk devir müslümanlarının Kur'an anlayışı, Kur'an'ı ayrılmaz bir bütün olarak görmelerine dayanıyordu. Onlar, Kur'an'ın işlediği konuları itikâd, ibadet, ahlâk, muamelat gibi ayırımlara tâbi tutmuyorlardı; onlara göre bunların hepsi ibadet sisteminin hayatın değişik yönlerini ilgilendiren hükümleriydi. İlk dönem müslümanlarının Kur'an'a bu gözle baktıkları, Ömer b. Abdulaziz'in valilere gönderdiği bir genelgede açık ifadesini bulmaktadır. O bu genelgesinde, had cezalarının uygu-

609 eş-Şâtıbî, 1993, II, 286-287.

lanmasının, namaz ve zekât ibadetlerinin yerine getirilmesinden farksız olduğunu ifade etmiştir.[610]

Kuşkusuz Hz. Peygamber devri müslümanları ile Kur'an arasında zihinsel ve pratik açıdan tarihsel-nesnel bir mesafe bulunmuyordu. Onlar tabir yerindeyse Kur'an'la içiçe yaşıyorlardı; zira vahiy vakıasına ve peygamber pratiğine şahit oluyorlardı. Kur'an ise hayatın bütün yönlerine bir bütün olarak hitap ediyor, hayatın bütün yönlerine dair hükümlerini açıklarken bunlara teslimiyetin, Allah'a ibadet anlamında olduğunu bildiriyordu. Bu yüzden onların zihninde hükümlerin dinî-dünyevî, ya da tarihsel-evrensel diye ayrılabileceği gibi bir anlayışın bulunduğunun izlerine rastlanmaz, aksine Kur'an'ı bir bütün olarak gördükleri açıktır. Çünkü Kur'an kendisini böyle takdim etmektedir. Bu durum o kadar açık ve belirgindir ki, Kur'an'ın herhangi bir temel ifadesinden yola çıkıldığında, bu sonuca ulaşılmaktadır. Farklı cephelerine rağmen hayatın "bir-bütünlüğü" gibi, Kur'an'ın farklı ifadeleri de koparılması mümkün olmayan bir bağla birbirlerine bağlı bulunmakta ve bu ifadelerin toplamı bir noktada odaklanmakta, bir bütün teşkil etmektedir.

İşte bu yüzden biz burada, konuya yeterli bir açıklık getireceği kanaatiyle bu Kur'an ifadelerinden biri olan "Hudûdullah" ifadesinden yola çıkarak, ahkâmın değişebilme imkânını tartışmaya çalışacağız. Çünkü bu ifade, Kur'an'ın tarihselliği ve tarihselliğine dayanılarak ahkâmın değişebileceğini, hatta değişmesi gerektiğini ileri süren tarihselci teorinin vurgu alanları ile yakından ilgilidir; zira kavramlaşmış bir Kur'an ifadesi olarak "hudûdullah" artık tarihselci teolojinin tarihsellikte ön sıraya yerleştirdiği ceza hukukunu ifade etmektedir.

610 İbn Sa'd, V, 378.

a. Bu Bağlamda Hudûdullah Kavramı

"Hadd" kelimesinin çoğulu olan "hudûd", lugatta iki şeyden birinin diğerine karışmaması için araya konulan sınır, mania, engel gibi anlamların yanında her şeyin varabileceği son sınırı ifade eden bir kelimedir. Bu kelime "hudûdullah" terkibiyle kullanıldığında ise haram ve helâl kılındığı beyan edilen hükümleri ifade etmektedir.[611]

Kur'an'da genel olarak "Allah'ın hükümleri"ni ifade etmek üzere kullanılan hudûdullah, sonraları fıkhın teşekkülü ile birlikte Allah'ın hükümlerinden sadece bir kısmını ifade edecek şekilde "Allah'ın haklarına karşı işlenen suçların cezası"[612] anlamında ıstılahlaştırılmıştır. Böylece "hadd" denince akla gelen şey, İslâm Hukukundaki hükmü Kur'an'da belirlenen cezalar olmuştur.[613]

Bu ifade Kur'an'da on iki yerde "hudûdullah",[614] bir yerde "hudûdehu",[615] bir yerde de "hudûde mâ enzelellahu âlâ Rasûlihi"[616] şeklindeki ibarelerle on dört ayrı yerde geçmektedir. "Allah'ın sınırları, hükümleri" anlamındaki bu ifade, Kur'an'ın geçtiği on dört yerin hiç birisinde ceza anlamında kullanılmamıştır. Aksine Kur'an, neyin helâl ya da haram kılındığı, nelerin mübah olduğu, hangi şeylerin farz kılındığı ve emredilen-nehyedilen şeylerin neler oldukları ile ilgili bir kısım prensiplerini beyan ederken, bu prensiplerin Allah'ın hükümleri olduğu-

611 el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, el-Câmiu lî Ahkâmi'l-Kur'an, Beyrut, 1986, II, 336; el-İsbehânî, 1986, 157.

612 Ebû Zehra, Muhammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, "Fıkıh Usûlü", (çev. Abdülkadir Şener), Fecr Yayınları, Ankara, 1979, 87.

613 Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuk-i İslâmiye ve Istılâhat-ı Fıkhîye Kâmusu, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1988, III, 187 vd.

614 Bakara, 2/187, 229,230, 239; Nisâ, 4/13; Tevbe, 9/112; Mücâdele, 58/4, Talâk, 65/1.

615 Nısâ, 4/14.

616 Tevbe, 9/97.

nu vurgulamak ve bunların ihlâl edilmemeleri gerektiğini tenbih etmek için bu ifadeyi kullanmıştır. Şu örnekte olduğu gibi:

"Ey Peygamber, kadınları boşadığınız zaman, iddetleri süresinde (temizlendiklerinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah'tan korkup sakının. Onları evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmasınlar; ancak açık çirkin bir hayasızlık göstermeleri durumu başka. Bunlar Allah'ın sınırları/hükümleri (hudûd) dir. Kim Allah'ın sınırlarını (hudûd) çiğnerse, gerçekten o kendi nefsine zulmetmiş demektir."[617]

Açıkça görüldüğü gibi, bu ayette "hudûdullah" ifadesi, boşanma ve iddetle ilgili hüküm ve sınırları ifade etmektedir. Bu ayeti takip eden Talâk Sûresinin diğer ayetleri de bu konuya ilişkin diğer bazı hükümlerini beyan etmektedir ve bunların tamamı, "hudûdullah" olarak anlamını bulmaktadır.

Hudûdullah ifadesinin yedi kez geçtiği Bakara Sûresindeki üç ayet de şöyledir:

"Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar sizin örtüleriniz, siz de onların örtüsüsünüz. Allah gerçekten sizin nefislerinize ihanet etmekte olduğunuzu bildi, tevbenizi kabul eti ve sizi bağışladı. Artık onlara yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazdıklarını dileyin. Fecr vakti sizce beyaz iplik siyah iplikten ayırd edilinceye kadar yiyin, için sonra geceye kadar orucu tamamlayın. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır (Hudûdullah). Sakın onlara yaklaşmayın. İşte Allah sakınsınlar diye insanlara ayetlerini böylece açıklar."[618]

"Boşanma iki defadır. (Sonra ise) ya iyilikle tutmak ya da güzellikle bırakmaktır. Onlara (kadınlara) verdiğiniz bir şeyi almanız sizin için helâl olmaz; ancak ikisinin Allah'ın sınırlarını (Hudûdullah) ayakta tutmayacaklarından korkmuş olmaları

617 Talâk, 65/1.
618 Bakara, 2/187.

(durumu başka). Eğer ikisinin Allah'ın sınırlarını (Hudûdullah) ayakta tutmayacaklarından korkarsanız, bu durumda (kadının) fidye vermesinde ikisi için de günah yoktur. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır, (Hudûdullah) onlara tecavüz etmeyin. Kim Allah'ın sınırlarına (Hudûdullah) tecavüz ederse, onlar zalimlerin ta kendileridir."[619]

"Yine onu (kadını) üçüncü defa boşarsa, onlar (ilk koca ile karısı) Allah'ın sınırlarını (Hudûdullah) ayakta tutacaklarını sanıyorlarsa, tekrar birbirlerine dönmelerinde ikisi için de günah yoktur. İşte bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. (Hudûdullah) Bilen bir topluluk için bunları böyle açıklar."[620]

Hudûdullah ifadesi Nisâ Sûresinde de iki ayrı yerde geçmektedir. Bu sûrenin yedinci ayetinden itibaren miras ile ilgili hükümler açıklandıktan sonra şöyle buyurulmaktadır:

"İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır (Hudûdullah). Kim Allah'a ve Resûlüne itaat ederse, onu altından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlere koyar. İşte büyük kurtuluş ve mutluluk budur. Kim de Allah ve Rasûlüne isyan eder ve onun sınırlarını (hudûdehu) aşarsa, onu da içinde ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azab vardır."[621]

Tevbe Sûresindeki iki ayet de şunlardır:

"Bedevîler, küfür ve nifak bakımından daha şiddetlidirler. Allah'ın Rasûlüne indirdiği sınırları (hudûde mâ enzellellahu âlâ Rasûlihi) bilmemeye de onlar daha yakındırlar."[622]

"Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, seyahat edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredenler, kötülükten

619 Bakara, 2/229.
620 Bakara, 2/230.
621 Nisâ, 4/13-14.
622 Tevbe, 9/97.

sakındıranlar ve Allah'ın sınırlarını (hudûdullah) koruyanlar; sen mü'minleri müjdele."[623]

Mücadele Sûresinde ise "zıhar" ile ilgili hükümler açıklanırken, zıhardan dönenlerin bir köle azad etmeleri gerektiği bildirildikten sonra şöyle buyurulmaktadır:

"Ancak buna (bir köle azad etmeye) imkân bulamayanlar (için de) birbirleriyle temas etmeden önce, kesintisiz iki ay oruç (yüklenmiştir). Buna da güç yetiremeyenler altmış yoksulu doyursun. Bu (kolaylık) Allah'a ve Rasûlüne iman etmeniz dolayısıyladır. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır (hudûdullah). Kâfirler içinse acı bir azab vardır."[624]

İşte Kur'an'da "hudûdullah" ifadesinin içerisinde on dört yerde zikredildiği ayetler, burada meâllerini aktardığımız bu dokuz ayettir. Bu ifade Kur'an'da sadece bu ayetlerde geçmektedir. Aynı kökten türeyen isyan etmek ve sınırı aşmak anlamındaki "hâdde" ifadesine ise daha sonra temas edeceğiz.

"Hudûdullah" ifadesinin içerisinde geçtiği bu ayetlere bakıldığında, bunlarda şu konulardan söz edildiği görülmektedir.

1. Bakara Sûresinin 187. ayeti, oruç gecelerinde cinsel temasın helâl, bu gecelerde mescitlerde itikâfta bulunulduğunda ise haram kılındığı ile, oruç gecelerinde yeme içme gibi şeylerin hangi vakte kadar sürebileceği gibi konulardan söz etmektedir.

2. Bakara Sûresinin 229. ile 230 ayetleri ve Talâk Sûresinin 1. ayeti, boşanmada gözetilecek hususlar, üçüncü defa boşanan karı-kocanın tekrar bir araya gelebilmelerinin şartları ve iddet ile ilgili helâl-haram sınırlarını açıklamaktadır.

3. Mücadele Sûresinin tamamına yakın kısmı, zıhar yapmak ve ondan dönebilmenin şartları ile ilgili hususları açıkla-

623 Tevbe, 9/112.
624 Mücadele, 58/4.

makta, bu konudaki helâl-haram sınırları 4. ayette "hudûdullah" olarak isimlendirmektedir.

4. Nisâ Sûresinin 13. ve 14. ayetlerine gelince bunlar, mirasla ilgili açıklamalarda bulunan bir dizi ayetten sonra gelmekte ve bu ayetlerde açıklanan helâl-haram sınırlarının, Allah'ın sınırları olduğu vurgulanmaktadır.

5. Tevbe Sûresinin 97 ile 112. ayetlerinde ise "hudûdullah", genel olarak Allah'ın bir çok hükmü, ya da bütün hükümleri anlamını ifade edecek şekilde geçmektedir. Böyle bir bağlamda kullanılmış olmasıyla da "din", "Allah'ın dini" anlamını ifade etmektedir. Nitekim bu anlam 97. ayette açıkça görülmekte ve ifadenin genelliği ifade edecek şekilde "hudûde mâ enzelellahu âlâ Rasûlihi"; "Allah'ın elçisine indirmiş olduğu sınırları-hükümleri" formunda kullanılmış olması bunu göstermektedir.

Görüldüğü gibi "hudûdullah" ifadesi, Tevbe Sûresindeki ayetler dışındaki ayetlerde sınırlı bir kaç konuyla ilgili hükümleri ifade etmek için kullanılmış bulunmakta, Tevbe Sûresindeki ayetlerde ise ifade genel bir kullanımla "din"in ifade ettiği anlamı ifade etmektedir.

"Hudûdullah" ifadesinin daha açık hale getirilmesi için, bu ifadenin yedi ayrı yerinde geçtiği Bakara Sûresinin 153'ten 286. ayetine kadar olan bölüm üzerinde durmak faydalı olacaktır.

b. Konuyla İlgili Bir Kur'an Pasajı

Kur'an'ın bu kısmına bakıldığında, buradaki ayetlerde Medine'de artık özgür bir toplum hüviyetini kazanmış olan müslüman cemaate itikadî, siyasî, amelî, ahlâkî ve hukukî alanlarla ilgili bir çok açıklamanın serdedildiği görülmektedir. Her ne kadar bu kısımdaki ayetlerin tamamının tek bir defada indirilmediğini biliyorsak da, bu ayetlerin kendi aralarındaki insicam, hakikaten olağanüstü güzelliktedir ve tek bir defada indirilmiş gibi bir tablo arzetmektedir. Bu bölüm adeta Allah tarafından indirilmiş bir metin gibidir. Dolayısıyla biz burada, ne ayetlerin ter-

tibinin tevkifi olup olmadığı ile ilgili meselelere ne de Kur'an'ın bir metin olmayıp Allah'ın sözlü bir hitabı, Allah'ın insanla bir diyaloğu olduğu görüşü çevresinde dönmekte olan tartışmalara gireceğiz.[625] Zira vahyin kesilmesinin biraz sonrasından itibaren, ilâhî takdirin bir sonucu olarak bugünkü tertibiyle elimizde bir kitap bulunmaktadır ve biz Allah'ın Kur'an'daki ayetlerini bu tertip dahilinde okumaktayız.

Kur'an'ın bu kısmındaki ayetlerine form ve ifade özellikleri açısından bakıldığında şunlar görülmektedir; Bakara Sûresinin tamamında "Ya Eyyûhellezîne âmenû", (Ey iman edenler) hitabı, toplam on bir kez geçtiği halde, bu hitabın bir kez hariç[626] geçtiği on ayrı yer[627] üzerinde duracağımız bu kısmının içerisinde yer almaktadır. Bu hitapla başlayan ayetler, bölümün ana başlıkları konumunda bulunmakta, bu ana başlıklar altında yer alan ayetler ve bu ayetlerin işlediği konular ise, ana başlıklarda ele alınan konuların detaylarını ve imanî dayanaklarını işlemektedirler denilebilir. İlaveten yer yer, Kur'an'ın beyan özelliklerine uygun olarak farklı konulara da değinilmektedir. Ayrıca ilave etmek gerekir ki, bu bölümün birkaç ana başlığı vardır ve bunlara "Ey İman Edenler" hitabıyla başlanmamıştır. Ancak bağlamları göz önünde bulundurulduğunda, bunlarda da aynı hitabın zımnen ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu söylenenlerin diğer bir istisnası da, "infak" konusuna çok büyük bir önemin verilerek, infak emrinin iki ayrı yerde[628] işlenmesi ve bunların birinde "Ey iman edenler" hitabıyla başlayan emrin iki kez tekrarlanmasıdır.[629] Dikkat çeken bir nokta da, bu bölüm içerisinde yedi ayrı yerde "yes'elûneke" (sana sorarlar) ifadesinin yer al-

625 Bkz. Özsoy, Ömer, Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri. 1. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
626 Bakara, 2/104.
627 Bakara, 2/153, 172, 178, 183, 208, 254, 264, 276, 278, 282.
628 Bakara, 2/195, 254, 267.
629 Bakara, 2/254, 267.

mış olmasıdır. Bu ifade tarzı ile pratik hayatta ortaya çıkan sorulara cevaplar teşkil eden açıklamalar yapılmış ve bunlar vesilesiyle dinin bu konulardaki prensipleri, yani helâl ve haramları açıklanmıştır.[630]

"Sana sorarlar" ifadesinin ihsas ettirdiği gibi, bu bölümde de dinin bazı hükümleri, birtakım sebeplerle ilintili olarak açıklanmıştır. Bu ifadelerin geçtiği ayetler yanında, sebeb-i nüzûle ilişkin rivayetler, bu bölümdeki bazı ayetlerin genel bir arkaplanı ve ayetlerin indirildikleri dönemde tekâbül ettikleri genel durum ve şartlar söz konusu ise de, bu ayetlerin tamamının indirilişinin birtakım sebeplere dayandığı söylenemez. Zira buradaki ayetlerin bir kısmının belli bir sebebe dayanmaksızın indirildikleri anlaşılabilmektedir. Nitekim bu bölüme ilişkin sebeb-i nüzûl rivayetlerine bakıldığında da, her ayete ya da ayetler topluluğuna sebep olabilecek rivayetlerin bulunmadığı görülmektedir.[631] Kaldı ki nüzûl sebebi olarak rivayet edilen her sahih rivayetin, ilgili ayetlerin nüzûlüne sebep olmadıkları ve bu durumun, yerleşik "sebeb-i nüzûl" anlayışıyla alâkalı olduğu bilinmektedir.

Form açısından dikkat çeken bir diğer nokta da, bir hükmün, emir-nehiy söz konusu olmaksızın, ya da helâl-haram kılındığı belirtilmeksizin açıklanmış olmasıdır. Şu örneklerde olduğu gibi:

"Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay bekleme vardır."[632]

"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kuru' (hayız ve temizlenme süresi) beklerler."[633]

Bu bölümdeki ayetlerde kullanılan anahtar ifadeler ise, farz

630 Bakara, 2/189, 215, 217, 219, 220, 222.
631 Bkz. el-Kadî, 23-64.
632 Bakara, 2/226.
633 Bakara, 2/228.

kılmak anlamındaki "yazmak", "helâl kılmak", "haram kılmak", "günah" ve "öğüt" ifadelerdir. Bu ayetlerde dinin hükümleri, bu ifadelerle dile getirilmiştir. Bazı ayetlerde ise dinî hükümler, fiillerin emir ve nehiy siygaları kullanılarak, "yapınız-yapmayınız" benzeri formdaki ifadelerle açıklanmaktadır. Bölüm içerisinde kimi ayetlerde "Allah'ın hükümleri" anlamında kullanılan "ayet" kelimesi de bu bölümün anahtar kelimelerindendir ve bu anlamda sekiz ayrı yerde geçmektedir.[634] Söz konusu ifadelerden (kutibe) "farz kılındı" ifadesi altı ayrı yerde,[635] "haram" ifadesi iki ayrı yerde,[636] "helâl" ifadesi beş ayrı yerde,[637] "günah" (ism) ifadesi sekiz ayrı yerde,[638] "öğüt" ifadesi ise üç ayrı yerde[639] geçmektedir.

Dikkat edilecek olursa bu ifadelerin hepsi de dinî içerikli ifadelerdir ve açıkladıkları dinî hükümlerin kutsallıklarını ifade etmektedirler. Hemen ifade edelim ki bu ifadeler, İslâm öncesi dönemde de kutsal anlamlar ifade eden dinî içerikli kelimeler olarak kullanılmaktaydılar[640] ve dolayısıyla bunlarla açıklanan şey, sadece dindir.

İşlediği konular itibariyle Bakara Sûresinin bu bölümünde Allah'ın birliği, namaz, oruç, hac, sabır, infak, vasiyet, haram kılınan yiyecekler, Allah yolunda savaş ve O'nun yolunda canı feda etmenin mertebesi, Allah'a şirk koşanlarla evlenmenin haram kılındığı, kadınlardan uzak durmaya yemin etmenin durumu, kadınların aybaşı halleri, içki, kumar, faiz, kısas, yeminler, sadaka vermenin âdabı, borçlanmada gözetilecek hususlar, hi-

634 Bakara, 2/187, 219, 221, 231, 242, 248, 252, 266.
635 Bakara, 2/178, 180, 183, 216, 246.
636 Bakara, 2/173, 285.
637 Bakara, 2/187, 228, 229, 230, 275.
638 Bakara, 2/173, 181, 182, 188, 203, 206, 219.
639 Bakara, 2/231, 232, 275.
640 Bkz. Izutsu Toshihiko, Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, ty., 310-326.

laller, haram ay ve bu ayda savaşmak, yetimler konusunda riayet edilecek esaslar ve eşler arası ilişkiler gibi, mü'minin hayatının her alanına ilişkin bir çok dinî kural açıklanmıştır. Bunlar da inanç esasları, farzlar, tavsiyeler, helaller, haramlar ve günahların, dinî birer ilke olarak dinî terimlerle beyan edilmesidir. Bu ilkeler fert ve toplum hayatının itikadî, amelî, siyasî, hukukî, ahlâkî ve ekonomik olarak ifade edilen alanlarına tekâbül eden ve o alanları düzenleyen ilkeler olmakla birlikte, temelde bunların din ve ibadetten başka bir anlamı yoktur. Zira son tahlilde bu ilkeler, insanla Allah'ın, insanla diğer insanların ve insanla içinde yaşamakta olduğu dünyanın ve âlemin ilişkisini düzenlemek için Allah tarafından belirlenmiş esaslardan başka bir şey değildir. Bu kuralların, irade sahibi olarak yaratılmış insanın gayri iradî olarak, tevhîd esasına göre işlemekte olan varlık âlemindeki düzene uyumunu, yani varlıkta tevhîdi tamamlamanın gerçekleşmesi amacına yönelik olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu ayetlerle beyan edilen şey, sadece din ve dinin ilkeleri olmaktadır. İşte yüce Allah bu ilkelerine, kimi yerde Allah'ın sınırları derken, kimi yerde de bunların, Allah'ın ayetleri, Allah'ın nimeti, Allah'ın beyanları, Allah'ın hidayeti ve Allah'ın öğütleri olduklarını belirtmektedir. Bu beyanlar, sınırlar, öğütler ve ayetler, Allah'ın nimet ve hidayeti olarak hakkı, yani nelerin farz, helâl ve haram olduklarını, hangi şeylerin de iman ya da küfür ifade ettiklerini beyan etmektedirler.

Şimdi ifade ettiğimiz bu görüşü temellendirebilmek için, Hudûdullah ifadesinin, söz konusu bu ifadelerle olan ilişkisi üzerinde duralım.

c. Hudûdullah Kavramının Kavramsal Çerçevesi

Bilindiği gibi Yüce Allah'ın inananlar için "yazdığı" ve onlara emrettiği şeylere farz, nehyettiği şeylere haram ve onları serbest bıraktığı ya da daha önce yasaklamışken hakkında o yasaklamayı kaldırdığı şeylere de helâl denilmektedir. Haramlardan uzak durmak da farz kılındığından, onlardan kaçınmak ve

emredilen farzları yerine getirmek sevap, haram işlemek de günah olarak ifadesini bulmuştur. Dinin bu şekilde isimlendirilmiş bulunan kurallarına riayet etmeye ise, geniş anlamıyla ibadet denilmiştir. İman şuuru içerisinde işlenen helâl ameller de ibadetin kapsamına girmektedir. Bütün bunları gözetmek demek, dini yaşamak demek olup, dine göre yaşanılan hayat ise ibadet hayatıdır. Zaten Kur'an'ın bildirdiği gibi, insanın varediliş amacı, yalnızca ibadettir[641].

Kur'an'ın bu bölümünde de durum bundan farklı değildir. Burada da aynı kavram örgüsü, ayetlerdeki söylemin iskeletini oluşturmaktadır. Meselâ bir ayet haram kılınan bir şeyin günah (ism) olduğunu bildirirken,[642] başka bir ayet, nehyedilen bir şeyin haram, dolayısıyla da günah olduğunu bildirmektedir.[643] Bu suretle nehiy, haram ve günah kavramlarının, örtüşük kavramlar oldukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde "yazıldı" (kutibe) ibaresi ile bildirilen şeylerle emredilen şeylerin de, Allah'ın farz kıldığı şeyler oldukları görülmektedir.[644] İşte Yüce Allah'ın vahyettiği açıklamaları, bu şekilde kutsal kavram ve motiflere dayanmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da, farz-helâl-haram ya da emir-mübah-nehiy olarak yer alan açıklamalar -buna olumlu ya da olumsuz tavsiyeleri de katmalıyız- "öğüt" (mev'ize) olarak isimlendirilmektedir.[645] Demek ki, farzlar, helâller ve haramlar, Allah'ın öğütleridir. Ama başka bir yerde bu değerlere, Allah'ın açıklamaları (beyyinat) denildiğini görmekteyiz.[646] Ki bu durumda, öğüt ve beyyinat kavramları birbirlerinin yerine geçmektedirler. İşte bu şekilde Kur'an'da bu değerlere (farz, helâl,

641 Zariyat, 51/56.
642 Bakara, 2/173.
643 Bakara, 2/188.
644 Bakara, 2/183, 216.
645 Bakara, 2/173, 275.
646 Bakara, 2/154, 185.

tavsiye, haram) bazen öğüt, bazen beyyinat, bazen ayet,[647] bazen de "hudûd" denilmiştir. Nitekim 187. ayette bu durum açıkça görülmektedir. Bu ayette oruç geceleriyle ilgili bazı helâl, haram, mübah ve tavsiyeler bildirildikten sonra "Bunlar, Allah'ın Sınırları (hudutları)dır, onlara yaklaşmayın. İşte Allah insanlara ayetlerini böylece açıklar, umulur ki sakınırlar" denilerek, bu değerlerin Allah'ın hudûdu, Allah'ın hudûdunun da, Allah'ın "ayatı" olduğu belirtilmektedir. Buna göre, "hudûdullah"tan maksat, "Allah'ın ayetleri"dir. Burada "ayat" ile özdeşleşen "hudûd", Nisâ Sûresinde ise, "fariza" ve "vasiyet kavramlarıyla özdeşleştirilmektedir. Bu sûrenin 7-14. ayetlerinde miras ile ilgili hükümler beyan edilirken bunlara 11. ayette "Allah'ın farzları", 12. ayette "Allah'ın vasiyeti" ve 13. ayette de "Allah'ın hudûdu" denilmiştir.

Diğer ilginç ve açıklayıcı bir örnek de bu bölümde yeralan boşanma ile ilgili ayetlerdir. Bu ayetlerde boşanma ve boşanmaya ilişkin meselelere dair helâl ve haramlar bildirilirken ayrı ayrı ayetlerde bunlara "hudûdullah"[648] dışında "ayat",[649] "öğüt",[650] "nimet", "kitab" ve "hikmet" denilmektedir.[651] İşte bu örnek de, "hudûdullah"ın anlamını bu çerçevede düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Kaldı ki 159. ayet, kitapta açıklanan şeylerin beyyinat ve hidayet olduğunu bildirerek, bu anlama "hidayet"i de katmıştır.

"Beyyinat" ve "hidayet" ile "hudûd" arasında kurulmuş bulunan anlamsal ilişki, ister istemez bizi "hudûd" ile Kur'an arasında da bir ilişki kurmaya sevketmektedir. Zira Kur'an kendisini "hidayet", "beyyinat" ve "furkan" olarak tanımlamaktadır.[652] Bu tanımın şimdiye kadar zikredilen kavramsal örgüyle ne ka-

647 Bakara, 2/242, 187.
648 Bakara, 2/228-230.
649 Bakara, 2/231, 242.
650 Bakara, 2/231, 232.
651 Bakara, 2/231.
652 Bakara, 2/185.

dar uygunluk içerisinde olduğu açıktır. Özellikle "furkan" kavramının "hudûd" kavramıyla şaşırtıcı bir uygunluğu bulunmaktadır. Zira iki kavram da, sınırlardan sözetmektedir. Yine Kur'an'ı tanımlayan başka ayetlerden yola çıkarak meselâ bu kavramsal örgünün içerisine "şifa" ve "rahmet" kavramlarının da girdiğini görmekteyiz.[653] Hal böyle olunca da Kur'an'ın, "hudûdullah" olarak belirlenen kurallarının kabulünün, imanla ilgili bir sorun olduğunu beyan etmiş bulunması[654] bizi hayrete düşürmemektedir. Çünkü kavramlar arasındaki anlamsal ilişkinin irdelenmesiyle "hudûdullah" kavramının, Allah'ın genel olarak dinî önerilerini ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Farz, tavsiye, helâl ve haram gibi dinî öneriler, Kur'an'da hudûdla birlikte ayat, beyyinat, öğüt, nimet, şifa, rahmet, hidayet, kitap ve hikmet olarak isimlendirilmiştir. Bu durumda "hudûdullah" kavramı, din ve iman kavramlarına yaklaşmaktadır. Nitekim "hudûdullah" kavramının içerisinde yer aldığı Tevbe Sûresinin 97. ayeti, bu kavramın, din ve iman kavramlarının ifade ettiği anlama denk düştüğünü göstermektedir:

"Bedevîler, küfür ve nifak bakımından daha şiddetlidirler. Allah'ın Elçisine indirdiği sınırları (hudûde mâ enzelellahu âlâ Rasûlihi) bilmemeye de onlar daha yatkın ve elverişlidirler."

Bu ayetten de anlaşıldığı gibi sözü edilen kimseler, imandan ziyade küfre yatkındırlar. Zira bunlar, Allah'ın birliğini, peygamberliği, mebde ve meâda ait delilleri, teklifleri ve ilâhî hükümlerin kıymetini anlayabilecek durumda değillerdir.[655] Aynı şekilde "hudûdullah" kavramının bu anlamını, bedevîlerle ilgili şu ayet daha da belirginleştirmektedir.

"Bedevîler iman ettik" dediler. De ki "siz iman etmediniz"

653 Âl-i İmran, 3/138; Yunus, 10/57.

654 Bakara, 2/228.

655 Elmalılı, Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Yayınevi, İstanbul, ty., IV, 284.

ancak "İslâm olduk" deyiniz. Çünkü iman henüz kalplerine girmiş değildir."[656]

İşte "hudûdullah" kavramının iman ile bu şekildeki ilişkisinden dolayıdır ki, hudûd olarak belirlenen kuralları gözetmemek şu ayetlerde vurgulandığı kadar önemli olmaktadır.

"İşte bunlar, Allah'ın sınırları (hudûd)'dır. Kim Allah ve Rasûlüne itaat ederse, onu altından ırmaklar akan cennetlere sokar. İşte büyük kurtuluş ve mutluluk budur".

"Kim de Allah ve Rasûlüne isyan eder ve O'nun sınırlarını (hudûd) aşarsa, onu da içinde ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azab vardır."[657]

Bu ayetler de aynı zamanda "hudûdullah" ile "din" kavramı arasında kurduğumuz ilişkinin doğru bir ilişki olduğunu göstermektedirler.

Nitekim hudûd ile aynı kökten türeyen ve haddi aşmak, isyan etmek anlamlarındaki "hadde" fiili ve çekimlerinin, Kur'an'da geçtiği ayetlerde[658] Allah'a ve Rasûlüne isyan ve onları tanımamayı ifade etmek için kullanılmış olması da aynı anlamsal nedenden dolayıdır.

Buraya kadar yaptığımız bu kavramsal çalışma göstermektedir ki, "hudûdullah" kavramının anlamını, kendileriyle anlam birliği içerisindeki kavramların anlamlarıyla birlikte, yani Kur'an'daki kavram örgüsü içerisinde düşünmek durumundayız. Kur'an'daki kavram örgüsünden yola çıkarak "hudûdullah" kavramına bir anlam verecek olursak, bu kavramın anlamının yakınlıkla "Allah'ın Dini" ifadesiyle ifade edilmekte olan anlama denk düştüğünü görebilmekte, söyleyebilmekteyiz. Zira, Kur'an'da oruç gecelerinde cinsel temas gibi karı-koca arasındaki ilişkileri düzenleyen sırf dinî denilebilecek kurallar Allah'ın

656 Hucurat, 49/14.
657 Nisâ, 4/13-14.
658 Tevbe, 9/63; Mücadele, 58/5, 20, 22.

ayetleri olarak isimlendirildikleri gibi, Allah-insan arasındaki ilişkilere açıklık getiren itikadî ve insanlararası münasebetleri tanzim eden ekonomik, hukukî ve ahlâkî kurallar da Allah'ın ayetleri ve sınırları (hudûd) olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kavramı sadece hukukî alan ile ilgili olarak düşünmenin ve bu alana tekâbül eden Kur'an ayetlerini tarihsel ayetler olarak görmenin yanlışlığı ortadadır.

d. "Hudûdullah"ın Değiştirilebilme İmkânı

Kur'an'ın, insanı mevcudât âleminin bir parçası olarak değerlendirerek, onun hayatını evrendeki işleyişle bütünleştirmek istediği açıktır. Ancak onun, çeşitli yönleriyle insanı ve hayatını ilgilendiren prensipleri bir bütün olarak görmekle birlikte, hayatını düzenleyecek esasları iki farklı kategoriye ayırdığı da söylenebilir. İnsanın bireysel ve toplumsal yaşantısını düzenleyecek ve onu âlemle tevhid edecek temel esaslar Allah tarafından belirlenmiş, bu düzeni sağlayacak diğer esaslar ise, Allah tarafından konulmuş temel ilke ve esaslar ile onların gaye ve hedeflerine uyumsuz olmamak kaydıyla insanın kendisine bırakılmıştır. Tanzim edilmesi insanın kendisine bırakılmış bulunan bu geniş alan, ya şûra[659] prensibinde olduğu gibi İslâmî aklın işleyişi, ya da meşhur hurma ağaçları ile ilgili rivayetten de anlaşıldığı gibi, insanın bilimsel ve tecrübî birikiminin kendisine sunduğu imkânlarla düzenlecektir. Allah tarafından konulmuş temel esaslar ve bu esasların insanın hayat alanı içerisinde kapsadığı yer göz önünde bulundurulacak olursa, tanzim edilmesinin insana bırakılması uygun görülmüş olan alanın, diğerine nazaran mukayese edilemeyecek kadar geniş bir alan olduğu görülecektir.[660] Nitekim içtihad müessesenin işlevini yerine getirdi-

659 Şûra, 43/38.

660 Karaman, Hayreddin, İslâm Hukukunda İçtihad, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, 26-27.

ği zamanlarda üretilen fıkhın bu denli büyük bir külliyat ortaya çıkarmış olması, bu konuda yeterli bir fikir verebilmektedir.

Bilindiği gibi Kur'an'da insan hayatıyla ilgili olarak beyan edilmiş itikadî, ahlâkî ve amelî açık hükümler bulunmaktadır. Öncelikle her insan, Allah'ın insana teklif ettiği dine ve bu dinin itikadî esaslarına inanmakla mükelleftir. Dinin ahlâkî ve amelî esasları ise doğal olarak ancak bu dine ve bu dinin inanç esaslarına inanan insanlara teklif edilmiştir. Ne var ki, sadece amelî hükümlerle ilgili olarak değil, Kur'an'da açıklanmış bütün esaslarla mükellefiyetin ve bu mükellef olunan şeylerin edâ edilmelerinin, birtakım şartları ve kâideleri bulunmaktadır. Meselâ itikadî esaslarla mükellefiyetin şartı akil ve bâliğ olmak, ahlâkî ve amelî hükümlerle mükellefiyetin şartları da bunlara ilaveten mü'min olmaktır. Amelî hükümlerin mükellefiyet şartları yanında, bunların edâ edilmelerinin de birtakım şartları vardır ve bu amelî tekliflerin edâ edilmeleri mükellefiyeti, ancak ilgili şartların mevcudiyetiyle söz konusu olabilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, ister itikadî olsun, isterse ahlâkî ve amelî olsun Kur'an'da beyan edilmiş her ilkeyle mükellefiyetin ve bunlardan amelî olanlarının edâ edilmeleri vücûbiyetinin birtakım şartları vardır.

Ancak, söz konusu şartların bulunmaması ya da bulunduğu halde sonradan herhangi bir sebeple ortadan kalkmaları durumunda, Kur'an'da açıklanmış bulunan hükümlerin kabul ve edâ zorunluluğu geçici veya sürekli olarak ortadan kalkar. Tekliflerin birtakım geçerli sebeplerle sâkıt olmaları, arızî bir durumdur. Yani mükellef durumundaki insanın mükellefiyeti, ancak ya mükellefiyet şartlarına haiz olmamasından ya da arızî bir durumdan dolayı söz konusu olmaktan çıkabilmektedir. Esasen mükellef için şartların zuhûr etmemiş olması da arızî hal olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bir insanın İslâm dinine iman etmekle mükellef olabilmesi için, o insanda akıl ve bulûga erme

gibi şartların yerine gelmiş olması gerekmektedir. Bu iki durum bir insanda mevcut bulunduğu sürece, bu mükellefiyet de devam eder. Ancak akıl melekesinin bir insandan gitmesi gibi arızî bir durumun ortaya çıkması, bu durumdaki insandan iman mükellefiyetini kaldırmaktadır. Ama aklın avdeti, mükellefiyet durumunu yeniden ortaya çıkarır. Aynı durum meselâ zekât mükellefiyeti için de geçerlidir. Zekâtla mükellef olmanın şartı kişinin belli bir seviyede zengin olması, bu mükellefiyetin ortadan kalkmasına neden olacak arızî durum ise, aynı kişinin fakirleşmesidir. Tekrar zenginleşmek ise, yeniden mükellef olmayı gerektirmektedir ve bu durum diğer itikadî ve amelî emir ve nehiyler için de geçerlidir. Her farz ya da haram kılınan her bir amelin farziyeti ve haramlığının birtakım şartları olduğu gibi, bu amellerin farziyetini düşüren ya da haramlığını kayıtlayan -açlıktan çaresiz duruma düşen bir kişinin ölmemek için haram kılınan bir şeyi yemesine cevaz verilmesi gibi-[661] arızî durumlar bulunmaktadır. Benzeri arızî herhangi bir durum, ahlâkî konularda da söz konusu olabilir. Meselâ her zaman dürüst davranmak ve doğru söz söylemekle mükellef olan müslüman birey, araları bozulmuş bulunan karı-kocanın arasını düzeltmek maksadıyla gerekirse yalan söyleyebilmektedir.

Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. İtikadî, amelî ve ahlâkî durumlarla ilgili olan bu örneklerde işleyen mantığın aynısı, yerine göre, mesela değişik biçimlerde ferdî ve toplumsal suçlar için öngörülen cezaları için de işlerlik kazanmaktadır. Zira hadd olarak isimlendirilmiş bu cezalar da Kur'an'da sunulmuş bulunan ibadet sisteminin birer tamamlayıcıları olmaktan başka bir şey değildirler. Buna göre her suç için öngörülen cezanın söz konusu suça tekâbül ettirilebilmesinin birtakım şartları (tahkiku'l-menat) olduğu gibi, söz konusu suçların geneli için öngörülen cezayı uygulamaya engel olacak olan birtakım

661 Nahl, 16/115; En'âm, 6/145.

arızî durumlar da söz konusu olabilmektedir.[662] Meselâ hırsızlık suçu ve bu suç için konulmuş bulunan ceza, bu meyanda zikredilebilecek örneklerden biridir. Bilindiği gibi Kur'an'da hırsızlık için öngörülen ceza, hırsızın elinin kesilmesidir.[663] Ancak bu cezanın uygulanabilmesi için, hırsızlık yapan şahıs, hırsızlığın sübûtu ve çalınan şeyin mahiyeti vs. ile ilgili birtakım şartların bulunması gerekmektedir. Gerekli şartlar tamamlandığı takdirde hırsızın elinin kesilmesine hükmedilir.[664] Ancak bu cezanın uygulanmasına engel olabilecek birtakım arızî durumlar söz konusu olabilmekte ve arızî herhangi geçerli bir durumun mevcudiyeti, bu cezayı uygulamadan kaldırmaktadır. Örneğin sosyal adâleti temin edecek kuralların işletil(e)memiş olması ya da kıtlık gibi durumlarda, bu ceza uygulanmaz. Nitekim Hz. Ömer bir kuraklık senesinde el kesme cezasını uygulamamıştır.[665] Bu örnekte de görüldüğü gibi cezalar konusunda da aynen diğer konularda olduğu gibi, şartlar ve arızî durumlar gözetilmek durumundadır.[666]

Kur'an'a baktığımızda Kur'an'ın, haram kılınmış amellerin işlenmesi ile ortaya çıkan suçlara iki şekilde ceza önerdiği görülmektedir. Birinci şekilde, bir fiilin suç olduğu bildirilmiş ancak bu suça bir ceza açıklanmayarak bu cezanın takdiri, mahkeme ya da yöneticilere bırakılmıştır. Bu fiiller Kur'an tarafından kesin olarak yasaklanmakla birlikte bunlara bir ceza konmamıştır. Bu nevi suç ve cezaya rüşvet, faiz, hakaret ve sövme gibi fiiller örnek gösterilebilir. Bu fiiller kesin olarak yasaklanmalarına rağmen, bu suçları işleyenlere uygulanacak ceza belirlenmemiş,

662 Bu konu usûl kitaplarında detaylıca işlenmektedir. Mesela bkz. Şa'ban, Zekiyüddîn, İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yay., Ankara, 1990, 197-256.

663 Mâide, 5/38.

664 Bkz. Bilmen, III, 261-287.

665 Elmalılı, III, 173.

666 Bkz. Baktır, Mustafa, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, 1985.

suçu işleyenin durumu dikkate alınarak, işlenen suçun ağırlığına göre cezalandırılma hak ve yetkisi yargının (kâdî'nın) takdirine bırakılmıştır.[667]

İkinci şekilde ise, işlendikleri takdirde bazı suçların hem cezalandırılması emredilmiş hem de o suçun cezası belirlenmiştir. Örneğin Kur'an'da cinayet, hırsızlık, zina, kazf gibi büyük suçların cezası belirlenmiş bulunmakta ve şartlar tamamlanıp arızî bir hal de söz konusu olmadığı takdirde, bu cezaların uygulanması istenmektedir.

Ancak hükmü belirlenmiş cezaların da karakter itibariyle ikiye ayrıldığı görülmektedir. Eğer işlenen suçta Allah'ın hakkı kulların hakkından daha öndeyse, bu tür suçlara keffâret şeklindeki cezalar öngörülmüştür. Örneğin Kur'an'da zıhar yapmak suç olarak değerlendirilmiş ve bu suçu işleyen şahıs, bir köle azad etmekle cezalandırılmıştır. Bu suçun asıl cezası budur. Fakat bir köle azad etmenin yüksek bir parasal külfet ifade ettiği ve bir toplum içerisinde yaşayan her ferdin böyle bir parasal imkâna sahip olmayabileceği de bir gerçektir. Ya da o şahsın böyle bir imkânı bulunmakla birlikte azad edebileceği bir köle bulunmayabilir.[668] İşte böyle bir durumda kullarına olan merhametinden dolayı yüce Allah, kulunun kaldırabileceği arızî başka bir keffâret önermektedir. Bu ikinci öneri de kesintisiz iki ay oruç tutmaktır. Zıhar suçunu işleyen ferdin imkânı buna da elvermediği takdirde önerilen üçüncü ceza ise o ferdin altmış yoksulu doyurmasıdır.[669]

İlk bakışta zıhar suçuna üç ayrı cezanın öngörülmüş olması akla bir suç için farklı alternatif cezaların uygulanabileceği fik-

667 Bkz. Dağcı, Şamil, İslâm Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller ve Cezaları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü.Sosyal Bilimler Ens. Ankara, 1992, 27.

668 Elmalılı, VII, 177.

669 Mücadele, 58/3-4.

rini getirse de, dikkat edildiği takdirde bu üç önerinin birbirlerinin alternatifleri olmadığı ve bir insanın parasal ve fizikî durumuyla alâkalı olduğu gözden kaçmayacaktır. Eğer ortada azad edilebilecek bir köle varsa ve söz konusu şahıs da bir köle azad edebilmeye muktedir ise, onun için kesinleşmiş hüküm bir köle azad etmektir. Eğer bir köle azad etme imkânı mevcut değilse, bu durumda Allah, suçun cezasını takdir etmeyi insana bırakmayıp yine kendisi takdir etmektedir.

Eğer işlenen suçla insanlara zulmediliyor, haklarına tecavüz ediliyor ve insanlar mağdur ya da telef ediliyorlarsa, yani suçta kulların hakları daha önde ise, o zaman Kur'an'da böyle suçlar için "hadd" olarak isimlendirilmiş bulunan kesin müeyyidelerin belirlenmiş olduğunu görmekteyiz. Şartlar tamamlandığı takdirde İslâm hukukuna göre bu cezalar uygulanır ve arızî bir durum olmadığı takdirde bu cezaların uygulanmayabileceğine dair Kur'an'da herhangi bir delil veya işaret bulunmamaktadır. Örneğin adam öldürme suçunun cezası olan "kısas"ı[670] ele alacak olursak, şartlar ve arızî haller hariç bu cezanın uygulanmayabileceğine dair herhangi bir kanıt bulamadığımız gibi,[671] Kur'an'da bu cezanın Hz. Musa'nın şeriatinde de olduğunu görerek,[672] bunun tarihsel olmayan ilâhî bir ceza olduğunu anlamaktayız. Bu tür hükmü belirlenmiş cezaların alternatifleri olabilecek herhangi bir ceza da yoktur. Eğer "kısas"a alternatif olabilecek bir ceza olsaydı, buna göre bu cezanın Kur'an'da bulunması gerekirdi. Çünkü Yüce Allah, cinayet durumunda kısas hükmünü açıklamaktan çekinmediği gibi, kısasın alternatifleri olabilecek cezaları da açıklamaktan çekinmezdi. Nitekim "Allah ve Rasûlüne karşı savaş açma ve yeryüzünde bozgunculuğa çaba harcama" suçunun birbirinin alternatifi olan dört ayrı

670 Bakara, 2/178.
671 Bkz. Dağcı, 99 vd.
672 Mâide, 5/45.

cezalandırma şeklinin olabileceğini ve isteğe bağlı olarak bunlardan herhangi birinin uygulanabileceğini açıklamaktan çekinmemiştir.[673] Ama dikkat edilmelidir ki, eğer bir suç için birbirinin alternatifi olabilecek bir ceza belirlenebilecekse, Kur'an'da bunu da ancak Allah belirleme yetkisine sahiptir.

Söz konusu bu suç için dört ayrı alternatif cezanın (suçluların ya öldürülmeleri ya çarmıha gerilmeleri ya da elleri ve ayaklarının çaprazlama kesilmeleri veyahut da o yerden sürgün edilmeleri) Kur'an'da belirlenmiş olması, diğer suçlardan herhangi birisi için belirlenmiş bir cezaya alternatif farklı bir cezanın insan tarafından belirlenebileceğine değil, eğer bu konuda alternatif bir ceza konulacaksa, Kur'an'da bunun da ancak Allah tarafından konulabileceğine delil olarak gösterilebilir.

Buraya kadarki açıklamalar, Kur'an'ın cezalarla ilgili hükümlerinin üç farklı şekilde teşrî edildiğini göstermektedir.

1. Kur'an bir fiilin suç olduğunu bildirmiş, fakat bununla ilgili cezaî müeyyideyi belirlemeyerek, bu konuda teşri yetkisini insana bırakmıştır.

2. Kur'an kimi fiillerin suç olduğunu ve cezaî müeyyideyi gerektiğini bildirmenin yanında, o suç için bir ceza da belirlemiş ve bunun uygulanmasını istemiştir.

3. Bazı suçlara da bir yerine birden fazla ceza belirleyerek, bunlardan herhangi birinin uygulanabileceğini bildirmiş, bu alternatif cezalar konusundaki tercihi insana (yargı) bırakmıştır.

Bu üç durumda gerek Allah tarafından ve gerekse insan tarafından belirlenen cezaların uygulanma şartları mevcut ise uygulanırlar. Ama eğer söz konusu şartlar mevcut değil ya da arızî bir durum söz konusu ise bu cezalar uygulanamazlar.

Ahkâmın bu üç şekilde arzedilmiş olması bize şunları düşündürtmektedir: Bazı suçların cezalarının belirlenmeyerek in-

673 Mâide, 5/33.

sana bırakılmış olmasına karşın diğer bazılarının cezalarının belirlenmiş olması, bu suçlar için öngörülen cezanın değiştirilemeyeceğini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda bu cezaların alternatiflerinin bulunmadığını da ortaya koymaktadır. Çünkü eğer alternatif bir ceza konulması uygun olacak olsaydı bu da açıklanmış olmalıydı. Kur'an'daki ilgili örnekleri daha önce zikretmiştik.

Kur'an'a baktığımızda ister cezalar konusunda olsun, ister diğer konularda olsun, açıklanmış ve belirlenmiş her hükmün, daha önce de değinildiği gibi, Allah'ın ayetleri, hudûdu, yazıları ve nimeti olarak isimlendirildiğini görmekteyiz. Belirlenen bu hükümler öncelikle hukukî birer kâide değil, Allah'ın haramları, helâlleri, emirleri, nehiyeleri, farzları ve tavsiyeleridir. Bunun mânâsı ise bu hükümlerin toplamının, Allah'ın dinini meydana getirdiğidir. İşte bunun için Kur'an, belirlenmiş bu ahkâma uymaktan başka bir yol bulunmadığını ve Kur'an'da belirlenmiş hudûdu ihlâl etmenin Allah'a ve elçisine isyan anlamına geleceğini bildirmektedir.

"İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır, onlara tecavüz etmeyin. Kim Allah'ın sınırlarına tecavüz ederlerse onlar zalimlerdir."[674]

"Kim Allah ve Resûlüne isyan eder ve O'nun sınırlarını (hudûd) aşarsa, onu içinde ebedî kalacağı ateşe sokar. Onun için alçaltıcı bir azab vardır."[675]

Dikkat edilecek olursa bu ayetlerde kınanan şey, Allah'ın belirlenmiş hükümlerine uymamak, razı olmamak ve onları ihlâl etmektir. Bu bakımdan Allah'ın belirlenmiş sınırlarını tarihsel durumlara göre değiştirmenin mantığını izah etmek güçtür. Eğer bu mantık, Kur'an'daki bazı ayetlerin dinî, diğer bazılarınınsa gayri dinî oldukları, Kur'an'ın belirlediği hukuk ve

674 Bakara, 2/229.
675 Nisâ, 4/14.

muamelâtın da bu kategoriye girdiği düşüncesine dayanıyorsa, bilinmelidir ki, ulema tarafından Kur'an ayetlerinin itikâd, ahlâk, ibadet, muamelât ve ukûbât gibi bölümlemelere tâbi tutularak incelenmiş olmasının teknik bir zaruretten kaynaklanmasının ötesinde bir anlamı yoktur. Böyle teknik bir bölümleme, teknik bir zarûret değil de, gerçek bir bölümleme olarak anlamlandırılacak olursa tevhîdî bir din olan İslâmın yanında insan zihni de parçalanmış olur. Parçalanmış, dağılmış bir zihnin ne âlemdeki ne de dindeki tevhîd tasavvurunu kavrayabilmesi ise düşünülemez. Nitekim Kur'an'ın, hudûdullah'ı takdir edebilmeyi, bilme ve anlama ile ilintilendirdiğini görmekteyiz.[676]

Ümmetin maslahatı ya da şeriatın gayeleri gözetilerek, tarih içerisinde, özellikle ilk dönemde müslümanlar tarafından Kur'an'da belirlenmiş bazı hükümlerin uygulamadan kaldırılarak yerine başka hükümlerin uygulanmış olmasını Kur'an ahkâmının modern tarihsellikte değiştirilmesi gerektiğine gerekçe göstermek, her şeyden önce geçmişteki müslümanların bu konudaki tasarruflarıyla uyum arzetmez. Çünkü onlar, muayyen somut bir durumla karşılaştıklarında bunu yapmışlardır ve ayrıca bu örnekler çok da değildir. Böyle bir tasarrufu, Hz. Ömer'in Sevad arazisi ile ilgili uygulamasında gördüğümüz gibi, o, bu konudaki başka bir uygulamaya dayanarak ve ümmetle istişare ederek yapıyordu. Bu tür uygulamalarda esas alınan şey, hükümle gözetilen gayenin gerçekleşmiyor olması ya da mevcut durumun o hükme tekâbüliyetsizliği olmaktaydı. Bunun için mânâ ve maksada göre yorum yapılıp hüküm çıkarılırken, ya lafzın delâletlerinden biri tercih edilmeliydi, ya da Şarî'in lafzı devamlı bağlayıcı kılmadığına dair bir delil bulunmalıydı.[677] Ama böyle arızî bir durum olmadığında aslolan, her zaman hükmün uygulanmasıydı. Nitekim gaye ve maslahatı enine boyuna

676 Bakara, 2/230.
677 Erdoğan, 89.

incelemelerine rağmen, bundan genel olarak ahkâmın değişebileceğine dair bir mânâ çıkarmamışlar, şer'î hükümlerin ebediyyen geçerliliğini sık sık vurgulamışlardır.[678] Kaldı ki, zekâtın yeni bir nisabı ya da miras taksiminin değiştirilmesi bu meyanda hiç ele alınmamış, çünkü bunlara taabbûdî hükümler olarak inanılmıştır.[679] Halbuki Kur'an'a tarihselci yaklaşımlarda gördüğümüz gibi tarihselci teoloji, ayırım yapmadan bütün hükümlerin değişmesi gerektiğini talep etmektedir. Modern tarihsellik dışında herhangi bir "nass" da göstermemektedir.

Maslahat konusuna gelince, ulemaya göre maslahat, ya herhangi arızî bir sebeple belirlenmiş hükmün uygulanamayıp yerine başka geçici bir hüküm konulması durumunda ya da nassın bulunmadığı yerde söz konusudur.[680] Çünkü, esasen herhangi bir konuda belirlenmiş bulunan bir hüküm, zaten maslahatın kendisidir.[681] Ama eğer arızî bir durumdan dolayı hüküm maslahatı temin etmekten uzaklaşmışsa, bu söz konusu arızî durumdan dolayıdır. Yoksa hükmün kendisinden kaynaklanan bir şey değildir. İşte böyle bir durum zuhûr ettiğinde, o zaman hükmün durdurulması yoluna gidilerek maslahata en uygun olacak bir çözüm üretilir. Ancak, arızî bir halden dolayı bir hükmün durdurulması veya askıya alınması, o hükmün değiştirildiği ve o aslın yerine yeni bir aslın ikâme edildiği anlamına gelmez.[682] Zira bir hükmün askıya alınmasıyla o hükmün yerine ikâme edilen hüküm, arızî bir hükümdür ve hiç bir zaman asıl olarak değerlendirilemez. Söz konusu arızî durumun ortadan kalkması ve şartların avdetiyle asıl hüküm yeniden uygulamaya konulur.

Hal böyle olunca herhangi arızî bir durumdan ya da hük-

678 eş-Şâtıbî, 1993, II, 36; Erdoğan, 26-27.
679 Erdoğan, 117.
680 Karaman, 151.
681 eş-Şâtıbî, 1993, 41.
682 el-Gazalî, el-Mustasfa, "İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi", (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, 142.

mün şahıslara tekâbuliyetsizliğinden (örn: müellefe-i kulûb ile ilgili Hz. Ömer'in uygulaması) kaynaklanan belirlenmiş bazı hükümlerin askıya alınması ve yerine yeni bir çözüm getirilmesi şeklindeki kimi sahabe uygulamalarını Kur'an'daki bazı hükümlerin değiştirilebileceğine örnek olarak göstermek, yanlış bir kıyas ve örneklemeden başka bir şey olmaz. Çünkü bu tür uygulamalarla bir hükmü birtakım mantıksal gerekçelerle temelinden değiştirmeyi mukayese etmenin iyimser bir değerlendirmeyle zihnî bir yanılsamadan başka bir anlamı olmaz.

Durumun arızîliği ise, bazen Müslümanların başına gelmiş uzun bir toplumsal veya siyasal hâlin sonucu olabilir. Örneğin Müslümanlar, fıkhı toplumsal düzeyde uygulayabilecek bir organik teşekkülden yoksun kalmış olabilirler. Bu durumda tek tek Müslümanların kendilerine iktidar vehmederek bu hükümleri uygulaması tabiî ki düşünülemez. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi, bazı hükümlerin uygulanmasının toplumsal ve siyasal şartları ve sonuçları vardır. Bu şartların olmaması hükmün ilgasını değil, ertelenmesini getirir. Bir esirin Cuma namazı kılmak zorunda olmaması gibi, bu şartlar altında da bazı hükümlerin farz olmamasından daha normal bir şey olmaz. Kaldı ki, her toplumsal ortam, kendi hukukî mantığını ve aklını da kendiliğinden benimsetir. Bugün modern toplumsallıkların etkisi altında Müslümanlara bile çok muhal gelmeye başlamış bazı İslâmî hükümlerin muhalliği, sadece modern, ama kesinlikle en iyi olmayan bir hümanist zihniyetin ideolojik bir hegemonya kurmuş olmasından kaynaklanıyor. Kanaatimizce böyle bir hegemonya altında Müslümanların, zaten bir uygulanma vasatı bulunmayan fıkıhlarını tartışmaya açarak kendi kozmolojik anlayışlarında derin sarsıntılara yol açacak işlemlere girişmelerinin hiçbir faydası yoktur. Kabul ediyoruz ki, böyle bir işleme aynı hegemonya tarafından her gün defaatle davet ediliyorlardır, ancak, zaten pratik bir sonucu olmayacak (örneğin, Müslümanlar kendi fıkıhlarını veya "hadler"in hepsini değiştirseler bile bir

uygulama alanı mı bulacaktır?) bu davete icabet etmek, bir teslim olma davetine icabet etmekten farksız olacaktır.

Aynı şekilde hükümlerin değiştirilmesi düşüncesine, Kur'an'a bakıldığında, zaman faktörü de gerekçe olmuyor. Zira Kur'an'da namaz, oruç, zekât, cihat, faiz, kısas ve bunun gibi bir çok ilkeye dair emir ve nehiylerin zamanla ve çağların değişmesiyle alâkasının olmadığını, bu ilkelerin önceki peygamberlerin tebliğlerinde de yer aldığını görerek anlamaktayız. Kur'an'da yer alan ve ibadetler kategorisinde değerlendirilen namaz, oruç ve zekât gibi kâideler ilâhî dinin prensiplerini oluşturdukları gibi, kısas, faiz, zina, kazf, miras, zıhar ve eşler arasındaki cinsel ilişkilerle ilgili helâl ve haramlar da, Kur'an'da ilâhî dinin prensiplerini oluşturmaktadırlar. Zamanın ve şartların değişmesinin, zıhar, kazf ve eşler arasındaki cinsel ilişkilere dair hudûdullahı değiştirmede ve bu konudaki gayri ahlâkî düşünce ve davranışları ahlâkîleştirmede herhangi bir fonksiyonunun olabileceği düşünülemeyeceği gibi, kısas, faiz, zina ve miras gibi konulara dair hudûdullahı değiştirme ve bunlarla ilgili gayrî ahlâkî düşünce ve davranışları ahlâkîleştirme konusunda da herhangi bir fonksiyonunun olabileceği ve dolayısıyla bunlarla ilgili belirlenmiş hudûdun değiştirilebileceğine gerekçe olabileceği düşünülemez.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki, ilâhî din ve onun kâideleri kolay ve meşakkâtli prensipleriyle birlikte ancak kutsallık düşüncesiyle hayat bulur ve yaşar. Kutsal birer kâide olan dinî ahkâmın değiştirilebileceği, unutulmamalıdır ki beraberinde ilâhî dine ve onun kâidelerine karşı bir güvensizliği ve kayıtsızlığı da getirir. Bu güven bunalımı ve kayıtsızlık da, Batı'da yaşandığı gibi insanla din arasındaki mesafenin gittikçe açılarak insanın dinle ilişkilerini koparması neticesini doğurur. Oysa, Yüce Allah Kur'an'da bu kuralları beyan ederken, bunların ilâhî hak kurallar olduklarını vurgulayarak, kutsal kâideler olduklarını da kalplere yerleştirmiştir. Bunların kutsal kurallar olduklarına inancı, uygulamalarının ve ihlâl edilmemelerinin de temina-

tı durumunda olup, din ile beşerî ideolojilerin insanın gönlünde yer edişindeki büyük farkın da temel nedenidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kur'an metni esas alındığında, Kur'an'da belirlenmiş herhangi bir kuralın arızî durumlar nedeniyle geçici olarak askıya alınması durumu hariç, değişebilirlik imkânı bulunmamaktadır. Hukukî hükümler olarak değerlendirilen miras, kısas, hırsızlık, zina ile ilgili kuralların birtakım gerekçelerle başka herhangi bir kuralla değiştirilebilmeleri imkânı, Kur'an'ın söylemi açısından bakıldığında ibadetlerle ilgili hükümler olarak değerlendirilen namaz, oruç, zekât gibi kuralların değiştirilebilmeleri imkânından daha fazla değildir.

Ayrıca, tarihselci teolojinin, müslümanların modern tarihsellikteki bütün sorunlarını halledecek diye takdim ettiği, sonuçta Kur'an'daki sınırlı sayıdaki ahkâmın değişmesi talebiyle noktalanan projesinin, yaşadıkları tarihsellikte müslümanlara hangi maslahatları temin edeceği de belli değildir. Öncelikle Kur'an ahkâmı, modern ulus devletlerin ortaya çıkmasından beri, şurada burada birkaç uygulama dışında zaten değiştirilmiş durumdadır ve bu durumun müslümanların sorunlarından hiç bir şey eksik etmediği ortadadır. İkincisi, bu talebin, müslüman kamuoyunun iradesini yansıtmadığı, bunun yerine cârî siyasal veya toplumsal eğilimlerin zorladığı bir talep olduğu açıktır. Kur'an ahkâmının geçmişte uygulandığı zamanlarda müslümanların önüne sorunlar koyduğu tesbit edilmiş değildir, bu ahkâmı değiştirdikleri takdirde sorunlarını çözeceklerini garanti edecek bir merci de bulunmamaktadır. Üçüncü ve son olarak, modern zamanlarda ve bütün zamanlarda, Kur'an'ın belirlemiş olduğu sınırlı konudaki ahkâmın mı, yoksa yeniden yorumlanarak belirlenecek yeni bir ahkâmın mı daha hayırlı, daha âdil ve Allah'ın maksatlarına daha uygun olduğunu belirleyecek "ilâhî niyeti" ölçen bir terazi de bulunmamaktadır. Bu konuda Kur'an'ın mirasın taksimatını yapan ayetin son cümleleri oldukça düşündürücüdür.

"Anne-babalarınıza ve çocuklarınıza gelince, hangisinin sizin bırakacağınız fayda ve imkânlara daha lâyık olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konulmuş farz (paylar)dır. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir."[683]

4- İmkânlar ve Sorunlar Arasında İslâm Tarih Bilinci

a. İslâm Tarih Bilinci

Kur'an'ı anlama konusunda kartezyanist nesnelci bir yaklaşım yerine kalbi ve kulağı açarak Kur'an'ı dinlemenin daha meşrû bir tutum olacağını söylemiştik. Çünkü bu tutum, Kur'an'ın anlamlarına ulaşmak açısından hem daha meşrû hem de daha güvenli bir tutumdur. Kur'an'ın kendisi, insanlardan Kur'an'ı okumak için bazı kurallara riâyet etmelerini istemiş ve bu kuralları açıklamıştır. Bu kurallar Sünnet'in de katkılarıyla *"Kur'an Tilâvetinin Adâbı"* gibi konu başlıkları altında işlenen bir Kur'an ilmine dönüşmüştür.[684] Bunun anlamı, Kur'an'ın insandan kendisi karşısında mütevazi bir pozisyon takınmasını istemiş ve Kur'an'la ilişkisinin öznenin nesneye mutlak egemenliği şeklinde asla olamayacağını belirtmiş olmasıdır. Kendisine dair okuma kuralları belirleyen tek kitap olarak, Kur'an'ı evirip çevirerek ona hükmeden bir pozisyonu bir yana bırakıp edilgin bir pozisyon tercih edildiğinde, Kur'an'ın "belli bir tarihe" hitap etmek ve o tarihin dilini kullanmakla birlikte evrensel konuştuğu kanaati hasıl olmaktadır. O, tarihin üstünden bir tarihe konuşuyor ve o tarihin beşerî olanaklarıyla evrensel ilkelerini açıklıyor. Böyle bir pozisyon tercih edildiğinde tarihi ve her şeyi yaratan, tarihe, bütün tarihlere ve söz konusu etmeye değer bulduğu her şeye dair kesin yargılarda bulunan bir "güç"le karşı kar-

683 Nisa, 4/11.

684 Bkz. Suyutî, Celalü'd-Din Abdur-rahman, El-İtkan Fî Ul^ımı'l Kur'an, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, I, 247-265.

şıya gelindiği hemen fark edilmekte, bu gücün, tarihin yükünün altında olmadığı ve bu yüzden zorlanmadığı gittikçe belirginleşmektedir. Kur'an tarih içerisinde bazı şeylerin kaim olmasını istemekte ve bunları emretmektedir. Bazı şeylerin de tekerrür etmesini istemediğinden, bunları yasaklamaktadır. Ne var ki, bu bazı şeyler sürekli tekerrür ettiklerinden ve bu insanî eğilimler hiç değişmediğinden bunlara kalıcı çözümler önermektedir. Bütün insanî faaliyetin, belirlediği "sınırlar" içerisinde yürümesini talep etmektedir. Bu yüzden tarihleri aşan kalıcı sınırlar koymuştur.

Buna rağmen, insan zihninin sınırsız olanaklarına dayanan insanlık tarihinin bütünüyle kayıtlanamayacağı açıktır ve az sayıdaki Kur'an hükmünün, sayısız-sınırsız insanî probleme nasıl cevap vereceği, her zaman ortada çözülmesi gereken bir problem olarak durmaktadır.

Kuşkusuz bu sorunun giderilmesi, her çağda Kur'an-tarih irtibatını sağlayacak olan "yorum"la mümkün olacaktır. Geleneksel ulema gibi tarihselci bilginler de bu düşüncededir. Ne var ki tarihselci bilginlerle ulemanın anlama-yorumlamaya ilişkin yaklaşımları karşılaştırıldığında, ulemanın yaklaşımının, sorunlarına rağmen daha meşrû sonuçlara olanaklı olduğu ve daha otantik motiflere dayandığı görülmektedir. Ayrıca ulemanın yaklaşımı, Kur'an-tarih irtibatını kuracak olan "yorumu", daha sağlıklı bir zemine oturtabilecek niteliktedir. Çünkü ulemanın yaklaşımında, öncelikle yorumun otantikliği kaygısı üst düzeydedir ve yoruma dair bu kaygı tarih içerisinde somutlaştırıldığı gibi geleneksel yorum anlayışının temel karakteri durumundadır. Ayrıca ulemanın Kur'an'la ilişkisi özne-nesne ilişkisi yerine dinleyen-dinlenen ilişkisi tarzındadır. Bu ilişki biçimi ise açıktır ki, Kur'an'ın kendisine ve Peygamber geleneğine dayanmaktadır. Peygamber geleneğinde Kur'an, otoritedir, sadece dinlenir, yaşanır. Bunların yanısıra ulemanın yorum anlayışı, Kur'an'ın tarihe arz ediliş biçiminde temellenmektedir; zira Kur'an'ın tarihe arz ediliş biçimi, insana bir tarih bilinci kazandıracak nitelikte-

dir. Bu bilinç ise, bu bilince sahip olan insanın yorum çabalarını yönlendirecek ve ona karakter kazandıracak olanakları sağlamayı temin edebilir durumdadır.

İmdi, Kur'an'ın tarihi dikkate aldığı ve insana bir tarih bilinci sunduğu belirgindir. Çünkü zaten Kur'an'ın konusu tarihtir ve o tarihle cebelleşir. Dolayısıyla o, açıklamalarını tarihî duruma göre yapmış ve hükümlerini tarihsel gelişmeye paralel olarak koymuştur. Mekke'de indirilen ayetler istenmeyen bir tarihi değiştirmeye aday insanı inşâ ederken, tarihsel açıdan uygulama imkânı olmayan önerilerde bulunmuyordu. Mekke'de uygulanma imkânı olmayan öneriler, ancak Medine tarihsel zemininde açıklanıyordu. Teklif ve önerilerin tarihi dikkate alacak şekilde tedricen açıklanması, dikkatleri tarihe yöneltmektedir. Bunun yanında, ister Kur'an vahyi içerisinde cereyan ettiği kabul edilsin[685] isterse de Kur'an vahyi içerisinde değil de farklı peygamberlere inzâl edilen farklı vahiyler arasında cereyan ettiği kabul edilsin,[686] her iki halde de Kur'an'ın söz konusu ettiği "nesh" olgusu,[687] Kur'an'ın tarihi dikkate aldığının açık göstergesidir ve bu durum, tarihin önemini teslim etmektedir.

Kuran'ın tarihi önemsemesi ve dikkatleri tarihe yöneltmesi, bir tarih bilincinin zeminini oluşturmaktadır ve bu yüzden daha baştan itibaren müslümanlar, Montgomery Watt'ın, müslümanların bir tarih bilincine sahip olmadıklarına dair varsayımlarının aksine bir tarih bilincine sahip olmuşlar[688] ve bu bilinç onların özellikle iki sahadaki faaliyetlerinde belirleyici olmuştur: 1-İnsan yaşamını bir tarih bilinci altında değerlendirmiş-

685 eş-Şâtıbî, 1993, III, 97 vd.

686 Şimşek, Sait, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991, 86 vd.

687 Nahl, 16/101; Râ'd, 13/39.

688 Watt, W. Montgomery, İslâmî Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, 19-40.

lerdir. 2- Kur'an'ı anlama faaliyetlerinde tarihi temel unsur olarak almışlardır.

I- Nüzûl Tarihi

Bilindiği gibi Kur'an, onun ilk muhatapları olan Arapları hayrete düşürecek şekilde[689] toptan bir kerede değil peyderpey nazil olmaktaydı.[690] İnzal tarihi olan yirmi küsur yılda bir kısmı Mekke'de, diğer kısmı ise Medine'de nazil olan[691] Kur'an'ın çoğu zaman sebepsiz olarak, bazen de bir sebebe binaen tarihî gelişmeler doğrultusunda peyderpey nazil olması,[692] tarihe anlamlı bir vurguyu içermektedir. Çünkü Kur'an insana hitap etmektedir, insan bir tarih yaşamaktadır ve zihni tarihte şekillenen tarihsel bir varlıktır. Bu yüzden zihinsel olanakları ve tarihe dair eylemleri tarihten müstağnî olmamak durumundadır. İnsanın zihinsel dönüşümünün ancak farklı tarihselliklerde kavranabilecek ve kabullenilebilecek şeylerin vasatı hazır olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu yüzden vasat hazır hale geldikçe ayet nazil olmuştur. Ayetin anlamının ancak tarihsel bağlamıyla birlikte daha sarih olacağı açıktır ve tarihsel bağlamın meydana gelmesiyle ayetin inmesi, aynı zamanda Kur'an'a dair anlama sorunlarının asgariye inmesini temin etmiştir. Zira vasat hazır olunca, ayet artık beklenir olmuştur.

İnsanın gerek bireysel boyutta gerekse de toplumsal boyutta her zaman bir takât sınırı bulunmaktadır ve bu yüzden ayetlerle sevk edilen öneriler bu sınırları gözetmiştir. Gerek toplumsal, gerekse de bireysel önerilerin "tedricen" sevkedilmesi, zihnin ve toplumun tarihselliği ile ilgili olmalıdır ve kanaatimizce beyanın tedricen açıklanmasına bir de böyle bir anlam atfetmek,

689 Furkan, 25/32.
690 Suyutî, I, 100 vd.
691 Suyutî, I, 1 vd.
692 el-Kadî, 1.

sadece yaşadığımız tarihselliğimizin bir manipülasyonu ile izah edilmeyebilir. Bu mânâyı hatıra getiren ayetler de vardır.[693]

Kur'an hükümlerinin tedricen açıklanması ile nesh düşüncesi, tarih bilinci açısından önemli imkanlardır. Bu yüzden müslümanlar anlam arama çabalarında bu hususlara önem vermişler, yorumun ancak bunlar hesaba katılırsa sahih olabileceğini düşünmüşlerdir. Bunların eyleme dönüştürülmesinin de buna paralel olarak tedricen istenmiş olması ile bazı dinî kuralların ya da önceki vahiylerin bazı hükümlerinin insanın tarihsel durumuna göre neshedilebileceği düşüncesi, insanın insan-tarih ilişkisine dair tarih bilincini uyarmaktadır. Bu, insan-tarih ilişkisinin ancak bir tarih bilinci altında düşünülebileceği ve ele alınabileceği düşüncesini doğurur. Ne var ki bazı hükümlerin neshedilmiş olduğu, Kur'an'ın ya da bütün hükümlerin de nesh esprisi doğrultusunda ele alınabileceğine olanak sağlamaz. Çünkü daha önce arzedildiği gibi Peygamber'e indirilen şeyler, tarihin farklı zamanlarında görevlendirilmiş önceki peygamberlere indirilen şeylerin aynısıdır ve bu durum, vahiy-fıtrat ilişkisinin bir gereği olmalıdır. Kur'an bu espriye de vurgu yapar; dinin insan fıtratıyla olan kopmaz bağından hatta ayniliğinden söz eder.[694]

Kur'an'ın tarihe vurgusundan insanın tarihselliği yerine, hükmün tarihselliği anlamını çıkarmak, kanaatimizce yanlış bir çıkarım olur.[695] Çünkü özellikle Mekkî-Medenî ve tedric esprisi, hükmün tarihsel duruma göre açıklandığını, tarihsel durum müsait değilse ertelendiğini, ama "asl"ın asla değişmediğini, anlamaya ve uygulamaya dair bir sorunun söz konusu olduğunu anlatır. Bir beyanın ya da hükmün tarihsel duruma göre açık-

693 İsrâ, 17/106; Furkan, 25/32.

694 Rûm, 30/30. Bkz. Aşur, M.Tahir b., İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul, 1998, 89 vd.

695 Bkz. Çiftçi, Adil, Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek, Kitabiyat, Ankara, 2000, 80.

lanmış olması, insanın tarihselliği ile, yani onun zihinsel ve eylemsel olanaklarının tarihsel durumu ile alâkalıdır. Çünkü gerek kavrayış gerekse de uygulama, tarihsel durumla kayıtlı olmak durumundadır.[696] Nitekim Hz. Aişe'den gelen "Kur'an'ın ilk inen ayet(ler)i, içinde cennet ve cehennemin zikri geçen kısa sûrelerdir. İslâm'a girenler çoğalınca helâl ve haramla ilgili ayetler indi. Eğer ilk inen ayet "içki içmeyin" ayeti olsaydı, "biz asla içkiyi bırakmayız" derlerdi. Şayet "zina etmeyin" dense idi, "biz zinayı katiyyen terketmeyiz" derlerdi"[697] şeklindeki rivâyette vurgunun sadece insana yapıldığı belirgindir.

Bu yüzden Kur'an'ın nüzûl tarihi, takdir edilmiş bir dinin insanın tarihsel durumuna göre peyderpey açıklandığını göstermektedir. Bu tarihten, insanın tarihsel durumunun, bir dinin takdir edilmesine ve tarihsel duruma göre içerik kazandığına neden olduğu anlamını çıkarmak ise imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü arz edilen nedenlere ilaveten hatırlamak gerekir ki, Kur'an indirilmeden önce "Levh-i Mahfuz"da bir bütün olarak mevcuttu. Bu, Kur'an'ın indiği dönemde vuku bulmuş olaylar ya da o dönemin toplumsal şartlarının, Kur'an'ı belirlemediği anlamına gelmektedir. Levh-i Mahfuz'da bir bütün olarak bulunan Kur'an ayetlerinin bir kısmı belli olaylara ilişkin indirilmişse bu, Yüce Allah'ın takdiriyle izah edilebilecek bir şeydir.[698]

II- Nüzûl Sebepleri

Klasik tanımla Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soru veya bir olay sebebiyle birkaç ayetin veyahut bir surenin indirilmesine etken olan şeye sebeb-i nüzul denilmektedir.[699] Her şeyden evvel vurgulamak gerekir ki, nüzûl olayının bizzat kendisinin,

696 Çiftçi, 81.
697 Suyutî, I, 102.
698 Şimşek, 1997, 290.
699 Cerrahoğlu, 1963, 115.

yani vahy vakıasının ve vahyin nüzûl tarihinin, nüzûl sebepleri türünden bir sebebi yoktur. Bu, tamamen Allah'ın iradesine bağlı bir şeydir. Bu noktaya vurgu yapmak, şu bakımdan önemlidir: 1- Kur'an, insanlar istedikleri için nazil olmamıştır. 2- Vahyin içeriğini insanî-tarihsel olaylar belirlememiştir. Bu iki hususun takdiri tamamen Kur'an'ı inzâl edene aittir. Bunun aksine geliştirilecek bir yorum, metafizik alana dair bir yorum olacağından spekülatif olmak durumundadır. Ne var ki Kur'an'ın inzâl edilmesi, onun belli bir tarihte ve tarihsel ortamda inzâl edilmiş olması ve bazı ayetlerinin çeşitli sebeplere bağlı, çeşitli soru ve sorunlara cevap olarak vahyedilmesi belli bir tarihsellikte gerçekleştiğinden, Kur'an bu tarihin izlerini taşır ve formel olarak tarihsellik karakteri arz eder. Ancak buradan yola çıkarak vahyin gökten yere doğru değil de, yerden göğe doğru inzâl edildiğini söylemenin ve vahye insan iradesinin karakter kazandırdığı mânâsına gelen imâlarda bulunmanın gerekçesini tesis etmek[700] tarihsel yeni bir tarih inşâ etmenin gereği olmalıdır. Böyle bir antropolojik okuma, 1- "Vahiy yoluyla tebliğ edilen dinî öğretileri belirleyici konumda ele alınan sosyal çevre faktörleriyle açıklamak, 2- İlerleme inancına dayanan bir tarih görüşü perspektifinden, değişme fenomeniyle dinî ve tarihsel mirası yargılayarak okumak"[701] iradesinin sonucudur.

Ama şu da bir gerçek ki, nüzûl sebepleri, tarihin inşâ edici gücünü temsil eder. Tarihin düşünceyi inşâ edişinin, düşüncenin tarihin velvelesinde dönüp dolaştığının, aynı zamanda düşünce üretiminin yaşanmakta olan tarihe bağlı olarak gerçekleştirilmesi gerektiğinin bilincini ifade eder. Nüzûl sebepleri, tarihin en azından nüzûl sebeplerine ilişkin olarak inmiş bulunan

700 Bkz. Hanefî, 1978, 505-531.

701 Bulaç, Ali, Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak, "Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu", İstanbul, 2000, 126.

ayetlere, hükümlere ve dilsel formalarına rengini verdiğinin göstergeleridir.

Aynı zamanda nüzûl sebepleri, vahiy ile tarih ve tarihsel hadisatın irtibatlandırılma biçiminin örneğini ortaya koymaktadır ve bu yönüyle nüzûl sebepleri örneği, insanlara hükümlerin sebeplere bağlanması yeteneğini kazandırmaktadır. Bunun da anlamı, insanların Kur'an bilgisi ile birlikte bu bilgiyi hayata-tarihe tatbik etme usûlünü birlikte öğrendikleri, öğreneceklerdir.[702]

Nüzûl sebepleri, bilgi ile tarihin irtibatını kurmanın örneğini serimlediği gibi, yaşama-anlama bağıntısını da serimlemekte ve yaşama-anlama bağıntısının şuurunu da uyandırmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'ı anlamanın ya da Kur'an'dan otantik anlamlar çıkarmanın, anlayan ve anlaşılmak istenene dair tarih bilinci olmaksızın mümkün olmayacağı bir gerçektir.

İşte nüzûl sebeplerinin uyandırdığı tarih bilincinin sonucu olmalıdır ki, sahabeden başlayarak ulema, Kur'an'ın anlaşılması konusunda nüzûl sebeplerini merkezî bir konumda tutmuşlardır ve bu sebepler bilinmeden Kur'an'ın otantik anlamının anlaşılamayacağını düşünmüşlerdir.[703] Bu konuda meselâ Suyutî, nüzûl sebeplerinin bilinmesiyle "Ayetin mânâsı daha iyi kavranır. Zorluklar ortadan kalkar". Vahidî: "Ayetin nüzûlu ve kıssasına vâkıf olmadan tefsirini yapmak mümkün değildir" der. İbnu Dakîki'l-Îd ise, nüzûl sebebinin bilinmesi, Kur'an'ın mânâsını anlamada en kuvvetli yoldur, der. İbnu Teymiyye de: Sebeb-i nüzûlun bilinmesi, ayeti anlamada yardımcı olur. Çünkü sebebin bilinmesi, müsebbebin bilinmesini sağlar, der" demektedir.[704] Ayrıca bu tarih bilinci, ulemayı, beyanın ya da hükmün hususiliğinin, umumî olmasına engel teşkil edemeyeceği sonucuna götürmüştür. "Belirli

702 Bkz. Serinsu, Ahmet Nedim, Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, Şûle Yayınları, İstanbul, 1994, 58.

703 Bkz. Suyutî, I, 59 vd.

704 Suyutî, I, 59-60.

bir sebebi olan ayet, emir veya nehiy ifade ediyorsa bu, hakkında ayet inen kişi ile onun durumunda olan kişileri (de) içine alır"[705] diye anlamışlardır. Bu ise, yoruma ilişkin dinamizmin ilk ilkesidir. Bu ilke bütün zamanlarda din ile tarih ilişkisinin meşrû bir zemine oturtulmasının ve dinin tarihe müdahil kılınarak bütün tarihlerde somutlaştırılmasının kurucu ilkelerinden birincisidir.

Görüldüğü gibi müslümanların Kur'an'dan mülhem tarih bilinci, onların Kur'an'ı anlamaya çalışırken tarihsel unsurları hesaba katmalarına neden olmuş ve bu yüzden Kur'an'ı anlama faaliyetinde ayetlerin nüzûl sebepleri,[706] nüzûl tarihi,[707] Mekkî-Medenî,[708] tedric gibi unsurlar ön plana çıkmıştır. Bütünüyle "tarihsel arkaplan" öndeki yerini korumuş, tarihsel arkaplanı ele verecek her unsur Kur'an'ı anlama yolunda önemli konumda olmuştur. Meselâ bu meyanda özel bir nüzûl sebebinin bulunmadığı yerde genel arkaplanı aydınlatması açısından Arap âdetleri dikkate alınmıştır ve nitekim Şâtıbî, Kur'an'ı anlayabilmeyi nüzûl sebeplerini bilmeye bağladıktan[709] sonra şunları söylemektedir:

"Kur'an'ı anlamak için gerekli ilimlerden biri de, Kur'an'ın indiği sırada mevcut bulunan söz, fiil ve hareket tarzlarıyla ilgili Arap âdetlerini bilmektir. Özel bir nüzûl sebebi yoksa, Kur'an ilmine dalmak isteyen kimse için bu bilginin olması zaruridir. Aksi takdirde, başka türlü içinden çıkılması imkânsız olan problem ve çıkmazlar içerisine düşer".[710]

O, bu sözlerinin ne anlama geldiğini açıklamak için bir kaç örnek verir, bunlardan birincisi şöyledir: "1. örnek: "Allah için

705 Suyutî, I, 63.
706 Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, 115 vd.
707 Cerrahoğlu, 1993, 180.
708 eş-Şâtıbî, 1993, III, 392.
709 eş-Şâtıbî, 1993, III, 331.
710 eş-Şâtıbî, 1993, III, 335.

hac ve umreyi tamamlayın"[711] ayetidir. Bu ayet "hac yapın" şeklinde değil de, "tamamlayın" şeklinde gelmiştir. Çünkü onlar, İslâm öncesi dönemde hac yapıyorlardı; ancak bazı vecibelerini değiştirmişler, bir kısmını eksiltmişlerdi; Arafat'ta vakfe yapmak vb. gibi".[712]

Ne varki, gerek klasik kaynaklarda gerekse de tarihselci İslam'ın söyleminde nüzul sebeplerinin konumunun abartıldığı da bir gerçektir. Kur'an'da özel bir sebebe binaen indirilmiş olan ayetlerde isim, yer ve zamanın zikredilmemiş olması, Kur'an'ın anlaşılmasında nüzul sebeplerinin abartıldığı kadar önemli olmadığını göstermektedir. Bu, bir sebebe binaen indirilmiş olan ayetlerin, sadece bu sebeplere has kılınmayacağını, ayetlerin kastının umumi olacağını ifade eder.[713]

b. Kur'an'ı Tarihe Müdahil Kılmanın İmkânları

I. İslâmî Akıl: İçtihad

Kur'an'ın tarihi bütünüyle kayıtlayacak sınırlar koymayı istemediği, sınırlı sayıdaki ahkâmı belirleme dışında tarih alanının düzene kavuşturulmasını insana bıraktığı ve bunu bilinçli olarak yaptığı belirgindir. O, yirmi küsur yıllık inzâl dönemi gibi uzun bir zaman dilimi içerisinde tarihsel alana dair çok az sayılabilecek ahkâm belirlemekle, tarihi tümüyle kayıtlamaktan kaçındığını ortaya koymuştur. Bu süre içerisinde belirlediği ahkâmla kâbil-i telif olmayan tarihsel hadisat yaşanmış olmasına rağmen, ilâhî takdirin gereği olarak böyle davranmıştır. Bu tutumun, tarihin bütünüyle kayıtlanamayacağından kaynaklandığı açıktır; çünkü Kur'an, tarihin fazlaca kayıtlanacağı anlamına gelen çok sayıda hükmün konulacağına neden olacak

711 Bakara, 2/196.
712 eş-Şâtıbî, 1993, aynı yer.
713 Bkz. Şimşek, 1997, 265 vd.

çok soru sorulmasını kerih görmüş ve müslümanların çok soru sormamalarını istemiştir.[714] Kur'an bu konuda Hz. Mûsâ'nın kavminden örnek vererek, çok soru sorup detaylara inmenin, mü'minlerin Allah ile olan ilişkilerini zora sokacağını anlatır.[715]

Kur'an'ın bu tutumu, Hz.Peygamber'in davranışlarında somutlaşır. İnsanlara örnek olarak seçilip risâletle görevlendirilen Hz.Peygamber de din konusunda çok soru sorulmasını yeriyor,[716] Allah'tan vahiy almasına rağmen[717] içtihad da yapıyordu.[718] Hz.Peygamber'in tarihsel alana dair içtihadda bulunması, müslümanların tarih karşısında pozisyonlarını belirliyor. Hz.Peygamber'in bu tutumundan en azından iki sonuç çıkar: 1- Tarih statik değil, değişir; dolayısıyla değişen tarihi kayıt altına almak yerine onu aklı kullanmakla karşılamak gerekiyor. 2- Açıklandığı takdirde hükümler bağlayıcı olurlar, değişmezler. Bu bakımdan içtihadın mânâsı, tarih içerisinde yaşayan insanın eliyle kopması mümkün olmayan bir iple Allah'ın "sağlam kulp"una (Urvetü'l-Vuskâ) yapıştıktan sonra tarihin sınırsız ovalarında gezinmesidir. Tarihin içerisinde yolunu şaşırıp kaybolmaması için bu kulpa yapışması önemlidir.

Hz. Peygamber'in tarih karşısındaki bu tutumu müslümanlarca da sürdürülmüş, müslümanlar, açıklanmış hükümleri değişmez evrensel hükümler olarak kabul etmişler, gerek bu hü-

714 Mâide, 5/101, 102.

715 Bakara, 2/67-71. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Erdoğan, 42-44; İbn Aşur, 182 vd.

716 Bkz. el-Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammad b. Ahmed el-Ensarî, el-Câmiu lî-Ahkâmi'l-Kur'an, Mısır, 1952, VI, 331 vd.

717 Buhârî'de geçen bir hadis şöyledir: "İslediği cürmü en büyük müslüman, haram olmayan bir şeyi sorması yüzünden o şeyin haram kılınmasına sebep olan kimsedir". Buhârî, Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, Mısır, 1328; İ'tisâm, 3.

718 Bkz. İsa, Abdülcelîl, İçtihadu'r-Resûl (Peygamberimizin İçtihadları), çev. M. Hilmi Merttürkmen, Abdülvehhab Öztürk, Pars Matbaası, Ankara, 1976, 57 vd.

kümlerin mahiyeti konusunda gerekse de hakkında hüküm bulunmayan konularda içtihad yapmışlardır. Kur'an'ın ortaya koymuş bulunduğu tarih bilinci, müslümanların içtihadın alanını geniş tutmalarıyla neticelenmiştir. Baştan itibaren, sahabe ve daha sonra ulema-fukaha ortaya çıkan hadisatın tarihsel niteliğinden hareketle içtihadı "nass"a da uygulamışlar, hükmün olaya tekâbüliyetini (tahkiku'l-menat) araştırmış, değişen tarihsel ve öznel durumlarla hükmün tekâbüliyetine dikkat etmişler,[719] buna göre hükmü ya uygulamışlar, gerekirse tahsis etmişler ya da askıya almışlardır. Askıya aldıkları hükmün yerine "illet" durumuna göre ya Kur'an'da ve Sünnet'te buldukları başka bir hükmü koymuşlar ya da içtihadla yeni bir hüküm uygun görmüşlerdir. Bu anlamda, Karaman'ın ifadesiyle nassın elfazını aşmışlardır.[720] Bu bakımdan içtihad, tarihsel gelişmeler karşısında Kur'an'ın yorumlanarak, hayata-tarihe müdahil kılınması çabasını ifade eder.

II. Anlama-Yorumlama: Te'vil

Daha önce İslâm tarihselcilerinin söz konusu edilen yaklaşımlarında görüldüğü gibi İslâm tarihselciliği, Kur'an'ı anlamaya ilişkin tezlerinin meşrûiyetini geleneksel yaklaşımın bu konudaki yetersizliğine dayandırmaktadır. İslâm geleneğinde Kur'an'ı anlama-yorumlamaya dair çabalar olarak tefsir ve fıkıh disiplinleri ile bunların dayandıkları usûller, dilbilimsel çerçevenin dışına çıkamadıkları, parçacı bir yaklaşım sergiledikleri ve lafzî anlamın ötesine geçemedikleri ile eleştirilmektedir. Buna göre böyle bir yaklaşımın ise Murad-ı İlâhiyi ve dolayısıyla Kur'an'ın genel anlamını ortaya çıkaramayacağı açıktır. Oysa Kur'an'ın bütün tarihlerde hayata müdahil kılınabilmesi, onun genel anlamının bilinmesiyle ancak mümkün olabilir, denilmektedir.

719 eş-Şâtıbî, 1993, IV, 88.
720 Karaman, 151.

Bu meyanda fıkıh sahasındaki anlama-yorumlama çabası şöyle eleştirilmektedir:

"Fıkıh alanında önceliğin mânâ üzerine lafza verilmesinin neticesinde fakihler lafızların mânâya delâlet yollarını araştırmakla yani dilsel unsurlarla uğraşmışlar ve Mekâsıdu'ş-Şeria'yı ihmal etmişler veya en azından büyük oranda ikinci plana atmışlardır. Bundan dolayı tabiri câiz ise Mekâsıdu'l-Lüga egemen olmuştur. Böylece teşri', genel maslahatın araştırılmasına dayanan küllî kâideler üzerine bina edileceği yerde lafız-mânâ arasındaki ilişki bağına hapsedilmiştir. Bu da içtihad kapısının kapanmasını sağlamıştır."[721]

Bu yaklaşım zahirî yaklaşım olarak değerlendirilmekte ve bu zahirî yaklaşımın "Allah ve Peygamberi metinle ne söylemek istemiştir," sorusunun cevabını arayacağı yerde "metin ne demektedir?" sorusuyla ilgilendiği ileri sürülmektedir.[722]

Geleneksel tefsir disiplinleri de, "Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâmî gelenekte oluşturulan tefsir disiplinleri, Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması hususunda yeterli değildir. Zira bu tefsirler lafzîdir. Metni, gramatik yani lugât, sarf-nahiv açısından ele alıp cümlenin öznesi, nesnesi, emir veya nehiy cümlesi oluşu gibi hususlar üzerinde durarak açıklamaktadır. Yani sadece metinden anlamını çıkarmakla ilgilenmektedir. Kısaca bu tür tefsirler, metinden gerçeğe doğru inen bir yol izlemiştir. Oysa ki Kur'an'ın yorumlanması, sadece metinden anlamını çıkarmak değil, realiteden hareketle tümevarım yoluyla metne anlam vermektir"[723] şeklinde eleştirilmektedir.

Fukaha ve müfessirlerin yorum anlayışının Kur'an'ı anlama konusunda ihtiva ettiği imkânlara değinmeden önce belirtmek

721 Erten, Mevlüt, Nass-Yorum İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998, 57-58.

722 Erten, 58.

723 Erten, 73.

gerekir ki, tarihselci yaklaşımın bu meyandaki eleştirileri tarihe nesnelci bir bakışın geçmişe dair genellemeci tutumunun ifadesidir. Bu değerlendirme aynı zamanda geçmişi kendi tarihselliği içerisinde anlamak yerine, nesnelci ve genellemeci bir kategorisazyonla açıklamaktır. Çünkü tarihselci teori, daha önce tartışıldığı gibi "anlama" aktının yöntemle gerçekleşebileceği varsayımına dayanmaktadır ve tarihselci yönteme sonsuz bir güven beslediğinden yorumcudan ifade edilmiş nesnel bir anlamı talep etmektedir. Tarihselci bir yorum ve anlamı ulemada bulamadığı için de ulemayı kıyasıya eleştirmektedir. Gerçek şu ki, bu bakışın anlamaya dair teorisi daha önce ifade edildiği gibi özne-nesne ayrımına dayandığı ve nesnel topyekün bir anlamı aradığı için ulemanın bu meyandaki yaklaşımı ile gerilime girmekte ve kanaatimizce bu çabaya hakkını vermemektedir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki, hiçbir metnin, metnin oluştuğu tarih ve tarihsel vasatı aydınlatacak tarihsel veriler bilinmeksizin ve metne dair dilbilimsel çalışmalar yapılmaksızın anlaşılmasından sözedilemez. Bir metnin anlaşılma süreci, ancak bu unsurların aydınlatılması çabasıyla başlar. Bu çaba olmazsa, herşeyden önce bu sürece girilmiş olmaz. Hal böyle olunca ulemanın Kur'an'ı anlamak için tefsir ve fıkıh usûlü kitaplarında tarihsel ve dilbilimsel konuları işlemiş olmaları ve bunları gerekli görmeleri yadırganmak yerine takdir edilmelidir. Biraz sonra işleneceği gibi bu, ulemânın Kur'an'ı anlamayı bundan ibaret saydıkları anlamına da gelmemektedir.

İkinci olarak, hiçbir metnin öncelikle dilbilimsel vs. çalışmalarla lafzî (literal) anlamı bilinmeksizin, lafzî anlamın ötesindeki "derûnî anlamı" elde edilemez. Çünkü neticede "anlam", ancak lafzî anlamdan yola çıkarak ulaşılabilecek bir şeydir. Bu yüzden ulemanın tek tek ayetler üzerinde durarak onların lafzî anlamlarını ortaya koymaya çalışmalarında, hermenötik açısından bakılacak olursa yanlış bir şey yoktur. Cümlelerin ya da ayetlerin tek tek anlamları üzerinde durulmadığında ve tümel ile tikel arasında diyalektik bir süreç işletilmediğinde

anlamanın gerçekleşmesi zaten imkânsızdır; çünkü anlama çabasında bu sürecin işletilmesi, anlama çabasının vazgeçilmezlerindendir. Kaldı ki bu süreç irade dışında varoluşsal olarak zaten kendiliğinden işlemektedir ve bu, teorinin ötesinde ontolojik bir gerçektir. Şu halde tarihselci teorinin biraz önce zikredilen bu meyandaki itirazları, ancak bu teoriye meşrûiyet temin etmek için bir "öteki" resmetme ve anlamaya dair teknolojik bir yöntemi zaruri görmesiyle izah edilebilir. Halbuki incelendiğinde, ulemanın anlayışının bilinçli bir tercih olduğu görülmektedir ve bu anlayış Kur'an'ı anlamaya ilişkin geçerli, aynı zamanda meşrû imkânları ihtiva etmektedir.

Unutmamak gerekir ki, anlamanın konusu bir metin olarak Kur'an söz konusu olduğunda, en azından müslümanlar için herhangi bir metinden farklı bir metin söz konusu olmaktadır. Çünkü Kur'an beşerî-tarihsel bir zihnin ürünü tarihsel bir kitap değil, ilâhî bir kitaptır. Bu kitap bir takım ilkeler getirmiştir ve bunları buyurmaktadır. İnsanı yaşadığı âlemde durması gereken yerde tutmak için indirilen bu kitap, bu yüzden normatif ve buyurucu bir metindir. Böyle olunca hayatını bu norm ve buyrûklar uyarınca yaşamakla mükellef bulunan ulemanın Kur'an'ın tek tek ayetleri üzerinde durarak her bir ayetin hayata dair ne söylediğini öğrenmeye çalışmaları ile bir anlayanın herhangi tarihsel bir metni anlamaya dair hermenötik çabası arasında giderilemez farklılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden bir sanat eserinin ilham ettiği anlamlara dair sürdürülen hermenötik tartışmalar ile Kur'an'ı anlamaya dair tartışmaların mahiyet farkı görmemezlikten gelinmemelidir.

Bir vahiy olarak Kur'an'ın "anlamı" ve ona dair müslümanların anlam arayışı söz konusu olduğunda önemli olan, söz konusu bu metnin bu konuda kendini tanımlayışı ile bu metne ilâhî bir metin olarak inanan mü'minlerinin bu metnin lafzî anlamının ötesinde bir anlam aramayı meşrû görüp görmedikleridir. Çünkü "anlam" ve anlama anlayışında temel nokta, bir lafzın ya da bir görüntünün zahirî anlamının ya da ilk bakışta te-

zahür eden anlamının ötesinde bir anlam aramaktır. Bakıldığında müslümanların daha baştan itibaren lafzî anlamın ötesindeki derûni bir anlam bilincine sahip oldukları ve lafzî anlamla kendilerini sınırlamadıkları görülmektedir.[724] Ama aynı zamanda bu bilince az önce sözü edilen nedenlerden dolayı zahirî anlamı esas alma tutumu da eşlik etmiştir. Kur'an'ın zahiri-lafzî anlamı ile genel anlamının tearuz halinde olamayacağı ise temel ilke olarak korunmuştur. Bir bakıma lafzî anlam, ulaşılan öznel anlamların meşrûiyetinin şahidi olarak görülmüştür. Batınî-mistik akımların Kur'an'a atfettikleri, Kur'an'ın hem lafzı hem de ruhuyla tearuz halindeki yorumlara şahit olma tecrübesini yaşayan ümmetin duyduğu yorumun meşrûiyeti kaygısının, bu yüzden yerinde bir kaygı olduğu açıktır. Bununla yorumda meşrûiyetin sağlanmasını temin edecek unsurların bulunmamasının, yorum konusunda bir kaos ortamı doğuracağı tecrübeyle görülmüştür. Bu yüzden de olmalı ki ulema, aşırı lafızcılıkla batınîlik arasında orta bir yol tutturmaya özen göstermiş, lafız-mânâ ilişkisinde hassas olmuşlardır.

Biraz önce ulemanın yorum anlayışının Kur'an'ı anlama konusunda meşrû imkânlar ihtiva ettiğini ve onların Kur'an'ı anlama çabalarının tefsir ve fıkıh usûlünün konularını teşkil eden Kur'an'a dair tarihsel ve dilbilimsel konular üzerinde durmalarıyla sınırlı kalmadığını belirtmiştik. Yanısıra bu çalışmalarla açığa çıkarmak için çabaladıkları lafzî anlamın da Kur'an'ı anlamaya ilişkin anlayışlarını izah edemeyeceğine işaret etmiştik. Her şeyden önce ulema Allah'ın kelâmı olan bir metinle karşı karşıya olduklarının bilincinde idiler ve dolayısıyla yorum konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Bu ihtiyatı onların bütün çabalarında görmek mümkündür. Bu yüzden onlar, gerek bir ayet hakkında görüş belirtmek, gerekse de Kur'an'a dair bir şey söylemek durumunda olduklarında ya da tefsir yaptıklarında,

724 Ulemanın anlama-yorumlamaya dair anlayışı için bkz. Görmez, 36 vd.

Kur'an'a ya da söz konusu ayete ilişkin olabilecek bilgiyi elde etmeye çalışıyorlardı. Çünkü onlar, Kur'an'a keyfî mânâ vermenin vebali mucib olacağını biliyorlardı. Hz.Peygamber'den rivâyet edilen "Bilgisi olmadan Kur'an'ı tefsir eden kimse, cehennemdeki yerine hazırlansın"[725] hadisinden haşyet duyuyorlardı. Bu yüzden, yorumun ancak "bilgi"ye dayanılarak yapılabileceği anlayışına sahiptiler. Bu anlayışla, müfessirin Kur'an'ı tefsir etmeye yetkin olabilmesi için bilmesi gerekli ilimleri tesbit ediyorlardı ki işte bu ilimler, tefsir ve fıkıh usûlünün dayanması gereken ilimler olarak temayüz etmişlerdir. Genel olarak ulema, Suyutî'nin *İtkân*'ında saydığı Kur'an'a ilişkin onbeş ilme sahip olduğu takdirde ancak müfessirin Kur'an'ı tefsir edebileceği görüşünde olmuşlardır. Bu onbeş ilim şunlardır: Lugât ilmi, Kıraat ilmi, Nahiv ilmi, Sarf ilmi, İştikâk ilmi, Meâni ilmi, Beyan ilmi, Bedî ilmi, Kelâm ilmi, Usûl-ü Fıkıh ilmi, Sebeb-i Nüzûl ve Kıssalar ilmi, Nasih ve Mensuh ilmi, Fıkıh ilmi, müphem ve mücmel ayetleri açıklayan hadisler ve İlm-i Mevhibe.[726]

Kur'an'ı yorumlayacak olan müfessirin bilmesi gereken ilimler olarak şart koşulan bu ilimlere bakıldığında, ulemanın yorum işinde he kadar hassas olduğu görülmektedir. Geçmişte her tefsir yazan müfessirin ya da yorum yapan kişinin bütün bu ilimleri bilip bilmediği tartışılabilir, ancak böyle bir düzeyin şart koşulması, ulemanın bu konuya atfettiği önemi ve gösterdiği hassasiyeti gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu ilimlerin son sırasına "İlm-i Mevhibe"nin de konulmuş olması iki noktanın altını çizmektedir: 1- Bu ilmin dışındaki on dört ilim bilinmeksizin, onlara göre Kur'an'ın "anlamlar"ına ulaşılamaz; ama sırf bu ilimleri bilmek de Kur'an'ın anlamını ortaya çıkarmaz. Bu durum, onların anlamayı bir yöntemle sınırlamadıklarını göstermektedir. 2- Kur'an'ı anlamada bu ilimleri bilmek bir hazır-

725 Suyutî, II, 465.
726 Suyutî, II, 462-463.

lık aşamasıdır, anlama ise daha üst düzeyde bir çabadır. Bu ise, Kur'anla hemhal olma düzeyidir. Aynı zamanda bu, anlama yolundaki insanın metin karşısında kendi yerini, metne hükmeden ve onu açıklayan olarak değil de, metne teslim olup ona kulağını ve kalbini açarak dinleyen olarak belirlemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Burada bir bakıma özne ile nesne yer değiştirmekte, nesne öznenin yerine geçmektedir. Bir bakıma da özne-nesne ayırımı ortadan kalkarak, özne-nesne aynileşmektedir. Çünkü ilm-i mevhibe böyle bir pozisyonu işaret etmektedir.

Suyutî, ilm-i mevhibeyi açıklama sadedinde "ilmiyle amel edene Allah bilmediğini öğretir" hadisini zikrettikten sonra, "Bunun, insanın kudreti dışında bir ilim olduğu düşünülür. Aslında bunu kavramak zor değildir. Bu ilme sahip olmanın yolu, amelde olduğu kadar, zühd ve takva hayatı yaşamaktır",[727] demektedir. Ulemanın bu bakışı, onların aklı salt akıl olarak görmediklerini ve her öznel ve tarihsel durumda koşullarından yalıtık ve bağımsız olarak değişmeyen nesnel bir anlamayı gerçekleştirecek kudrete sahip olmayacağı görüşünde olduklarını göstermektedir. Aynı zamanda bu, anlamanın önündeki engellerin, anlaşılmak istenen nesnenin koşullarından daha çok, anlama çabasındaki öznenin koşullarında aranması gerektiğini göstermektedir.

Bütün bunlardan sonra ulema, lafzî anlamın ötesindeki anlamı arama çabasında olmakla birlikte nesnel anlamı ortaya çıkarmanın neredeyse imkânsız olduğunun açıkça farkındadır. Çünkü ulema, bir ayetin lafzında mündemiç olan murad-ı ilâhînin bilinmesinin "muhtemel" düzeyde olacağının bilincinde görünmektedir. Bu konuda da Suyutî, "Bu durumda müfessirin, ayet, şu veya bu mânâya muhtemeldir demesi, bir hükmün fetvasına mecbur kalmadıkça kesin hüküm vermemesi, şayet mecburiyet varsa bu konuda içtihadda bulunması, yaptığı içtihadın hi-

727 Suyutî, II, 463.

lafı mümkün olmakla birlikte, kendi içtihadına göre ayete mânâ vermesi yerinde olur,"[728] ifadelerini kullanmaktadır.

İşte ulemanın anlama-yorumlama konusundaki bu anlayışı, onların bu konuda özgün bir tarz ve tutumla hareket etmelerini sağlamıştır. Bu nedenle olmalı ki, Kur'an'ın ihtiva ettiği mânâların bilinmesinin önünde engel olacak her şeyi kaldırmaya çalışmışlar, tarihsel ve dilbilimsel çalışmalar üzerinde eşine rastlanmayacak kadar yoğunlaşmışlardır. Bundan sonra tek tek ayetleri ele almış, onlarda mündemiç olan lafzî ve de lafız ötesi derûnî anlamları bulmaya uğraşmışlardır. Ulemanın tek tek ayetler üzerinde yoğunlaşmasında ve Kur'an'ın literal anlamını önemsemesinde Kur'an'ın genel anlamını bulma açısından yadırganacak bir şey olmamalıdır. Çünkü açıktır ki tek tek ayetlerin anlamları bilinmeden, genel anlamı ya da anlamları bilme imkanı olmaz. "Metin ne demektedir" sorusunun cevabı bulunmadan, "Metinle ne demek istenmiştir" sorusunun cevabının bulunmasının imkânsız olduğu da açıktır. Ayrıca müslümanların, ayetlerin ihtiva ettiği anlamları mükellefiyet açısından bilmeleri gibi bir sorumluluklarının bulunduğu da unutulmamalıdır.

Tarihselci teolojinin ulemayı dilbilimsel çalışmaların içerisinde boğulup, Kur'an'ın anlamını ortaya çıkarma girişiminde bulunmadıkları, sadece lafzî anlamlarla ilgilendikleri şeklinde eleştirmesi, bu yüzden haklı bir zemine oturmamaktadır. Tarihselci teolojinin bu eleştirisi, daha önce Fazlur Rahman örneğinde gördüğümüz gibi anlamayı bir metodolojiyle istihsal edilecek bir edim olarak görmelerine dayanmaktadır. Halbuki anlama edimi, bir metodolojiyi beklemez, bir metnin ifade ettiği mananın kavranması, o metinle karşılaşıldığı andan itibaren varoluşsal olarak başlar, anlama uğraşı ile birlikte sürüp gider. Çünkü insan varoluşsal olarak böyle bir varlıktır, onun elinde meselâ bir metinle karşılaşıldığında anlama faaliyetini durdurup bir

728 Suyutî, II, 465.

aşamadan sonra başlatacak bir ayarı, bir aleti yoktur. O sürekli anlar, mânâlardan mânâlar çıkarır. Ulaştığı her anlamdan yeni anlamlara ulaşır. Bu yüzden burada önemli olan, insanın kendi tarihselliğinin bilincinde olmasıdır. Çünkü anlam tarihsellikle kurulan bir şeydir; bu da öz-düşünümselliği gerektirir, anlayanın kendini samimiyetle metne açmasını, onunla bir diyalog içerisinde olmasını gerektirir. Ama gerekli bu tutuma rağmen anlam yine de görece-öznel olmak durumundadır. Çünkü, herşeye rağmen insanın Allah'ın "zihnini" deşifre etme imkânı yoktur. Bu yüzden Kur'an'ın anlamı söz konusu olduğunda gözetilecek şey, nesnel anlam yerine meşrû anlam olmalıdır.[729]

Bu noktanın farkında olmalı ki ulema, her zaman tarihsellikle malûl bulunan "akıl"ı esas alarak ve akıl vasıtasıyla "illet"ler tesbit ederek, ya da bir metodolojiden hareket ederek Allah'ın kesin niyeti şudur demekten kaçınmışlar, ulaştıkları her anlamın öznel bir anlam olacağını düşünerek kesin yargılardan kaçınıp "Allah'û a'lem" (doğrusunu Allah bilir) deme ihtiyatını elden bırakmamışlardır. Ne var ki bu ihtiyatla hareket etmelerine rağmen müfessirler, yine de hiç bir konuda susmamakla eleştirilmişlerdir[730].

Sonuç olarak şunu vurgulamak istiyoruz: Eğer Kur'an'ı "anlama"dan maksat Kur'an'ın lafzî-zahirî anlamının bilinmesi ise geçmişten beri ulema, bu mânâda en azından üzerinde yürünecek sağlam bir zemin oluşturacak kadar, gereken her şeyi yapmış ve böyle bir anlamın ortaya çıkarılması için gereken "ilim" ve metodolojileri tesis etmiştir denilebilir. Kur'an'ın lafzî anlamlarını "meşrû" sınırlar içerisinde ortaya çıkarmada ve bu anlamları hayat ve tarihle irtibatlandırmada başarılı olmuştur.[731] Ama

729 Bkz. Aktay, 1996, 100-101.

730 Bkz. Paret, Rudi, Kur'an Üzerine Makaleler, (der. ve çev. Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, 122 vd.

731 Bkz. Cabirî, 99 vd.

eğer maksat Kur'an'ın gayelerini ve derûnî meşrû anlamlarını aramak ise bu konunun da onların ilgi alanları içerisinde bulunduğu açıktır; biraz sonra bu noktaya değineceğiz. Ama önce önemli bir noktayı vurgulamak gerekir.

Esasen daha önce Gadamer'in Dilthey'a yönelttiği eleştirilerde görüldüğü gibi anlama yani derûni anlam konusunda bizzat "yöntem"in kendisi zaten sorun teşkil etmektedir. Çünkü Yeniçağdan itibaren doğabilimlerinde olduğu gibi insanî bilimlerin de ancak bir yöntemle ele alınacağı ve bilinebileceği varsayılmakla birlikte, 19. yüzyılın sonlarından itibaren bu varsayım eleştiri konusu olmuş, yöntemin insanî bilimlerde geçerli olamayacağı savunulmuştur. Ne var ki Yeniçağın bu eğilimi o kadar etkili olmuştur ki, insanî bilimlerin de ancak yöntemli olabileceği düşünülmektedir. Bu yüzden de geçmiş İslâm ilim hayatı modernist-tarihselci düşünürlerce yöntem bağlamında ele alınarak kritik edilmektedir. Ne var ki 20. yüzyıl hermenötik tartışmaları, hiç olmazsa sonsuz olanakların alanı olan tarih alanının bir yönteme sığmayacağını ikna edici bir tarzda ortaya koymuştur ki bu, büyük bir kazançtır. Aslında daha gerilere, İslâmî ilimlerin tedvin döneminden önceki döneme gidildiğinde bu dönemde Kur'an'a dair bir anlama yönteminin bulunmadığı, yöntem yerine bir bilincin, bir bilgeliğin varolduğu görülmektedir. Kur'an'a bu bilinçle, bilgece yaklaşıldığının ve her anlama çabasındaki öznenin öznel bir yaklaşımla hareket ettiğinin izleri belirgindir. Usûller ise bu öznel yaklaşımların derlenip toparlanmasından teşekkül etmiştir. Nitekim bu husus tefsir ve te'vil kavramlarının etrafında dönen tartışmalarda açıkça tebarüz etmektedir. Kimi müfessire göre tefsirle te'vil aynı şeyken, kimilerine göre ise bu kavramlar ayrı mânâları ifade etmektedir. Halbuki dikkatle incelendiğinde anlama-yorumlama açısından her iki kavramdan birini diğerine önceleyen müfessirin, önceledi bu kavramla yine de anlam arayışı içerisinde olduğu görülmektedir. Her müfessirin aradığı, neticede anlamdır. Sonradan ge-

lenler ise bu kavramları sınırlandırma yoluna gitmiş kavramlara farklı karakterler kazandırmaya çalışmışlardır.[732]

İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî usûle dair eserlerini yazmadan evvel, derlenmiş usûl diye bir şey bilinmiyordu. Bu imamlar dahi, ortaya konulmuş ve ümmet tarafından bilinen ve kabul edilmiş bir usûle göre fıkıh tesis etmiyorlardı. Yazdıkları eserleri, onların davranış biçiminin yazıya geçirilmesiydi. Gerek onlarda olsun gerekse de önceki zamanlarda olsun Kur'an'ın anlam ve gayeleri, bir ideal etrafında bir araya gelmiş bulunan ümmetin ümmet hayatı içerisinde billurlaşan "İslâmî akıl"ı ile tesbit edilmekteydi. Usûl kâideleri İslâmî akılda mündemiçti, sonra pratiklerle ortaya çıkınca teoriye dönüştürülerek, usûl tesis edildi.[733] Tarihî verilere bakılacak olursa, kanaatimizce Usûl'ün tesisinden önce İslâm tefekkür hayatı daha canlı idi, nitekim fıkıh da altın çağını bu dönemde yaşamıştır.[734] Usûlün giderek gelişmesi, tefekkürün giderek gelişmesiyle değil, giderek gerilemesiyle orantılı olmuştur. Bu tabiîdir; çünkü usûlün sınırlayıcılık özelliğinin beklenen bir sonucudur.[735] Zahirî-lafzî anlamın tesbitinde ve hüküm istinbatında usûlün gerekliliğine rağmen sonuç böyle olmuştur. Hal böyle olunca Kur'an'ın derûnî anlamının bir usûlle nesnel olarak tesbit edileceği ve bunun için bir anlama teorisinin zaruret olduğu savunusunun ne kadar sorunsallaştığı ortadadır. Dolayısıyla eğer geleneksel anlayış eleştirilecekse, daha mükemmel yöntemler tesis etmedikleri için değil, sonsuz olanakları kendinde barındıran "bilinç"i, sınırlı olanaklı yönteme dönüştürdükleri için eleştirilmelidir. Geçmişte ulema bu eleştiriyi hakedecek çok şey yapmıştır. Buna rağmen özellikle tedvin öncesi dönem olmak üzere, eğer güncelleştirilebi-

732 Bkz. Suyutî, II, 445 vd.; Erten, 30 vd.

733 Bkz. el-Hınn, Mustafa Sait, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, çev. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, 87 vd.; Ebû Zehra, 23.

734 Bkz. Erten, 82-83.

735 Bkz. Aktay, 1996, 90-91.

lirse, Klasik İslâmî yorum geleneğinin, yaşadığımız tarihsellikte Kur'anî anlamlara ulaşma ve bu anlamlarla onu bir yaşantıya dönüştürme konusunda verimli imkânlar sunacak potansiyeliteye sahip olduğu ve modern nesnelci-anlam tüketici teorilere nazaran maşru olanaklar sağlayacağı, savunulabilir. Bu savunun en temel dayanağı ise, bu geleneğin, Kur'an kültürüyle ve bu kültürün yaşantılanmasıyla şekillenen İslâmî akılla oluşmuş olmasıdır. İslâm anlama-yorumlama geleneğinin çağdaş terminolojisiyle ifade edilebilmesi ve geliştirilmesine, ontolojik hermenötiğin verimli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

III. Gaye (Makasıdu'ş-Şeria)

Biraz önce anlama-yorumlama konusunu işlerken ifade ettiğimiz gibi ulema, Kur'an'ın lafzî anlamını tesbit etme çabası içerisinde olduğu gibi, Kur'an'ın genel ve derûnî anlamını idrak etme çabasından da geri kalmamıştır. Kuşkusuz ulemanın bu çabası, Hz.Peygamber'den itibaren sürdürülen bir sünnettir ve bizzat Kur'an'ın kendisine dayanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın kendisi, ilâhî buyruklar karşısında teslimiyeti anlamaya öncelemekle birlikte, insanlara, özellikle de inananlarına anlama çağrısında da bulunmuştur. Bu yüzden Kur'an'ı anlama faaliyeti, hiç bir kitaba nasib olamayacak ölçüde kesintisizce sürdürülmüş, halen de sürdürülmektedir. Dolayısıyla müslümanlar, Kuran'ın lafzî ya da derûnî olsun anlamının sürekli arayışı içerisinde olmuşlardır.

Kur'an'ın sürekli akla, kalbe, idrake ve hatırlamaya vurgu yapması yanında kendisinin temel bir gayeye, hükümlerinin de bu temel gayeyi gerçekleştirecek çeşitli gayelere binaen indirildiğini bildirmiş olması, müslümanların akıllarıyla, kalbleriyle ve idrakleriyle ona bu anlamda yönelmelerine, temel gayeyi hatırlayıp anlamaya çalışmalarına zemin hazırlamıştır. Gayenin tesbit edilebilmesinin ise, ancak Kur'an'ı anlama çabası ile mümkün olacağı izahtan varestedir.

Kur'an'ı Kerim'e bakıldığında onun neredeyse bütün açık-

lama ve hükümlerini bir gayeyle irtibatlandırdığı görülmektedir. Kur'an'da Allah'ın her fiilini bir gayeye mebni olarak yaptığı ve her şeyden önce O'nun yaratma eyleminin, bir gayeye binaen gerçekleşmiş olduğu açıktır. O, cinleri ve insanları sırf kendisine ibadet etsinler diye yaratmış[736] hüküm ve açıklamalarını da yeryüzünde abid insanın ve bir ibadet sisteminin inşası gayesine matuf olarak inzal buyurmuştur. Hz.Peygamber gibi diğer bütün peygamberlerin risâletle görevlendirilmelerinin gayesi, bu insanın inşası ve bu nizamın gerçekleştirilmesidir.[737] Kur'an'ın bu konudaki bir açıklaması şöyledir:

"Andolsun biz, insanlar adaleti ikâme etsinler diye peygamberlerimizi apaçık belgelerle gönderdik ve onlarla birlikte kitab ve mizânı indirdik".[738]

Kur'an'ın "gaye"ye vurgu yapması yanında müslümanların içtihad çabası esnasında hükümlerin illet ve hikmetlerini araştırmaları da onların gaye meselesini önemsemelerine yol açmıştır. Zira illetlerin ve illetleri bilme yollarının (mesâliku'l-ille) araştırılması, araştırıcıyı Kur'an'ın beyan ve hükümlerinde gözetilen gayelerle yüzyüze getirir.[739] Kaldı ki illetlerin tesbiti, buna bağlı olarak ayetlerin anlamlarının bilinmesi ve bundan sonra ancak mümkün olabilecek olan içtihad faaliyetinin sağlıklı olması da ancak gaye ve gayelerin bilinmesiyle mümkün olur.[740] Bu yüzden fakihler baştan itibaren gaye meselesini tartışmışlar[741] ve bu tartışmalar sonucunda fakihlerin, içtihad türlerinin hepsinde gayeyi bilmeye muhtaç oldukları kanaatine varmışlardır.[742]

Makasıdu'ş-Şeria düşüncesi, makasıd meselesinden sözeden

736 Zariyât, 51/56.
737 İbn Aşur, 27.
738 Hadid, 57/25.
739 İbn Aşur, 36.
740 Şa'ban, 350.
741 İbn Aşur, 31.
742 İbn Aşur, 30

bazı kimselerin bıraktığı yanlış izlenimin aksine[743] daha baştan itibaren müslümanların bilincinde yeretmiş durumdadır ve biraz önce değinildiği gibi bizzat Kur'an'a dayanmaktadır. Bu izlenime göre Kur'an'ın anlaşılmasında gaye meselesinin esas alınması, müslümanların anlam arayışlarında çok sonraları İzzuddîn b. Abdisselâm ve el-Karafî gibi bilginler eliyle olmuş ve daha sonra eş-Şatıbî ile olgunlaştırılmıştır. Halbuki Hz.Ömer'in daha önce söz konusu edilen meşhur içtihadlarının gaye bilincinin eseri olduğu açıktır ve bu bilincin, seleften itibaren sürdürülen fıkıh faaliyetinin mayası olduğu belirgindir. Her ne kadar bu konu selef döneminde açık bir şekilde ifade edilmemişse de, İbn Aşur'un da belirttiği gibi onların görüşlerinin yanyana getirilmesi, onların, hükümlerin gayelerini tümevarım yoluyla derinliğine incelediklerini ortaya çıkarmaktadır.[744] Dolayısıyla el-Karafî, İbn Abdisselâm ve eş-Şatıbî gibi bilginlerin bu konuyla ilgilenmiş olmaları, bu konunun ilk olarak onlar tarafından farkedilmiş olduğunu değil, ilk olarak onlar tarafından derlenip toparlanarak yazıyla ifade edildiğini göstermektedir.

Makasıdu'ş-Şeria'nın fıkha damgasını vurduğu açıktır; zira "bilginlerin büyük çoğunluğu, Yüce Allah'ın koyduğu bütün hükümlerde mutlaka birtakım ana gayeleri hedeflediğini ve bu gayelerin sonuç itibariyle insanlar için fayda sağlama, onlardan zararı savma ve dünyayı şerlerden temizleme noktasında birleştiği hususunda fikir birliği etmişlerdir".[745] Bazı fakihlerin şer'î hükümlerin maslahatla muallel olamayacağını savunmalarının nedeni ise, onların hükümlerde gayelerin bulunduğunu kabul etmemeleri değil, "O (Allah) yaptıklarından sorulmaz; onlar ise

743 Bkz. Erten, 67.
744 İbn Aşur, 41.
745 Şa'ban, 350. Ayrıca bkz. Ebû Zehra, 1979, 320.

sorguya çekilirler"[746] ayeti etrafında dönen kelâmî tartışmalardır.[747]

Ulemayı gaye meselesiyle yüzyüze getiren unsurlardan biri de Arap dilinin dilsel özellikleridir ve Kur'an dilinde de bu dilsel özellikler bulunmaktadır. Bu özelliklerden biri de, Arapça'da hitapta anlamlara önem verilmesinin en önemli amaç olduğudur. eş-Şatıbî'nin konuyla ilgili şu ifadeleri açıklayıcıdır:

"Çünkü Araplar anlamlara önem veriyorlar, lafızları sadece anlamlar için kalıplara döküyorlardı. Bu kâide Arap diliyle uğraşanlar için bilinen husustur. Lafız, amaçlanan mânânın ortaya konulması için sadece bir araçtır; sözden asıl amaç mânâdır. Sonra her mânâ da değil, amaç olan terkîbî (cümlenin bütünlüğü içerisindeki) mânâdır. Çünkü, eğer terkîbî mânâ anlaşılıyorsa, kelimelerin yalnız başlarına sözlük anlamları pek önemli olmayabilir".[748]

Bu dilsel özellik meselâ Kur'an'ın, "Sana hilalleri (doğuş halindeki ayları) soruyorlar. De ki: O, insanlar ve hacc için belirlenmiş vakitlerdir. İyilik (birr) evlere arkalarından girmeniz değildir, ama iyilik sakınanın tutumudur. Evlere kapılarından girin. Kurtuluşa erişebilmeniz için Allah'tan sakının."[749] ayetinde belirgindir. Bu ayetin nüzûl sebebi olarak rivâyet edilen haberlere bakıldığında, bu haberlerin ne Hz. Peygamber'in peygamberlik misyonuyla ne de Kur'an'ın mesajının esprisiyle te'lif imkânı vardır. Çünkü diğer çelişkiler yanında bu rivâyetlere göre Cahiliye döneminde uydurulan hums (ahmesîlik) ayrımcılığını, Hz.Peygamber de kendine inanıp tâbi olan müslümanlara reva görmüş, bir Cahiliye geleneğini iman kardeşliğine ter-

746 Enbiyâ, 21/23.
747 Ebû Zehra, 1979, 320.
748 eş-Şâtıbî, 1993, II, 84.
749 Bakara, 2/189.

cih etmiştir.[750] Halbuki Sait Şimşek'in de dikkat çektiği gibi, bu rivâyetlerde anlatıldığı şekliyle belki de hiç Araplar'da evlere arkadan girmek gibi bir âdet bulunmuyordu. Dolayısıyla ayeti, bu sebeb-i nüzûl rivâyetlerine göre anlamak yerine, dilsel özelliği bakımından anlamak daha doğru olabilir. Buna göre Hz.Peygamber'e hilâllere dair soru sorulmakla, evlere arkadan girmek gibi aykırı ve de Peygamberlik vazifesiyle ilgisi olmayan bir soru sorulmuştur ve soru soranlar bundan sakındırılmaktadır.[751] Bu bakımdan aslolan lafız değil mânâdır. Ya da aslolan bu mânâ olmakla birlikte eğer varsa bu âdetin yersizliğine de işarettir. Nitekim Şatıbî de dilsel açıdan bu ayete benzer olan "Yüzlerinizi doğudan ve batıdan yana çevirmeniz iyilik değildir..."[752] ayetini Arap dilinin bu dilsel özelliğine örnek göstermekte ve şöyle demektedir:

"Durum böyle olduğuna göre, yapılması gereken şey, ilâhî kelâmın mânâsını anlamaya özen göstermektir; çünkü sözden gözetilen amaç mânâ olmaktadır. Daha başlangıçta hitap mânâ üzerine kurulmuştur. Kitap ve Sünnet üzerinde çalışan bir çok kimseler, bu noktadan habersiz olmakta; hiç uygun olmadık yollarla onlardan anlamlar ve sırlar çıkarılmaya çalışılmaktadır. Tabiî bu durumda, ona ulaşmak isteyen kimseye mânâlar açılmayacak, Arapların maksatlarına vâkıf olmayan araştırmacılara anlamlar gizli kalacaktır".[753]

Kur'an'ın gayeci tutumunun oluşturduğu bilinçle hareket eden müslümanlar bu yüzden, hem Kur'an'ı gaye düşüncesi altında anlamaya çalışmışlar hem de Kur'an'ın gayelerini tesbite çalışmış, tesbit ettiklerini de değer açısından zarurî, hâcî ve

750 Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an, Dâru'l-Ma'rıf, Mısır, Tarihsiz, III, 553 vd.; el-Kadî, 1986, 32 vd.

751 Şimşek, 1997, 292 vd. eş-Şâtıbî, 1993, I, 38-39.

752 Bakara, 2/177.

753 eş-Şâtıbî, 1993, II, 85.

tahsînî olanlar diye sınıflandırarak ehem ve mühimin karışmamasına özen göstermişlerdir. Çünkü alt sınıflardaki gayeler, öncelikle zarurî olanların tamamlayıcıları ve koruyucularıdır.[754] Ulema Kur'an ayetleriyle yapılan açıklama ve konulan hükümlerin (bununla birlikte Sünnet'in de) kulların dünya ve ahiret maslahatına yönelik olduğunda görüş birliği içerisindedir.[755] Gayenin istikra (tümevarım) yoluyla maslahat olarak tesbit edilmesi, Kur'an'ın bütün tarihselliklerde, sonsuz tarihî hadisat karşısında sınırlı sayıdaki hüküm ve beyanıyla aktüelleştirilebileceği ve yaşantıya dönüştürülebileceğinin yolunu açmaktadır. Çünkü maslahat bu olanağa açıktır ve hüküm istinbatının hangi gayeye mebni yapılacağı ve bu istinbatı yapacak olan zihnin bunu hangi gayeye mâtuf olarak yapacağı açıklık kazanmıştır. Bu, aynı zamanda Kur'an ahkâmının uygulamada esnekliğe, genişliğe ve kişiye, duruma, zamana ve mekâna göre bu anlamda değişmeye açık olduğunu da ortaya çıkarmıştır. Çünkü Kur'an ahkâmı küllî ve ebedî bir ahkâm olarak evrenseldir, bunun bütün zamanlarda yaşantılanabilmesi ise, ancak bu ahkâmın kolaylık prensibine yer vermesi, zaruretleri gözetmesi, maslahata itibar etmesi ile tarih ve tarihsel şeraiti önemsemesine bağlıdır.[756] Bu yüzden müslümanların sınırsız tarihsel hadisatı Kur'an ahkâmı ile karşılamak için geliştirdikleri içtihad yollarının hepsi maslahat prensibini gözetecek şekilde geliştirilmiş ve bunlarla, temel olarak kulların maslahatının temin edilmesi sağlanmak istenmiştir.

Müslümanların tarih bilinci, onların maslahatı temin edecek olan menfaati celb ve mazarratı defetmekle ilgili hükümlerin bulunmasında bu bilinçle hareket etmelerini sağlamıştır. Çünkü tarih bilinci, menfaat ve mazarratın, hem tesbit edilmesi açı-

754 eş-Şâtıbî, 1993, II, 7 vd.
755 Şa'ban, 350.
756 Bkz. Erdoğan, 37 vd.

sından hem de halden hale, kişiden kişiye ve zamandan zamana farklılık göstermesi açısından izafî (göreli) olacağı düşüncesini besler.[757] Halden hale, zamandan zamana ve kişiden kişiye göre görelilik arzedip değişmeye açık olan bir duruma dair yapılacak saptamaların da kesin olamayacağı ve değişmesi gerektiği açıktır. Bu aynı zamanda, gayeci bir tasavvurun dogmatik olamayacağını ve dogmalar tesis edemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü tarih bilinci, tarihsel varlık alanının bir değişim alanı olduğunu her adımda hatırlattığı gibi, bu saptamayı yapacak aklın tarihselliğini de hatırlatır.

Gaye düşüncesi, bu olanaklar ve fırsatlar yanında Kur'an'ı anlama faaliyetinin üst düzeyde gerçekleşme olanak ve fırsatını da sağlar. Çünkü bu faaliyet anlamaya ilişkin iki temel unsura dayanır. Bu unsurlar; 1- Bu faaliyet içerisindeki öznenin daha çok dinleyen bir özne olarak sürekli Kur'an'la bir diyalog halinde olacağıdır. 2- Bu faaliyetin teorik-spekülatif olarak sürdürülen bir faaliyet olması yerine bireysel ve toplumsal bazda yaşanan bir hayatın, bir pratiğin içinden sürdürülen ve yaşama-anlama bağıntısına dayanan bir anlama faaliyeti olacağıdır. Bu iki unsur ise ontolojik bir hermenötik çabanın dayanması gereken temel unsurlardır.

Antik felsefenin spekülatif ve nesnelci karakterinin sonraları ulema üzerindeki etkisi sonucu ulemada yer yer görülen nesnelci ve yöntemci eğilimlere rağmen, yine de Kur'an'ı anlama faaliyetinin daha meşrû ve daha ontolojik zeminde yürüdüğü söylenebilir. Çünkü Antik felsefe ve benzeri etkenlerin onların önüne çıkardığı problemler ve bu problemlerin tepkiselliğinde şekillenen İslâm felsefesi ve kelâm, onları böyle bir eğilime zorlamış olmasına rağmen, ulema yine de belli ölçüde zihniyetteki orijinalitesini koruyabilmiş görünmektedir. Kur'an'ı bireysel ve toplumsal bazda yaşantılama esnasında pratik zaruretlerin atmos-

757 eş-Şâtıbî, 1993, II, 38.

ferinde ve buradan yola çıkarak Kur'an'ı anlama çabasının gaye düşüncesi eşliğinde sürdürülmesinin, Kur'an'ın hem tikel hem de tümel boyutta anlaşılmasına verimli olanaklar sağladığı izlenmektedir. Ancak kabul edilmeli ki bu anlama çabası, tarihsel bir terminoloji ve de tarihsel bir kültür çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu yakalanan anlamlar onlar için tatminkâr boyutta olabilirdi, ancak bu anlamların her tarihselliğe cevap vermeye yeterli olmayacağı da kabul edilmelidir. Bunun için her tarihsellikte yaşayan insanların anlama çabasını mütemadiyen sürdürmeleri gerekir. Yeni olanaklarla yeni anlamları idrak edecekleri muhakkaktır, ancak anlamda meşrûiyet kaygısının bir an dahi elden bırakılmaması gerekir. Meşrû anlam olanaklarının geleneksel anlamlarla bir diyalektik içerisinde sürdürülmesine bağlı olması gerektiği de açıktır. Kanaatimizce yapılması gereken budur.

Âlemlerin yaratıcısı ve tarihin üstünden konuşan, bütün tarihleri bilen bir gücün ilmi olarak "nass"ı değişmez ve evrensel gören ve ona öyle iman eden müslümanlar, sahip oldukları tarih bilinciyle her ne kadar varoluşsalcı tarihselciliğin tamı tamına kastettiği mânâda olmasa da, "yorumu" tarihsel, dolayısıyla da zannî bir bilgi türü olarak görmüşlerdir. Gerek nassı anlama konusunda gerekse de yorumlama ve ondan anlam ve hüküm çıkarma konusunda ulaştıkları sonuçların mutlaklığı iddiasında olmamışlardır. Bu tutum, tarih bilinci yanında onların "bilgi" konusunda beşerî olanaklara tanıdıkları konumdan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden müslümanların görüşünde "yorum" tarihsel, öznel ve beşerîdir. Müslümanların yorum bilgisine atfettikleri bu anlam önemlidir; çünkü bundan, bu alandaki bilginin ve bu tür bir bilgiye dayanan görüş, tez ve projelerin her zaman değişebileceği ve yerini yeni görüş, tez ve projelere bırakabileceği anlamı çıkmaktadır. Böyle bir bakış açısı ise, sürekli değişmekte ve yenilenmekte olan tarihe ve tarihsel ihtiyaçlara her zaman cevap verebilme olanağı tanımaktadır. Bilginin ve tarihin nitelikleri örtüştürülmekte, değişen tarihin karşısında sürekli değ-

şebilen ve tamamlamayı bekleyen bilgi oturtularak tarihin dışına düşme, tarihin gerisinde kalma tehlikesi bertaraf edilmektedir. Bu ise, İslâm'a ve müslümanlara, her tarihsel durumda tarihe müdahil olma olanağı tanımaktadır. Bu yüzden akla dayalı yorumu evrenselleştiren modernizmin aksine İslâmî akıl, modern zamanların müslümanların önüne koymuş bulunduğu problemleri çözme olanaklarını ve bu alanda gerekli dinamizmi bünyesinde barındırmaktadır. Çünkü İslâmî akıl, dinamik tarihin karşısına dinamik aklı ve dinamik bilgiyi koymaktadır.

Daha Hz.Peygamber zamanında müslümanlar, Kur'an'ın sınırlı sayıda hüküm ihtiva ettiğinin, oysa tarihsel hadisatın sınırsız olduğunun bilincindeydiler. Onlar hiç bir zaman tarihsel her duruma Kur'an'ın bir açıklama getirdiğini düşünmemişlerdir. Kur'an'ın temel esaslar vazettiğini düşünmekteydiler. Bu yüzden ortaya çıkacak beşerî sorunların, eğer Kur'an'daki ya da Sünnet'teki herhangi bir açıklamaya tekâbül etmiyorsa, İslâmî aklın tefekkürü ile çözüleceği fikrine sahiptiler. İster sahih, zayıf ya da mevzu kabul edilsin, meşhur Muaz hadisi,[758] müslümanların, daha ilk dönemden itibaren tarihe bu gözle baktıklarını ve sınırsız tarihsel hadisatın ancak sürekli faaliyette olacak "rey", yani içtihad ile karşılanabileceği düşüncesinde olduklarını göstermektedir. Hakkında hüküm açıklanan alan dışındaki alanda serbest tefekkürde bulunup gerekli şartları yerine getirerek içtihad yaparlarken hiç bir zaman günaha girme kaygısında da olmamışlardır.[759] Hatta içtihadda hata etseler dahi sevap kazandıkları inancında olmuşlardır. Çünkü ulemaya göre içtihad, "Müslümanlara yerine göre aynî, yerine göre de kifaî olarak farzdır".[760]

İslâmî aklın bu potansiyeliteye sahip olmadığı ise yeni bir

758 Bkz. eş-Şâtıbî, 1993, IV, 5-6.
759 el-Gazalî, II, 329.
760 Karaman, 30.

iddiadır ve modernizmin hakim kültür olmaklığı ile müslümanların tarihsel konumlarına dayanmaktadır. Her ne kadar tarih içerisinde İslâmî aklın faaliyetinde Antik Felsefeye dayanan "felasife"nin ve "mütekelimûnun" Kur'an'ın rasyonalist yorumu müslümanların Kur'an'la ilişkilerinde zihinsel bir kırılmaya neden olmuş ve İslâmî akıl bundan zarar görmüşse de,[761] geçmişte fukaha, İslâm medeniyetinin daha çok siyasî nedenlere dayanan çözülüş zamanlarına kadar tarihin dinamizmini, İslâmî aklın dinamizmi ile önemli ölçüde karşılayabilmiştir. Çünkü "serbest fikrî faaliyet, Kur'anî dindarlık görüşünün bir parçasını oluşturmaktadır".[762]

Modern İslâmî tezlere bir meşrûiyet sağlamak ve bunun için de bir "öteki" imajı inşâ etmekten başka bir mânâsı olmayan, müslümanların Kur'an'ı anlamak için çok az şey yaptıkları, daha çok dilbilimsel çalışmalar çerçevesinde kaldıkları türü iddialar bazı haklı gerekçelere dayansa da daha çok İslâmî tefekkürü bir bütün olarak kavrayamamaktan kaynaklanıyor gibidir. Çünkü incelendiğinde, müslümanların kendi şartları içerisinde oldukça makûl, ancak makûliyeti modern aklın aklediş standartlarına uygun olmayan bir düzeyde Kur'an'la ilişki içerisinde oldukları gözlemlenebilmektedir. İslâmî modernizmin bu eleştirisi, onun anlamayı metodolojik bir kavrama çabası olarak görmesindendir.

Halbuki görüldüğü gibi, geçmişte müslümanların Kur'an'ı anlama çabaları, onların Kur'an'a dair dilbilimsel çabalarıyla sınırlı değildir. Bilakis onlar; 1- Dilbilimsel çalışmayla Arap dilinin kurallarına göre doğru lafzî anlamı aramışlar ve lafzî anlamla lafzî anlamın anlatmak istediği anlamı iki farklı düzey olarak

761 Bkz. Aydın, Mehmet S., Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi, İslâmî Araştırmalar, c.4, s.4, Ankara, 1990, 279.

762 Aydın, 279.

görmüşlerdir.[763] 2- Daha önce değindiğimiz tarihsel arkaplanı araştırma çalışmaları ile dilbilimsel çalışmalar gibi bütün çalışmaları, Kur'an'ı anlamak için bir hazırlık aşaması olarak görmüşlerdir. Bu durumu Şâtıbî'nin, "Aklı başında herkes bilir ki, hitaptan maksat, sözün ibaresi üzerinde derinleşmek değildir; aksine maksat, o sözle ne ifade edilmek istendiğinin kavranması ve mânânın yakalanmasıdır. Bu hususta, aklı başında olan hiç bir kimsenin şüphe etmesi mümkün değildir."[764] şeklindeki ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın mesajını anlamak için müslümanlarca ön hazırlık kâbilinden yapılan çalışmalar, kuşkusuz Kur'an'ın bir bütün olarak anlamını bir "paket" şeklinde ortaya çıkarmış/çıkaracak değildir. Ancak bu çalışmalar olmaksızın Kur'anî anlamları yakalama olanağı da yoktur; bu yüzden bu kâbilden çalışmaları yapmak gerekliydi. Zaten doğası itibariyle anlama, daha önce üzerinde durulduğu gibi varoluşsal olarak yaşama ile birlikte bulunur ve her zaman vardır. Bu yüzden o, bir şeyden sonra gerçekleşmeyi beklemez ve anlama çabası esnasında bu çaba paralelinde gerçekleşir durur; gelişir, azalır, çoğalır. Derinleşir, yüzeyselleşir. Bu yüzden nesnel ve tam bir anlamadan sözedilemez; sadece yakalanan öznel anlamlardan sözedilebilir.

Görünen o ki, geçmişte ulema bu durumun farkındadır ve bundan olacak ki, daha önce değinildiği gibi Kur'an'ı anlama çabalarıyla elde ettikleri sonuçları "zann", "zann-ı galib" ve "zannî bilgi" olarak değerlendirmişler; bu yüzden de bu sonuçları evrensel-nesnel bilgi olarak görmemişlerdir. Meselâ Gazâlî açıkça her te'vilin ve umumun tahsisinin bir anlamda hakikati mecaza çevirmek anlamına geldiğini söylemektedir.[765] Gazâlî'nin bu görüşü, ulemanın bu konudaki geleneksel tutumunun bir ifade-

763 eş-Şâtıbî, III, 377-378, 399.
764 eş-Şâtıbî, 1993, III, 396.
765 el-Gazalî, II, 35.

sidir ve bu görüş sahabenin geleneğine dayanmaktadır. Çünkü rey ile içtihad eden sahabîler, reylerine doğru ya da yanlış olabilecek galib bir zan gözüyle bakıyorlardı. Dolayısıyla bu içtihada mutlaka uymak gerekmiyordu.[766] Geleneksel olarak ulema, "asıl"ın illetine tam olarak benzeyen bir "illet"in bulunamayacağını ve illetleri benzeştirmenin müctehidin "zann-ı galibine" dayandığını düşünmekteydiler[767] ki bu düşünce, İslâm tarih bilincinin izlerini taşıyordu.

Ulema-fukaha, açık bir şekilde Kur'an'ın anlamlarına ulaşmanın, az önce sözü edilen hazırlık çalışmalarından sonra (doğrusu onunla birlikte), Kur'an'la "hemhal" olmakla mümkün olabileceğini düşünüyorlardı. Ulemaya göre, Kur'an'ın anlamlarına ulaşabilmenin, ancak onunla girişilen sıcak bir diyalogla mümkün olabileceğini, Şâtıbî'nin şu sözleri açıkça göstermektedir:

"Şeriatin küllî esaslarına vâkıf olmak, onun yüce maksatlarını kavramak ve din âlimlerinden olmak isteyen bir kimsenin zorunlu olarak gece gündüz Kur'an'ı kendisine yoldaş edinmesi, sadece biri ile yetinmeyerek hem nazarî hem de amelî olarak onu kendisine rehber edinmesi ve üzerinde düşünüp çalışması gerekecektir ki, bunun sonucunda arzusuna ulaşabilsin..."[768]

Müslümanların anlamaya dair bu anlayışlarının, bizzat kendisiyle hemhal oldukları Kur'an'a dayandığı ve Kur'an'dan mülhem bir anlayış olduğu savunulabilir. Çünkü Kur'an öncelikle, herşeyden önce "teslimiyeti" talep etmektedir ve teslimiyet, hem Kur'an'a boyun eğerek onu yaşamayı hem de Fazlur Rahman'nın da isabetle işaret ettiği gibi, insanın şahsiyet ve bedenî bütünlüğünü, yekpareliğini, "kendini Allah'a teslim ederek kazanabileceği, koruyabileceği ya da geliştirebileceği"ni ifa-

766 Ebû Zehra, Muhammed, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul, 1983, 32.

767 Bkz. Paçacı, 2000, 41-43.

768 eş-Şâtıbî, 1993, III, 329.

de etmektedir.[769] Bu ikinci anlamıyla teslimiyet, kalbi itminan ve huzuru ifade etmektedir ki, teslim olan müslümanın güvene kavuşacağını, güven duygusu kazanacağını ifade etmektedir. Allah'ın "varlık" için koymuş olduğu kanunlarına uyması dolayısıyla bütün kâinatın, yani doğal varlık alanının müslim olduğu, Kur'an'da defaatle ifade edilir ki,[770] Kur'an'ın teslimiyetin bu örneğini sunması, teslimiyetin hem ne anlama geldiğini anlatması hem de ifade ettiği yüksek değeri ihsas etmesi bakımından önemlidir; ufuk açıcı ve huzur vericidir.

Kur'an, teorik-spekülatif akıl yürütmelerden önce teslimiyeti, yaşamayı, kalbini, gözünü, kulağını açmayı ve bununla takva sahibi olmayı önerir, sonra da "anlamanın" ya da Kur'an hakkında doğru anlamları yakalamanın takva ile ilintisini vurgular. Kur'an açıkça anlamanın bir kalb işi olduğunu ve bunun muttaki bir kalbin sahibine nasip olacağını söyler:

"Ey iman edenler, Allah'tan korkup-sakınırsanız (takvâ), size doğruyu yanlıştan ayıran bir anlayış (furkan) verir".[771]

Fazlur Rahman'ın derinlikle ifade ettiği gibi, "'takvâ'nın en önemli ve temel işlevi insana doğru bir şekilde kendini inceleme ve doğruyu yanlıştan ayırdedebilme kabiliyet ve gücünü vermesidir".[772] Takvâ, nefis muhasebesi yaparak kendini denetleyebilme bilincini kazandırma yanında, her zaman subjektivite tehlikesiyle başbaşa duran insana kendi subjektivitesinden korunma olanağı da tanır. Çünkü takvâ, aşkın bir boyutu da ifade ederek insanın kendini denetlemesini Allah'ın değerlendirmesine bağlar.[773]

Takvâyı ve anlayıp bilmeyi "kalb"in eylemi olarak ortaya

769 Fazlur Rahman, 1997, 4.
770 Bkz. Râ'd, 13/15; Fussilet, 41/11-12; Nahl, 16/48-49.
771 Enfâl, 8/29. Ayrıca bkz. Talâk, 65/2; Mâide, 5/8; Şems, 91/8.
772 Fazlur Rahman, 1977, 13.
773 Fazlur Rahman, 1977, 14 vd.

koyan Kur'an,[774] hidayetin de kalb işi olduğunu vurgular ve sapma ile kalbin kapalılığı arasında direkt bir ilişki kurar; sapmanın, kendi nefsini ilâh edinmenin kalbin takvâsızlığı ve bunun sonucu olarak kapalılığının bir neticesi olduğunu ifade eder.[775]

Kur'an'da hermenötik tartışmalarında kastedilen "anlama"nın karşılığı, yaklaşık olarak "fıkıh" diye geçer. Allah'a teslimiyet, O'nun dinini yaşamak ve O'nu yüceltmek için girişilen çaba ve katlanılan zorluklar sonucu elde edilebilecek derin anlamayı ifade eden fıkıh[776] ile kalb arasında da, Kur'an'da dolaysız bir ilişki kurulmaktadır; derin bir anlama ya da hermenötik anlamda "anlama" olarak fıkıh, kalbin eylemidir. Kur'an'da derin anlama olarak fıkıh ifadesinin hemen hemen geçtiği her yerde, "kalb" ifadesi de geçmekte, kalb ile fıkıh yan yana zikredilmektedir.[777] Zaten Kur'an'a göre Allah, ayetlerini anlayan-fıkheden bir kavim için açıklar;[778] küfredenlerse derin bir anlayışa sahip olmadıklarından Allah'ın ayetlerini anlamamaktadırlar.[779] Çünkü onların kalbleri mühürlüdür,[780] kalblerinin üzerinde onların anlamalarını engelleyen perde, kulaklarında işitmelerine mani olan ağırlık vardır; hakka karşı zulümlerinden dolayı bunları kalblerinin üzerine Allah koymuştur.[781]

Anlamayı kalbe ait bir eylem olarak ortaya koyan Kur'an, anlamayı takvâya, takvâyı da dinî tecrübeye, yani kurallarını, belirlenmiş ahkâmını hürmetle yaşamaya bağlar: "İşte böyle;

774 Hacc, 22/32.
775 Câsiye, 45/23.
776 Tevbe, 9/122.
777 Bkz. A'râf, 7/179; Tevbe, 9/87, 127; Münafıkûn, 63/3; En'âm, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57
778 En'âm, 6/98.
779 A'râf, 7/179; Enfâl, 8/65.
780 Tevbe, 9/87.
781 Kehf, 18/57; En'âm, 6/25.

kim Allah'ın şiârlarını yüceltirse, şüphesiz bu, kalblerin takvâsı sebebiyledir".[782]

Dolayısıyla, bu ayetten de anlaşıldığı gibi Allah'ın şiârları olarak geçen hiç bir hüküm ya da helâl-haram kılınmış hiç bir kural tarihsel oldukları gerekçesiyle tarihin dışına atılmak durumunda değildir. Onlar her tarihte yalnızca anlamanın ve yaşamanın, uygulamanın konusudurlar; tarihe müdahil olmak için vardırlar.

Müslümanların geçmişte daha meşrû bir anlama-yorumlama anlayışına sahip olduklarını ve onların bu anlayışının da Kur'an'a dayandığını söylemekle, maksadımız ne bütün müslümanların bu anlayışa sahip olduğunu, ne de onların yaptığı her işin mükemmel-eksiksiz olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektir. Bununla maksadımız; 1- Batı tefekkürünün ancak 19. yüzyıldan başlayarak kavramaya başladığı "bilgi" ve "anlama-yorumlama"ya dair tarihsel-ontolojik temellerin, Batı'daki gibi müstakil olarak işlenmemiş ve geliştirilmemişse de daha baştan itibaren müslümanlarca farkedilmiş olduğunu serimlemektir. 2- Temelleri Kur'an'dan çıkarsanan bu tarih ve anlama anlayışının müslümanlar tarafından istihdam edilerek, bununla Yeniçağ rasyonalizmi ve kartezyanizminin naîf anlayışının çok fevkinde ve ilerisinde bir düzeyde tarihe karşılık vermiş olduklarını hatırlatmaktır. Bu şu anlama geliyor: Eğer farkına varacak olurlarsa çağdaş müslümanlar için hem kendi kaynaklarında (Kur'an ve Sünnet) hem de kültür ve geleneklerinde, Kur'an'ı tarihe müdahil kılabilecek ve böylece çağdaş tarihsellikte kendi sorunlarını çözmeye olanak tanıyacak geliştirilmeyi bekleyen temeller mevcuttur ve bu imkânlar kullanılmayı bekler vaziyette orta yerde durmaktadır.

Bütün insanlığın, özellikle de Batının tarihsel birikimlerin-

782 Hacc, 22/32.

den faydalanmak elbette gereklidir; ancak bunu kendine ait olanı ötekileştirerek yapmak, müslümanların halen maruz bulundukları mağlubiyetin şaşkınlığını ve de giderek kendine yabancılaşmayı artırmaktan başka işe yaramayacaktır. Bu şaşkınlık sebebiyle olacak ki Batı tefekkürünün büyük düşünsel çatışmalar ve sancılardan sonra ve bunun sonucu olarak "keşfetmiş" bulunduğu bilgi, tarih ve anlama-yorumlamaya dair varoluşsal düzey görülmeyerek modern rasyonalist-kartezyanist varsayımlara sarılınmakta ve onlar, çağdaş tarihsellikte bunalım içerisindeki İslâm tefekkürünün hayat verici iksiri olarak istihdam edilmektedir. Halbuki modern varsayımlarda ısrar etmek oldukça naîf bir tutumu ifade etmektedir; çünkü birincileyin, bu varsayımlar temeli vahye ve imana dayalı bir kültüre çok fazla yabancıdır; çünkü pozitivisttir; ikincileyin, Batı tefekkürünün geçmiş bir dönemine ait bu varsayımlar deneylenerek negatif sonuçları da görülmüş ve bunların, bir sonraki dönem Batı tefekkürü tarafından esaslı bir hesaplaşma sonucu, tabir yerindeyse, pabucu dama atılmıştır. Bu görüsüzlüğü nedeniyledir ki modernist İslâmî teoloji "modern akl"ın tasavvuruna sığmadığı için Kur'an'ı tarihselleştirmekte, Kur'an hükümlerini modern tarihin dışında tutmak istemektedir. Çünkü modern akıl, meselâ zekât gibi bir ibadetin, temelde sırf dinî bir anlamı olabileceğini tasavvuruna sığdıramamakta ve zekâtı geçmiş bir tarihe ait bir "vergi" diye varsayarak, onu tarihselleştirmekte, miktarlarının değişmesini talep etmekte, ondan çağdaş anlamda bir vergi anlamı çıkarmaktadır. Halbuki zekât müslümanlara farz kılınmış bir ibadettir ve sadece Kur'an'ın belirlediği sekiz yere harcanabilmektedir.[783] Zekâtın harcanabileceği bu yerler düşünüldüğünde, bundan vergi anlamı çıkarmak imkânsızlaşır. Çünkü vergi çok daha geniş kapsamlıdır ve devletin ihtiyacı olan bir çok yere harcanmaktadır. Vergi sadece zekât verecek seviyede zenginler-

783 Tevbe, 9/59.

den değil, devletin belirlediği kıstaslara uyan herkesten alınır. Ayrıca vergi sadece müslümanlardan değil, müslüman olmayan vatandaşlardan da alınır.[784]

İslâm tefekküründe içtihada ayrılan geniş alan ve bu alanda içtihad ile Kur'an ve Sünnet'in mümkün total anlamından, gözettiği gayelerden hareketle içtihad yöntemleri olarak geliştirilen kıyas, istihsân, istıslâh, maslahat-ı mürsele ve benzeri yollar, müslümanların tabir yerindeyse Kur'an'ın ruhundan kopmadan bütün tarihselliklerde Kur'an'ı tarihe müdahil kılacaklarına ve kendilerinin de tarihe müdahil olabileceğine imkân tanımaktadır. Şunu da kabul etmek gerekir ki zihnini, tefekkürünü geçmiş tarihselliklere hapsetmeksizin kendi tarihselliğine dair tefekkürde bulunmak sadece müslümanlar dışındaki insan topluluklarına has bir özellik değildir. Müslümanlar da yaşayan insanlar olarak yaşadıkları her tarihsellikte bunu yapabilirler ve en azından başarıya giden yol sadece Kur'an'ı tarihselleştirmekten geçmez. Kur'an'ı tarihselleştirmeden de bunu başarabilirler; hatta kanaatimizce müslümanlar olarak kalmak için bunu Kur'an'ı tarihselleştirmeden başarmaları gerekir.

Özellikle Fazlur Rahman ve Garaudy'nin Kur'an'ın çağdaş toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmesini sorun edinmeleri ve Kur'an'ın yorumunu bu bağlamda ele alarak bir fıkıh üretme denemesine girişmeleri Kur'an-tarih irtibatını sağlamaya yönelik pratik bir teşebbüs olarak önem arzetmekle birlikte bazı sorunları da içermektedir. Temel sorun ise bu fıkhı bekleyen bir vasatın olmaması, ya da daha doğru bir bakışla bu fıkhî ihtiyacın fıkhı yaşantılayan bir toplumun ihtiyaçlarından kaynaklanmıyor olmasıdır. Böyle bir fıkıh ise meşrûiyet sorunları bir yana mevcut olmayan ya da muhayyel olan bir vasata ilişkin olmak durumundadır. Bu yüzden modern tarihselci teolojinin bir tarih

784 Bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, İslâm'da Zekât Müessesesi, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977, 437 vd.

teleolojisiyle gelecekteki muhayyel bir İslâmî toplumsal bedene dair "içtihadları", tarih bilinci açısından bakılacak olursa sadece spekülatif kehanetler olarak değer kazanır. Oysa tarih, spekülatif projelere sığmaz, önsel kehanetleri yalancı çıkarır. Bu, tarihin kural tanımaz değişken karakterinin bir sonucudur. Her bir tarih ve tarihsel hadisat biriciktir ve hiç biri, diğeriyle aynı olamaz. Tarihsel alan, doğal varlık alanında hükmünü icra eden "yasa"ya bağlı değildir; çünkü tarihsel varlık alanı, insanî, sonsuz-farklı olanakların alanıdır.[785]

Bu bakımdan tecessüm etmemiş bir İslâmî bedene dair fıkıh üretmenin zihinsel bir "üretim" olmanın ötesinde bir mânâsı olmaz. Çünkü tabiatı itibariyle fıkıh, pratikten, yaşanmakta olan bir hayatın ortaya çıkardığı ihtiyaçlardan doğar; teorik olarak üretilemez. Kaldı ki halen onların tasavvur ettikleri bir bedene kavuşmayı başaramamış olmaları, müslümanlara bu konuda sahih olabilecek bir fıkıh üretme olanağı da tanımaz. Bu yüzden Müslümanların, ancak yaşadıkları tarihsellikteki hallerine dair fıkıh üretme olanakları olur ve doğrusu da bu olmalıdır. Bu bağlamda Ebû Hanife'nin fıkhı bu fıkhı yaşantılayan bir toplumda bir tüccar olarak ürettiğini, Şafiî'nin Mısır'a gidince Mısır tarihsel vasatında bir çok fıkhî çıkarımını değiştirdiğini ve İmam Malik'in, Medine'nin peygamber cemaati içerisinde fıkıh faaliyetinde bulunduğunu hatırlamanın önemi ortadadır.

Bu düşünce meşrûiyetini iki temele dayandırır: 1- Tarihe; çünkü az önce vurgulandığı gibi tarihin gidişatı ve gelecekte ortaya çıkaracağı vasat önceden saptanamaz. 2- Kur'an'ın kendisine, Kur'an'ın tarihe müdahil olma şekline.

Kur'an'ın müslüman sosyal bedene dair fıkhını Medine'de bu bedenin tecessüm etmesiyle birlikte ortaya koyması, tarihe müdahil olmanın seçkin örneğini ortaya koymaktadır. Çünkü

785 Popper, 76.

sonuçların zannî bilgi ifade ettiği görüşünde olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu ise kaçınılmaz olarak bazı istifhamlara neden olur. Müslümanların yorum anlayışı buysa o zaman güvenilecek bilgi nasıl elde edilecek ve her şeyden önce dînî uygulamalarını dayandıracakları meşrû-doğru bilgi hangisidir; bu bilginin meşrûiyet sorunu nasıl giderilecek?

İşte bu soru bizi "İcmâ" ile karşı karşıya getiriyor. Sözlükte birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek gibi anlamları ifade eden icmâ sözcüğü[787] aynı zamanda "kesin karar" anlamına da gelmektedir. Istılahta ise icmâ sözcüğü, Gazalî'nin ifadesi ile "özellikle Muhammed (a.s.) ümmetinin dinî bir iş hususundaki ittifakını" ifade etmektedir.[788]

Kuşkusuz Kitap ve Sünnetten sonra İslâmî şer'i delillerden (hüccet) genelde üçüncüsü olarak kabul edilen İcmâ,[789] şer'i dayanağını Kur'an ve Hz. Peygamber'den almaktadır. İcmâ'nın fikrî temelleri konusunda İ. Kâfi Dönmez'in "İcmâın fikrî temelleri arasında, İslâm'ın şûrayı emretmesi, ve Resulullah'ın bizzat bu prensibi titizlikle uygulamasının yanında sahabeye şûra ve istişare fikri kazandırmış olması ağırlıklı bir yer tutar"[790] şeklindeki ifadeleri bunu açılamaktadır.

Ne var ki aslında icmâ düşüncesi insanî-tabii bir düşüncedir ve nitekim her ne kadar farklı bir niyetle hareket ettikleri anlaşılıyorsa da kimi araştırıcı ve müsteşrikler de bu duruma dikkat çekmişler ve icmâ uygulamasının cahiliye döneminde de cari olduğuna işaret etmişlerdir. Ne varki bu araştırıcılar tanrısal otorite karşısında "sosyal ve seküler bir güç" olma iş-

787 Dönmez, İbrahim Kâfi, İcmâ, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.21, İstanbul, 2000, 417.
788 el-Gazalî, I, 257.
789 Bkz. Dönmez, 417.
790 Dönmez, 418.

levselliğini işaret etmek ve hukukun kaynağını buraya dayandırmak için icmânın bu yönünü vurgulamaktadırlar.[791] Kanaatimizce icmânın geçmişte de cari bir gelenek olmasının icmâ müessesesinin İslâmîliği açısından hiçbir sakıncası yoktur; bu İslâm'ın icmâya verdiği değeri de düşürmez, hatta artırır. Nitekim "şûra"yı söz konusu eden ayetin "onların işleri aralarında istişare iledir"[792] şeklinde olması, şûranın, ayetin inzalinden önce cari olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan cahiliye döneminde bu geleneğin varlığı yokluğu yerine önemli olan, Kur'an'ın ve sünnetin icmâyı temel ilke düzeyine çıkaracak ilkeler getirmiş olmasıdır. Bunun insanî-tabii ya da geleneksel motiflere dayanması, icmâın tecrübe edilebilir ve tecrübe edilmiş olduğunu ve sadece müslümanların değil insanlığın ortak paydası olarak değer kazandığını gösterir. Yine önemli olan, bunun müslümanlar tarafından işlevsel bir müesseseye dönüştürülmüş ve hüccet olarak kabul edilmiş olmasıdır. Nitekim bu fonksiyonuyla bu müessese sadece müslümanlara özgüdür; bu başarı da onlarındır.[793]

İcmâın fonksiyonu ve mahiyetiyle ilgili detaylı malumat usûl kaynaklarımızda verilmektedir; bu yüzden konunun bu yönünü irdelemeye gerek yok. Ancak icmâ ehlinin, yani görüşlerinin icmâya konu olacak kimselerin ümmetten görüş ve fetvası makbul olan herkes olarak belirlenmiş olması önemlidir; zira bu, muazzam bir entelektüel potansiyeli işaret etmektedir. Diğer önemli bir husus da, Kur'an'da nass ile belirlenmiş namaz,oruç gibi farzların[794] ve miras taksimi gibi hususların da icmâya konu edinilmiş olmasıdır.[795] Bu, nassın da anlama-yorumlamanın sahası içerisinde olduğunu ifade etmektedir.

791 Dönmez, 419.
792 Şûra, 42/38.
793 Bkz. Dönmez, 420.
794 Bkz. el-Gazalî, I, 257.
795 el-Munzir, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b., Kitabu'l-İcmâ, çev. Abdulkadir Şener, Gaye Matbaası, Ankara, 1983, 45.

İşte icmâ müessesesi böylece bir yandan keyfi yorumun önüne geçerken[796] diğer yandan yorum farklılığına imkân tanımakta, hatta onaylamakta, ama geçerli ve meşrû yorumun tespit edilmesini kollektif İslâmî akla havale etmektedir. Bu, kollektif İslâmî aklın hasılasının, kollektif İslâmî akılla istihsal edilmesi anlamına geliyor. Böylelikle öznel yorumlardan kollektif-meşrû yoruma ulaşılmakta ve bu yorum dinsel bir statü kazanmakta, nesnel olma iddiasındaki öznel yorumların dogmalaştırılmalarının da önüne geçilmektedir. Bununla müslümanların doğru bilgi ihtiyacı gibi, dinsel uygulamalarını dayandırmak için itimat edecekleri meşrû bilgi ihtiyacı da karşılanmaktadır.

İcmâ, meşrû yoruma dayalı düşünsel ihtilaflara olanak tanıyan ve bu ihtilafları rahmet olarak değerlendiren, ama aynı zamanda meşrû bir zeminde birliği sağlayacak şekilde doğru olanı seçip ortaya çıkaran ve onu yaşantılayan bir anlayışın eseridir. Kabul edilmeli ki meşrû bir zeminde sürdürülmek kaydıyla bu düzeyin üstüne çıkabilecek insanî bir olanak yoktur. Bu yüzden Kur'an'a dair insanî-öznel yorumların nesnellik kaygısı gerekçesiz kalmaktadır. Kanaatimizce bu müessese dinî alanda olduğu gibi düşünsel ve pratik hayatın her alanında da geçerli kılınabilir, ümmetin genel maslahatları dışındaki konularda icmâ ehli olanlar o konularda görüş ehliyetine sahip insanlarla sınırlandırılabilir, değişik uygulamalar olabilir. Ancak her zaman ve her yerde, eğer ihtiyaç duydukları konularda bu imkânı değerlendiremeyecek olurlarsa, bu icmâ müessesesinin yetersizliğinden değil, müslümanların başarısızlığından olacaktır.

796 Fazlur Rahman, 1992, 80.

Sonuç

Antikçağdan günümüze değin Batı düşünce tarihinde tarihe, her zaman sahip olunan bir dünya görüşü çerçevesine göre bir anlam içeriği atfedilmiştir. Bir çağdaki tarih görüşü, o çağın hakim düşüncesine göre şekillenmiştir. Ayrıca tarih, çoğu zaman, düşüncelerin, felsefelerin, ideolojilerin ve siyasal organizasyonların meşrûiyet alanı olarak istihdam edilmiştir. 19. yüzyıldan itibaren "tarihsel akıl" ya da "aklın tarihselliği"ni felsefî düzeyde tartışan tarihselci felsefelerde ise tarih, daha çok "bilgi", bilginin olanaklılığı, bilgi ile ilgili sorunlar çerçevesinde ele alınmaktadır.

Heredotos'un bilimsel tarihçiliğinden sonra, tarihin Aristoteles tarafından bilginin alt bir türü olan edebî bir etkinlik olarak işleme tabi tutulması Hıristiyan Ortaçağı'na kadar tarihe dair düşüncenin durağanlaşması ve felsefî düşünceden ayrı mütalaa edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Hıristiyan Ortaçağında tarih, Hıristiyan dünya görüşü ve felsefesine uygun olarak tanrının yeryüzüne dair planının insanlar eliyle gerçekleştirilmesi serüveni olarak tasarlandı. Buna göre tarihin yapıcısı tanrıydı, insanlar ise bu tarihin gerçekleştirici aktörleri olarak rol almaktaydılar. Dolayısıyla tarihin konusu daha çok tanrısal eylemdi. Hıristiyanlığın bu tarih görüşü tarihe dair üç önemli gelişmenin yaşanmasına zemin hazırladı. 1- Tarih, kendiliğinden işleyen bir süreçtir, 2- Bu süreçte kendi araçlarını kendisi üretir, 3- Tarihsel süreç her yerde her za-

man aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün parçasıdır, dolayısıyla evrenseldir. Tarihselliği Batı düşüncesine Hıristiyanlık yerleştirmiştir.

Rönesans-Aydınlanmaya ait düşünceler din-kilise eleştirisi ve karşıtlığında temellenen düşünceler olduklarından bu dönemin tarih anlayışı da Hıristiyanlığın teolojik tarih anlayışı karşıtlığında şekillenmiştir. Bu dönemde giderek düşüncenin merkezine tanrı yerine insan, kilisenin tanrısal oldukları iddia edilen dogmaları yerine akıl yerleştirildiği ve insan aklının ürünü olan bilim ve bilimsel yöntemlere tanrısal bir statü tanındığı için, tarihe dair yeni-modern bir bakış teorize edildi. Buna göre tarihsel alan da bilim ve bilimsel yöntemin alanıdır. Doğada olan yasalılığın aynısı tarihsel alanda da geçerlidir ve bu yasa doğabilimsel yöntemlerle ele alınacak bir alandır. Tarih, kilise tarihçiliğinin tekelciliğinden ve tanrısal tasallutlardan kurtarılmalıydı ve tarih, bir tarih kritiğiyle insana ait kılınmalı ve insanî eylemleri konu edinmeliydi.

Yeniçağın tarih görüşü aslında Hıristiyan Ortaçağının tarih görüşünün yeni bir forma kavuşturulmasından ibarettir. Çünkü teleolojik, çizgisel ve yasacı karakteri aynen muhafaza edilmiş, ama bu, felsefe ve bilimsellik zemininde yapılarak, yalnızca insan eylemlerine has kılınmış ve teolojiden arındırılarak laikleştirilmiştir. Yeniçağın rasyonalistleri, kartezyanist bakış açısıyla, tarihsel alanı ve geçmiş tarihi nesnel bir alan olarak ele alıyorlardı ve ona dair nesnel-evrensel saptamalarda bulunuyorlardı. Ayrıca bu dönemde tarih, yeni düşüncelere meşrûiyet kazandırmak için istihdam edilmekteydi ve bu yüzden, o günde inşâ edilen bir tarihle bir "öteki" resmedilmekteydi. Çünkü kilisenin devam eden gücü karşısında bunu yapmaları gerekiyordu. Bilimsel-teknolojik gelişmelerin paralelinde gelişen tarihte ilerleme düşüncesi, lanetlenen geçmişi tarihselleştirmek için konvansiyonel destek sağlıyordu.

Alman Tarih Okulu'nun geliştirdiği tarihselcilik, öncelik-

le modern çağın tanrısal yetilerle donatılmak suretiyle azmanlaştırılmış "süper akıl"ının tarihsellik zemininde eleştiriye tâbi tutularak insanî varoluşsallığına iade edilme çabasıdır; zira Alman tarihselciliği, aklı esastan sorguluyor, salt aklın yerine tarihsel aklı koyuyordu. Dilthey'ın epistemolojide bir devrim niteliğindeki epistemolojisi, zihnin, geniş anlamıyla aklın çözümlenmesinde temellenmekteydi ve bu epistemeloji, zihnin yapısının değişmeyeceği varsayımına dayanan Yeniçağın epistemolojisini yadsıyarak, insan zihninin tarihten ve zamandan bağımsızlığı anlamındaki tekbiçimciliği ve değişmezliği fikrinin yanlışlığını temellendiriyordu. Dilthey'a göre zihin tarih içerisinde tarihle değişip dönüşen bir şeydir ve bu yüzden onun a priorileri de zaman içinde değişirler. Bu ise tarihüstü a priorilerden, insan zihnine dayanan, mutlak, ezelî-ebedî evrensel hakikatlerden sözetmenin abesliğini ortaya koymaktadır. Çünkü hakikate dair bilgimiz zihne dayanır, oysa zihnin kendisi tarihseldir. Dilthey'ın bu çözümlemesi tarihselciliğin dayandığı temel durumundadır ve bu yüzden tarihselcilik, evrensel iddialar ileri süren felsefe, teoloji ve ideolojilerin zihne ilişkin bu çözümlemeyle geçersiz hale geldiklerinin ifadesidir. Öte yandan tarihselcilik, salt akla dayalı olarak nesnel-evrensel saptamalarda bulunan Yeniçağ Rasyonalizmi ve Kartezyanizminin tarihselleştirilmesinin adıdır.

Bu bakışa göre tarih nesnel bir ortam değil, hem insan elinde üretilen, hem de insanı üreten şeydir. Bu bakımdan tarihsel bir varlık olarak insan, tarihe tutukludur; onun tarihin üstüne çıkarak tarih-üstü evrensel saptamalarda bulunma ve tarih teleolojisi yapma imkânı yoktur. Tarih objektivist bir bakışla ele alınarak açıklanacak bir alan değil, anlaşılması gereken bir alandır. Tarihsel alanın doğabilimsel yöntemle açıklanamayacağı, onun insan zihnine dayanan ve onun üretimi bir alan olmasındandır. İnsan zihninin sonsuz olanakları nedeniyle tarihsel olaylar biriciktirler; tekrarlanamazlar, bu yüzden bunlar, bir yöntembilimin kabına sığmazlar, yöntembilimle anlaşılma olanak-

ları yoktur. Tarih, insan zihninin ürünü bir şey olduğundan tarihin anlaşılması bir yorum-bilimle olanaklıdır ve bu yorum-bilim, Vico'nun "zihnin, zihnin ürünü olan şeyleri anlayacağı" temel tezine dayanmaktadır.

Ne var ki Alman Tarih Okulu'nun tarihselciliğinin, Kartezyanizmin kalıcı etkileri yüzünden sorunlulaştığı yerler bulunmaktaydı ve bu sorunlar çok geçmeden sorgulanmaya başlandı. Herder'den Dilthey'a kadarki süreçte yöntem dogmatizmi, özne-nesne ayırımı, bilimcilik ve nesnellik iddiası halen aşılabilmiş değildi. Ranke'nin epik kendini hiçlemeci tasavvuruyla tarihin empati yoluyla anlaşılabileceği ve tarihe ilişkin nesnel doğruların saptanabileceği varsayılmaktaydı. Bu ise gizli bir kartezyanizmi ifade ediyordu.

Heidegger, tarihselliğin "Dasein"in varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yaptı. Dasein, bu tarihselliği sayesinde geçmişi canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutma sürecini yaşamaktadır. Dasein geleceğe doğru atılmıştır ve bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Bu bakımdan anlama, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in varlığının temel bir biçimidir, varoluşsaldır. Gadamer, empatik anlama iddiasını eleştirerek bunun ve Dilthey yöntemciliğinin yerine bir tarih bilinci önermektedir. Anlama zaten varoluşsal olarak kendiliğinden olmaktadır, insanın yapacağı şey o halde, kendi tarihselliğinin ve anlama olanaklarının bilincinde olmasıdır. Çünkü "dünyada bir varlık" olarak insan, içinde yaşamakta olduğu dünyadan soyut bir varlık olarak ele alınamaz. İnsan, "orada" bir varlıktır; bu yüzden doğa ve tarihle olan ilişkisi ontolojiktir. Bu belirleme, özne-nesne ayırımını ortadan kaldırmakta, anlamanın her zaman nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak özneye de ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır. "Anlama"nın varoluşsallığı, anlamaya dair bilimsel yöntemleri geçersiz hale getirmektedir.

Bu çalışmada söz konusu edilen İslâm tarihselcilerinin (Fazlur Rahman, R. Garaudy, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun) tarihselciliğe dair görüşleri incelendiğinde özgün yanlarına rağmen bunların iki noktada mutabakat içerisinde oldukları görülmektedir. 1- Kur'an tarihsel bir metin, tarihsel bir hitap olarak görülmekte, buna bağlı olarak Kur'an'dan, onun tarihselliğini istintaç edecek bir yoruma gidilirken nesnelci bir yaklaşım sergilenmekte, nesnel-evrensel bir yorum takdim edilmektedir. Bu yorumun bir tarihsel koşullanmışlıktan etkiler taşıyabileceği belki de böyle bir koşullanmışlığın eseri olabileceği düşüncesinin izlerine dahi rastlanılmamaktadır. 2- Kur'an'ın tarihselliğinin nesnel bir gerçek olarak görülmesi, onun ahkâmının tarihselliği, dolayısıyla değişmesi gerektiği düşüncesiyle neticelenmekte ve bu düşünce de nesnel bir gerçek olarak görülmektedir. Kur'an'ın tarihselci bir okumaya tâbi tutulmasının ortaya çıkardığı somut netice de bu olmaktadır.

Kur'an hakkında bu kanaate varırlarken rasyonel-nesnelci bir tutum sergilemeleri, bu yüzden onların tarihselciliğini –diğer hususlarla birlikte- Yeniçağ'ın aydınlanmacı tarihselciliğine denk düşürmektedir. Hasan Hanefi ile Muhammed Arkoun'un derin felsefî eğilimlerine rağmen, İslâm tarihselcilerinin aydınlanmanın süper aklını hatıra getirecek bir akılcılığa istihdam etmeleri, tarih düşüncesinin gelip dayandığı yerdeki derin eğilimine uymuyor.

Modernist İslâm tarihselciliği, modernizmin zihni tutuklayan psikolojik atmosferi içerisinde, cari gerçekliğin arkasından bakar sonra objektivist bir tutum ve spekülatif bir akıl yürütmeyle Kur'an hükümlerinin modern hayatın zaruretleri karşısında değiştirilmesini düşünür ve talep eder. Tarih ve tarihselciliğin İslâmî versiyonunun desteğiyle vardığı sonuç ve gerçekleştirmek istediği şey, son tahlilde bundan fazla bir şey değildir. Bunun sağlayacağı şey açıktır: Modern zihinle, geleneksel İslâmî zihnin ve modern hayatla ideal İslâmî bir hayatın çelişki-

lerinin giderilerek modern bir İslâmî birey ve toplumun doğuşunun gerçekleştirilmesidir.

Oysa tarihselci İslâm modernizminin giderilemez sorunları vardır ve bu sorunlar görmemezlikten gelinemez. Birincileyin bu yeni İslâmî projenin dayandığı felsefî zemin, varlığın varoluşsallığı açısından sorunludur; bu sorunluluğu bir sonraki dönem Batı felsefesi tarafından yeterince dile getirilmiştir. İkincileyin modern İslâmî projenin üretildiği zihin ve vasat, sağlıklı projelerin üretilmesine imkân tanımayacak kadar problemlidir. Bu yüzden İslâm modernizminin inşâ etmekte olduğu tarih ve bu tarihe dayalı olarak geliştirdiği projelerin sahihlik sorunları giderilemez boyuttadır.

Öte yandan eğer Kur'an'ın literal anlamına bir değer atfedilecekse -ki bu bir mü'min için vazgeçilmezdir- Kur'an'ın literal anlamının, İslâm modernizminin talep ettiği değişikliklere imkân tanımadığı görülmektedir. Çünkü Kur'an değiştirilmeleri bir tarafa hükümlerini iman ile ilintilendirerek somutlaştırılmalarını ısrarla istemekte, aksini ise şiddetle kınamaktadır. Dolayısıyla Kur'an hükümlerinin değiştirilmesiyle somutlaşabilecek bir proje Kur'an'dan meşrû bir dayanak bulmakta zorlanır. Geçmişte kimi sahabe uygulamaları ile ulemanın ahkâmın değişmesine dair tartışmalarına gelince, bunlar İslâm modernizminin bu meyandaki taleplerine meşrû bir dayanak teşkil etmez; çünkü geçmişteki uygulama ve tartışmalardan ahkâmın tarihselliği mânâsına gelen bir sonuç çıkarılmamış, şartların avdetiyle uygulamadan kaldırılan hüküm tekrar yürürlüğe konulmuştur. Kaldı ki geçmişte bu hükümlerin somutlaştırılıp neticeleri görülerek uygulama durumlarına dair düşünceler geliştiriliyordu; oysa İslâm modernizmi bu konudaki akıl yürütmeyi teorik olarak yapmaktadır.

Kur'an'ın tarihe "bir tarihte" hitap ettiği bir vakıadır. Bununla birlikte hitabını bir tarihte yapmasına ve insanî zorunlu olanaklar açısından tarihsel bir dil kullanmasına rağmen evrensel

ilke ve prensipler önerdiği de bir vakıadır. Tarihe bir tarihte hitap etmiş olmasından ve tarihsel bir dili kullanmasından onun tarihselliği mânâsını çıkarmak ise kanaatimizce bir yanılgıdır. Çünkü tarihsel bir aklın, "tarihsel olmayan bir aklın" tarihe dair önerilerini tarihselleştirerek kendisinde hitap ettiği bir tarihe iade edip hapsetmesiyle neticeleneceği kanaatinde olduğumuz tarihsel bir okuma, bizi bu kanaate sevketmektedir.

Esasen, gerek Kur'an'ın ortaya koyduğu tarih bilinci gerekse de peygamber pratiği -sonra bu bilinç somutlaştırıldığı ve bu pratik (içtihad) sürdürüldüğü gibi- modern dünyada yaşayan müslümanlara da Kur'an'ı hayata müdahil kılacak olanaklar tanımaktadır. Müslümanlar bu olanakları kullanarak ve de Batı'daki tarih tartışmalarının, özellikle de varoluşsalcı tarihselciliğin serimlediği tefekkürden istifade ederek, hem Kur'an'ı anlamaya ve tefsir etmeye ilişkin çabaya verimli açılımlar sağlayabilir hem de Kur'an'la ilişkilerini daha meşrû bir zemine taşıyabilir, bulundukları herhangi bir tarihsellikte, tarihselliklerine denk düşecek bir hayat anlayışı geliştirebilirler.

Ne var ki geliştirilen bu anlayış, yaşadıkları tarihsellik için olmalıdır, gelecek ya da olmayan bir tarihe dair kehanetlerden kaçınmalıdır. Çünkü tarihin gidişatı önceden saptanamadığından gelecekteki bir tarihe dair kehanette bulunulamaz. Tarihsel hadisata karakter kazandıran onların biricikliği ve tekrarlanmazlıkları, bunu gerektirir. Tarihin üstüne çıkacak ve oradan tarih-üstü görüş ve projeler üretecek güç de insana bahşedilmemiştir.

Kaynakça

ABAZA, Mona ve STAUTH, George, "Batılı Akıl, Oryantalizm, İslâmcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri", *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*'in içinde, Derleyen ve çev. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 2. baskı, 1999.

ADAMS, Charles J., "Bir Filozof Olarak Fazlur Rahman", çev. Bilal Kuşpınar-Ahmet T. Yüksel, İslâmî Araştırmalar, c. 4, S. 4, Ankara, 1990.

AKBULUT, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadislerinin Kelamî Problemlere Katkıları*, Birleşik Yayınları, İstanbul, 1992.

AKDEMİR, Salih, 2. Oturumun Müzakereleri, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu 8-10 Kasım 1996, Bursa*, Bayrak Yayınları, İstanbul.

AKDEMİR, Salih, *Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Klasik Metodolojinin Yetersizliği ve Yeni Bazı Mülâhazalar Üzerine Bir Değerlendirme*, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

AKDEMİR, Salih,"Nass ve Yorum İlişkisi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, 27-30 Haziran 1989*, 19 Mayıs Ü. İ F- Türkiye Diyanet Vakfı, Samsun, 1989.

AKTAY Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında, Kur'an'ı Anlama Sorunu, 2. *Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzâkereler*, Bilgi Vakfı, Ankara, 1996.

AKTAY, Yasin , Tarihselcilikteki Huzur İradesi, *III. Kur'an Sempozyumu*, 13-19 Ocak 1997, Fecir Yayınları, Ankara, 1998.

AKTAY, Yasin ve ERDEMCİ, Cemaleddin, "Muhammed Arkoun'un Otantiklik Siyaseti", *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar* (M. Arkoun) içinde, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

AKTAY, Yasin, "Anlama, Vahy ve Tarih, Vahyi Yorumsama Deneyimlerinin Eleştirel bir İncelemesi", *Tezkire*, Sayı: 5, 1993

AKTAY, Yasin, "Kur'an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi" *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu* 8-10 Kasım 1996 Bursa, Bayrak Yayınları, İstanbul.

AKTAY, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", İslâmî Araştırmalar, cilt 9, sayı: 1-4, 1996.

AKTAY, Yasin, "Modernist Yorumun Teknolojik Çıkarları", İslâm ve *Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumu*nda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997.

AKTAY, Yasın Yarınlar için Osmanlı Tarihi, *Yeni Türkiye*, sayı: 33, 2000.

ALBAYRAK, Halis, "Kur'an'ı Anlamak, Kur'an'ın ne Olduğunu Anlamak", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 3-5 Şubat, 1995, Fecr Yayınları, Ankara, 1995.

ALBAYRAK, Halis, *Tefsir Usûlü: Ana Konular, İlkeler, Teklifler*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.

ARKOUN, Muhammed , *El-Fikre'l-İslâm, Nakdun ve* İctihadun, *Dâr al-Saqi*, Fransızca'dan çeviren, Haşim Salih, Londra, 1991,

ARKOUN, Muhammed , *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995

ARKOUN, Muhammed, *El-Fikre'l-İslâm, Kıraatun* İlymiyyetun, Fransıza'dan Arapça'ya çev. Haşim Salih, Merkezu'l İnmâi'l-Kavmî, Beyrut, 1986.

ARKOUN, Muhammed, *L'Islam vu par le professeur*, G. E. V. Grunebaum, Arabica 2. Leiden, 1964

ARKOUN, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Arapça'dan çev. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2000,.

ARKOUN, Muhammed,*Contribution ŧ l'étude de l'humanisme arabe au IV-IX siécle, Miskawayh philosophe et historien*, Paris, J. Vriu, Libraire philosophique, 1970.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 4. baskı, 1999.

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ *Felsefe Tarihi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1995.

AŞUR, M. Tahir, İslâm Hukuk Felsefesi, çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İklim Yayınları, İstanbul, 1998.

ATEŞ, ALi Osman, İslâm'a Göre Cahiliye ve *Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

AYCAN, İrfan-SÖYLEMEZ, Mahfuz, İdeolojik Tarih Okumaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

AYDIN, Mehmet S., "Fazlur Rahman ve İslâm Modernizmi", İslâmî Araştırmalar, c. 4, S. 4, Ankara, 1990.

BAKTIR, Mustafa, İslâm Hukukunda *Zarûret Hali*, Ankara, 1985.

BARBIER, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çeviren Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

BERNSTEIN, Richard J., *Beyond objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxix, Philadelphia*, Universiy of Pennsylvania Press, 1988.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiye ve Istılâhat-ı Fıkhîye Kâmusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, 1988

BINDER, Leonard, *Liberal İslâm*, çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1996.

BİRAND, Kâmuran, 18. Yüzyıl Aydınlanma Tarihçiliği Ve Modern Tarihçilik Durumu, *A. Ü. İlahiyat Dergisi*, C.V, Sayı. I-IV, Ankara, 1958.

BİRAND, Kâmuran, *Manevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını, Ankara, 1960.

BRUNS, G. L. *Hermeneutics: Ancient and Modern.* Yale University Pres, 1992.

BUHARİ, Muhammed B. İsmail, *El Cami-us Sahih*, Mısır, 1328.

BULAÇ, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi, Beyan Yayınları, İstanbul,1994.

BULAÇ, Ali, Kur'an'ı Bir Metin Olarak Antropolojik Gözle Okumak, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul, 2000.

BULAÇ, Ali, Tarihselcilik Mutlakı İzafî Olana Bağlar, *Hak Söz Dergisi*, sayı, 75, İstanbul,1997

BÜMİN, Tülin, *Tartışılan Modernlik, Hegel ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.

CARR, E. H., *Tarih Nedir?* İletişim Yayınları, İstanbul 1998;

CERRAHOĞLU, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Hânifleri, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, XI, Ankara, 1963.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.

CLARK, Stuart, "Annales Tarih Okulu" Çağdaş Temel *Kuramlar*'ın içinde, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

COLLİNGWOOD, R. G. *The Idea of History*. Oxford University Pres, 1956.

COLLINGWOOD, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi cilt 7, Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1985.

CÜNDİOĞLU, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Tibyan Yayınları, İstanbul, 1995

ÇELİK, Ömer, "İslâm ve Modern Aklın Kullanımı", İslâm ve *Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumu*nda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997.

ÇETİN, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.

ÇİFTÇİ, Adil, Fazlur Rahman ile İslâmı Yeniden Düşünmek, *Kitabiyat*, Ankara, 2000.

ÇİĞDEM, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. 2. Baskı. İletişim Yayınları. İstanbul, 1998.

D'AMİCO, R. *Historicism and Knowledge*. Routledge. New York, 1989.

DAĞCI, Şamil, İslâm Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller Ve Cezaları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

DERVEZE, İzzet, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1995.

DILTHEY, Wilhelm, *Hermenötik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *Pattern and Meaning in History*. Ed. H. P. Rickman. Harper and Row. Publishers. New York, 1961.

DİLTHEY. W. "*Tinsel Bilimlere Giriş*". Berlin 1883. Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi* içinde. Ara Yayıncılık. İstanbul, 1992.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, İcmâ, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.21, İstanbul, 2000

DURALİ, Teoman, İngiliz-Yahudi Medeniyeti, İstanbul 1999.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, "Fıkıh *Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara, 1979.

EBÛ ZEHRA, Muhammed, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi, çev. Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul, 1983.

EBÛ ZEYD, Nasr Hamid, *Nakdü'l-Hitâbî'd-Dînî*, Kahire, 1992.

EBU'S-SUÛD, İrşadu'l-*Akl'i-Selim ila Mezâya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, Tarihsiz.

EFLÂTUN, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi İstanbul 1989.

EL CABİRİ, Muhammed Abid, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabi*, Beyrut, 1991.

EL-GAZALÎ, el-Mustasfa, *"İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, (çev. Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

EL-HINN, Mustafa Sait, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Çev. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993.

EL-KADÎ, Abdulfettah, *Esbab-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara, 1986.

EL-KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammad b. Ahmed el-Ensarî, *el-Câmiu lî-Ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır, 1952.

EL-KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Câmiu lî Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1986.

EL-MUNZİR, Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim b., *Kitabu'l-İcmâ*, çev. Abdulkadir Şener, Gaye Matbaası, Ankara, 1983

ELMALILI, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser yayınevi, İstanbul, ty.

ERDOĞAN, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İFAV Yayınları, İstanbul, 1990.

ERTEN, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1998.

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1996.

EŞ-ŞÂTIBÎ, Ebu ishak (İbrahim b. Mûsa el-Lahmî el Gırnatî), *el-Muvafakat fi Usûli'ş-Şeria' Daru'l-Mar'ife*, Beyrut, 1997

EŞ-ŞÂTIBî, Ebû İshâk, *el-Muvafakat*, çev. Mehmet Erdoğan, İz yayınları, İstanbul, 1993.

ET-TABATABAÎ, Es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi's-Sultaniye*, Tahran, 1393

FAZLUR RAHMAN, "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri", çev. Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, S. 4, Ankara, 1990-2.

FAZLUR RAHMAN, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

FAZLUR RAHMAN, İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikrî bir Geleneğin Değişimi, çev. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.

FAZLUR RAHMAN, İslâm, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1992.

FAZLUR RAHMAN, Kur'an'ı Yorumlama, çev. Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar dergisi, 5. sayı 1987

FAZLUR RAHMAN, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara, 1995.

FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü", *Dostluğa Dair*'in içinde, çev. Cemal Eren, Telos Yayınları, İstanbul, 1992.

FREUND, Julien, *Beşeri Bilimler Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

FUKUYAMA, F., *Tarihin Sonu mu?,* Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

GADAMER, Hans-Georg, "Hermenötik" Doğan Özlem, *Hermenötik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Ankara 1995.

GADAMER, Hans-Georg, "Tarih Bilinci Sorunu", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* içinde, çev. Taha Parla, İstanbul 1990.

GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics,* Almanca'dan der. ve çev. David E. Ling, University of California. Press, Cambridge, 1976.

GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method,* Second Revised Edition, Almancadan çv. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Crossroad, New York, 1991.

GADAMER, Hans-Georg., "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı", *Metinlerle Hermenötik Dersleri*, Der. Doğan Özlem, İzmir 1994.

GARAUDY, Roger, *Entegrizm*, Kültürel İntihar, Çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992.

GARAUDY, Roger, İslâm Ve İnsanlığın Geleceği, Çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.

GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge: University Press, 1981.

GÖKA, Érol - TOPÇUOĞLU, Abdullah - AKTAY, Yasin, Önce Söz Vardı: *Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yayınları, Ankara 1996.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

GÖKBERK, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 1997.

GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

GUIGNON, Charles, "History and Commitment in the Early Heidegger", *Heidegger: A Critical Reader*'ın içinde der. Hubert Dreyfus ve Harrison Hall, Basil Blacwell, Oxford, 1992.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

GÜLER, İlhami, *Sabit Din, Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi yayınları, Ankara, 1998.

GÜZEL, Murat, "Özeleştiri, Maglupların Dili ve Ethosu", *Tezkire*, sayı: 18, 2000.

HALLETT, Edward, *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

HAMPSON, Norman, *Aydınlanma Çağı*, çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

HANEFİ, Hasan, "Aksiyombilimi Olarak Hermenötik", çev. Dücane Cündioğlu, *Tezkire*, sayı: 11-12, 1997.

HANEFİ, Hasan, "Teoloji mi Antropoloji mi?" çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *A.Ü.İ.F.Dergisi*, sayı: 23, 1976.

HANEFİ, Hasan, *et-Turâs ve't-Tecdîd*, Dâr et-Tenîr, Beyrut, 1981.

HANEFİ, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, çev. Ibrahim Aydın, Ali Durusoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

HANEFİ, Hasan, *Min el-Aqîde ile's-Sevre,* Mektebetu'l Medbûlî, 1-7 cilt, Kahire, 1952-1991.

HARB, Ali, "Muhammed Arkoun, *Beyne Nassihî ve Şârihihî", Naqdu'nass, el-Merkezu's-Saqafî el-Arabî*, Beyrut, 1993.

HARTOG, François, *Heredotos'un Aynası*, çev. Emin Özcan, Ankara, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit.* Trans. A.V. Miller. Oxford University Press. Oxford, 1979.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Philosophy of History,* Almanca'dan İngilizceye çev. J. Sibree, New York, Dover Publications, 1956.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Verso Yayınları, İstanbul 1991.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.

HEIDEGGER, Martin , *Being and Time,* Almanca'dan çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Harper & Row Yayınevi, New York, 1962.

HEIDEGGER, Martin , *Existence and Being,* Almanca'dan İngilizce'ye çev. Werner Brock, Regnery Gateway yayınevi, Washington, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma,* çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

HOBSBAWM, Eric, *Tarih Üzerine,* çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

HODGSON-Marshall, G.S., İslâm'ın Serüveni, çev. Kurul, İz Yayınları, İstanbul 1993.

HOF, Ulrich M., *Avrupa'da Aydınlanma*, Afa Yayınları, İstanbul, 1995.

HOOK, Sidney. (ed.). *Philosophy and History.* New York University Press. 1963.

HUSSERL, Edmund, *Kesin bir Bilim Olarak Felsefe,* çev. Tomris Mengüşoğlu, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

İBN SA'D, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübra*, Beyrut, ty.

İSA, Abdülcelîl, İctihadu'r-Resûl *(Peygamberimizin* İctihadları*)*, çev. M. Hilmi Merttürkmen, Abdülvehhab Öztürk, Pars matbaacılık, Ankara. 1976.

İSBEHÂNÎ, el-Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Rağıb, *el-Müfredat fî Gâribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, ty.

JAPP, Uwe, "Hermenötik, Filoloji ve Edebiyat" *Hermenötik Üzerine Yazılar* içinde, Ankara 1995.

JEANNIERE, Abel, "Modernite Nedir?", çev. Nilgün Tutal-Küçük, *Modernite Versus Postmodernite* içinde, Der. Mehmet Küçük, Ankara, 1993.

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. N. K. Smith. St. Martin's Press. New York, 1965.

KARAMAN, Hayreddin, İslâm Hukukunda İçtihad, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985.

KEPEL, Giles, *Tanrının İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, çev. Selma Kırmız, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

KILLIOĞLU, İsmail, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Deizm mad., İstanbul 1990.

KIRK, G.S. and others. *The Presocratic Philosophers*. Second edition. Cambridge University Pres, 1993.

KOCABAŞ, Şakir, İfadelerin *Gramatik Ayrımı*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1984.

KOTAN, Şevket, *Kur'an'a Göre Yahudilik ve Hıristiyanlığın Geçerliliği Sorunu*, Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

KUTUB, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (çev. Kurul), Hikmet Yayınları, İstanbul, 1979.

LAROUI, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek, Arap Aydınının Krizi*, Çeviren Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara, 2. baskı, 1998.

LÖWİTH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stutgart, 1953. Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi* içinde. Ara Yayıncılık. İstanbul, 1992.

MACQUAIRRE, John, *Heidegger ve Tanrı Kavramı*, çev. Mustafa Özel, *Dergâh*, 1992, sayı 33.

MAGEE, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul

MAKKREEL, Rudolf A. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton University Press. Princeton, 1975.

MANDELBAUM, M. *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism*. Harper Torchbooks. New York, 1967

MARX, Karl , F. Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. Ahmet Sarı, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.

MARX, Karl, *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*, çev. Ahmet Acar, Yorum Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1993.

MEGILL, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.

MICHEL, Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul 1992.

MUNSLOW, Alun , *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

NAYED, Aref Ali, "İslâm Modernizmi ve Hermönetik: Fazlur Rahman Örneği", İslâm ve *Modernizm -Fazlur Rahman Tecrübesi- Sempozyumu*nda sunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde, İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanlığı, İstanbul, 1997.

OUTWITE, William, "Hans-Georg Gadamer", Çağdaş Temel *Kuramlar*'ın içinde, der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

ÖZCAN, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.

ÖZDALGA, Elizabeth, Modern Bir Haçlının Kusurları: M. Watt ve İslâm'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları, çev. Yasin Aktay, *Tezkire*, sayı: 11-12, 1997.

ÖZLEM, Doğan, "Tinsel Bilimlere Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey", *Metinlerle Hermenötik (Yorumbilgisi) Dersleri* içinde, İzmir 1994.

ÖZLEM, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1999.

ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖZSOY, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt IX, Sayı: 1-4, 1996

ÖZSOY, Ömer, Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri, *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.

ÖZSOY, Ömer, Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlan, *Tezkire*, sayı 11-12, 1997.

PAÇACI, Mehmet, *Kur'an ve Ben ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

PAÇACI, Mehmet, Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları, *2. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler,* Bilgi Vakfı, Ankara, 1996.

PARET, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, Der. ve Çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

PHİLİP, Mark, 'Michel Foucault', Çağdaş Temel *Kuramlar*'ın içinde, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

POLAT, Ahmet Fethi , Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 2000.

POPPER, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.

POPPER, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti,* çev. Şafak Ural, İnsan Yayınları, İstanbul,1985.

RICOEUR, Paul. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics. II.* trans. K. Blamey and H. B. Thombson. Northwestern University Press. Evanston, 1991.

ROTHACKER, Erich, *Tarihselcilik Sorunu,* çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

ROUSSEAU, J. J., İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk, Çev. Selahaddin Eyüboğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, Ankara, 1997.

ROUSSEAU, J. J., *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, 2. Baskı, Adam Yayınları, İstanbul, 1984.

SABINE, George, *Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Harun Rıza Tepe, Ankara 1969.

SAİD, Edward, *Oryantalizm*, Çev. Selahaddin Avaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

SARIBAY, Ali Yaşar, "Protestanlık ve Sekülerizasyon, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Bahar 1993/2.

SAYYID, S., *Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Nuh Yılmaz, Ebubekir Ceylan, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. "The Aphorism on Hermeneutics from 1805-1809/10" and "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur.* ed. Gayle L. Ormiston and A. D. Schrift. State University of New York Pres, 1990.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts.* Ed. H. Kimmerle. Trans J. Duke and J. Forstman. Scholars Press. Missoula, 1977.

SERİNSU, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, Kurav Yayınları, İstanbul, 1994.

SERİNSU, Ahmet Nedim, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzul*, Şule Yayınları, İstanbul, 1996

SİFİL, Ebubekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998.

STROCKER, Elizabeth, *Tarihsellik Sorunu*, Çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.

SUYUTÎ, Celalü'd-Din Abdur-Rahman, *El İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987.

ŞA'BAN, Zekiyuddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları (*Usûlü'l Fıkh*), Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.Y. Yayınları, Ankara, 1990.

ŞİMŞEK, Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya, 1997

ŞİMŞEK, Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1991.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed B. Cerir, *Câmi-ul Beyan an Te'vilil Kur'an, Dar-ul Marif*, Mısır, Tarihsiz.

TATAR, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge, University Press, 1975.

THILLY, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul, 1995.

TOGAN, Zeki Velidî, *Tarihte Usûl*, Enderun Yayınları, İstanbul, 1985.

UYANIK, Mevlût, Tarihsellik Farklı Kültür Evreninin Ürünüdür, *Hak Söz Dergisi*, sayı, 75, İstanbul, 1997

ÜNAL, İsmail Hakkı, "Fazlur Rahman'ın Sünnet Anlayışı ve Yaşayan Sünnet Üzerineî, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 4, S. 4, Ankara, 1990.

VEESER, H. A. *The New Historicism.* Routldge. New York, 1989.

VOLLMER, K. M. *The Hermeneutics Reader.* Continuum. New York, 1994.

WACHTERHAUSER, Brice R.(ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy.* State University of New York Pres, 1986.

WATT, Montgomery, İslâmî Hareketler ve Modernlik, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.

WATT, W. Montgomery, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1981.

WATT, W. Montgomery, *Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

WOLF, Eric R., *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982.

YAVUZ, Yunus Vehbi, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977.

YILDIRIM, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1987.-A-

A

Abdullah Laroui 40, 41, 263
Akıl 7, 104, 228, 263, 270, 359, 391, 403, 405, 410
Ali Harb 265, 266
Allegorik 137
Alman Tarih Okulu 113, 117, 119, 120, 131, 132, 133, 154, 169, 171, 212, 235, 287, 316, 396, 398
Anlam 216
Anlama 7, 120, 149, 152, 171, 189, 242, 243, 257, 361, 398, 403, 404, 405
Annales Tarih Okulu 39, 272, 406
Antakya Okulu 138
Antikçağ 48, 52, 65, 67, 83
Antik Çağ 44
Antikçağ materyalizmi 52
Antik felsefe 77, 140, 378
Antropoloji 255, 257, 409
Aquinolu Thomas 76, 80
Aristo 55, 56, 57, 58, 64, 65, 76, 77
Aristoteles 55, 61, 62, 64, 65, 66, 76, 88, 168, 395
Arkoun 6, 180, 181, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 399, 403, 410
Auguste Comte 43
Augustinus 73, 74, 78, 79, 85, 103, 104, 119, 131, 137, 187
Aydınlanma 31, 32, 36, 44, 45, 69, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 103, 105, 132, 142, 174, 264
Aydınlanmacı 36, 43, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 100, 210, 236, 316
Aydınlanma Çağı 44, 81, 83, 85, 409
Ayet 240, 304, 305

B

Becile 235
Bedeviler 326, 335
Betti 186, 187, 188, 189, 190, 191, 215, 217
Beyyinat 334

Bilgı 59, 133, 134, 178, 181, 189, 329, 369, 403, 413, 414, 415
Bilginin Arkeolojisi 272
Blachére 253

C

Carr 33, 85, 218, 219
Cemaleddin Efgani 244
Collingwood 60, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 79, 80, 85, 96, 100, 406

D

Dasein 141, 142, 143, 144, 147, 148, 150, 151, 152, 157, 171, 398
David Hume 94
Dâvûd 305
Deizm 83, 87, 88, 411
Demokritos 51
Derrida 190, 271
Descartes 104
Dil 144, 181, 413
Dilthey 6, 44, 45, 46, 100, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 137, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 166, 167, 170, 171, 174, 287, 299, 370, 397, 398, 406, 407, 408, 412
Dinsel Hermenötik 178
Diyalektik 105
Doğa bilimleri 156
Doğal dünya 121
Dünya Devleti 78

E

E. Betti 186
Ebu Hanife 249, 252, 253
Ebû Leheb 309
Edmund Husserl 145, 152
Edward Said 263
Eleacılar 130
Elea Okulu 49, 51
Elisabeth Özdalga 317, 318
Empati 166
Epikuros 65, 66
Epikürcülük 65
Esatîru'l Evvelîn 40
Eskaton 119
Eski Yunan 31, 35, 36, 38, 173
Eş'ârî 187, 202, 236
Eş'ârîler 237
Eş'arîliğe 42
Eş'ârîliği 202
Etbau't-Tabiîn 193
Etkin tarih 164
Evrensel 236
Evrenselcilik 87

F

Fazlur Rahman 6, 24, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223,

225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 262, 263, 269, 273, 282, 288, 321, 354, 368, 383, 384, 388, 394, 399, 403, 404, 405, 406, 412, 415
F. Engels 34, 412
Feodal 37
Feuerbach 257, 258
Feylesof 223
Fıkıh 27, 194, 324, 362, 366, 407
Fıkıh Usulü 27
Foucault 32, 34, 35, 38, 39, 272, 413
Fukaha 201, 362
Furkan 353, 354

G

Gadamer 6, 122, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 212, 214, 215, 216, 217, 224, 269, 316, 370, 398, 412
Garaudy 6, 180, 181, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 282, 288, 388, 399
Gaye 7, 372, 378, 393, 407
Gazâlî 187, 214, 382
Gelenek 40, 102, 254, 263, 411
Göreceli Hakikat 134, 299
Grek 60, 61, 62, 64, 65, 75, 78, 81, 136
Grek Aydınlanması 60

H

Hadd 324
Hanefi 6, 25, 181, 241, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 291, 292, 294, 296, 297, 399
Hasan Hanefi 6, 25, 181, 254, 255, 257, 260, 291, 292, 294, 296, 399
Hegel 6, 36, 37, 43, 75, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 131, 135, 174, 190, 264, 405, 406, 410, 414
Heidegger 6, 129, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 159, 160, 161, 164, 171, 190, 224, 257, 316, 398, 409, 412
Hellen felsefesi 73
Hellenistik 66, 67, 69, 70, 72
Hellenistik Hıristiyanlık 72
Hellenistik Kristolojisi 72
Hellenizm 66
Herakleitos 46, 49, 50
Herder 6, 78, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 110, 111, 113, 171, 398, 409
Heredotos 63, 130, 168, 395, 410
Hermenötik 6, 27, 130, 178, 190, 209, 217, 238, 261, 404, 409, 412, 414
Hermes 136

Herodotos 59, 61, 62, 63, 64, 69, 70
Hesiodos 60, 62
Hıristiyan 72, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 90, 103, 104, 106, 107, 110, 120, 131, 140, 168, 169, 174, 175, 177, 179, 219, 265, 276, 277, 321, 395, 396, 412
Hıristiyan felsefesi 82, 90
Hıristiyanlık 5, 12, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 106, 169, 180, 396
Hıristiyan Ortaçağı 168, 395
Hikmet 178, 350, 411, 414
Homeros 60, 62, 137
Hölderlin 144
Hristiyanlar 246
Hristiyanlık 253
Hudûdullah 7, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 332, 337
Human 45, 412
Hume 94, 97, 293
Husserl 145, 152, 153, 154, 156
Hz. İbrahim 307
Hz. İsa 72, 106
Hz. Meryem 246, 253
Hz. Musa 305, 307, 342
Hz. Ömer 234, 247, 252, 253, 281, 321, 322, 340, 345, 347
Hz. Zeyneb 240, 312

İ

İbn-ı Hazm 201
İbni Rüşd 76
İbn Rüşd 76
İbn Sinâ 76
İbn Teymiye 187, 269
İcmâ 7, 195, 196, 391, 392, 393, 394, 407
İctihad 7, 23
İhyacılık 203
İmam Mâlik 194, 195, 197, 198
İmam Şafiî 253
İskenderiye 71
İslâm Hukuku 324, 407
İslâmî Akıl 7, 270, 359, 391
İslâmî Modernizm 6, 181
İslâmî Rönesans 315
İslâmî Sol 254
İslâm Modernizmi 204, 236, 238, 381, 405, 412
İslâm Rönesansı 6, 205
İncil 81, 93, 138, 191, 236
İsa 72, 78, 106, 138, 175, 360
İzzuddîn b. Abdisselâm 374

J

J. Bodin 82
Jean Jacques Rousseau 91
J. G. Herder 6, 97
J. Locke 84, 133
John Locke 83, 406

K

Kant 78, 98, 99, 114, 133, 190, 409, 411
Karl Marx 34, 42
Karl R. Popper 32, 108
Kartezyen 152, 188
Kısas 306, 307
Kilise 73, 84, 86, 137, 138, 174, 219

Kilise Babaları 73, 138
Kitab-ı Mukaddes 178
Klasik İslam 28
Klasik Modernistler 244
Klasik Modernizm 203
Kutsal Kitab 137
Kutsal Metinler 178

L

Laroui 40, 41, 263
Lat 40
Levh-i Mahfuz 306, 355
Livius 70
Luther 101, 178, 187

M

Makasıd 230
Makasıdu'ş-Şeria 372, 373, 374
Mantık 58
Martin Luther 178
Marx 34, 37, 40, 42, 43, 75, 107, 119, 191, 257, 299
Maslahat 346
Medine 328, 352, 353, 389
Mekasıdu'ş-Şeria 229
Mekke 182, 183, 352, 353
Mekkî-Medenî 354, 358
Menat 40
Meryem 246, 253
Metafizik 55, 146, 294, 410
Michel Foucault 34, 35, 38, 272, 413
Modern akıl 277
Modernistler 244
Modernite 210, 411
Modernizm 6, 181, 203, 205, 209, 211, 238, 241, 404, 406, 412
Montesquieu 85
Montgomery Watt 179, 352
Muhammed Abduh 244, 247
Muhammed Arkoun 6, 180, 181, 262, 263, 265, 266, 267, 270, 272, 399, 403, 410
Musa 71, 305, 307, 309, 342
Mu'tezîle 23, 236, 237
Mu'tezîlî 23

N

Nasr Hâmid Ebû Zeyd 20
Nass 180, 229, 362, 403, 407
Nebevî Sünnet 193, 194, 196, 198, 234, 235
Neo-Modernizm 6, 205
Nesh 246
Nesnel 51, 181, 290, 292, 296, 413
Nesnelcilik 87
Nietzsche 32, 34, 38, 39, 264, 408
Noumenal 99

O

Organon 167
Origenes 137
Ortaçağ 71, 74, 76, 80, 82, 87, 103, 119, 137, 194, 200, 201, 203, 225
Oryantalistler 264
Oryantalizm 239, 263, 264, 403, 413

Ö

Ömer b. Abdulaziz 321, 322
Ömer Özsoy 26, 276, 288, 369, 413
Ön-anlama 148

P

Panteizm 106
Parmenides 50
Patristik 67, 72, 73, 77, 137
Patristik felsefe 73, 77
Pavlus 72, 78
Phillon 71
Pisagor 54
Pisagorcular 130
Platon 54, 55, 61, 65, 66, 67, 71, 73, 75
Platoncu 67, 76
Polybius 70
Popper 32, 35, 108, 389, 412
Protagoras 51
Protestan 174, 178, 210
Protestanlık 178, 236, 414
Pythagoras 67, 71

R

Ranke 155, 166, 171, 398
Rasyonalist 178
Razi 290
Renaissance 78
Renessaince 80
Reşid Rıza 244
Ribatu'l-hayl 310
Roger Garaudy 6, 180, 181, 244
Roma Kilisesi 81
Romantik 167, 215
Romantik yorumbilgisi 215
Rousseau 91, 94, 95, 96, 97, 211, 219
Rönesans 5, 31, 32, 80, 81, 82, 83, 87, 97, 98, 103, 131, 169, 219, 275, 315, 396

S

Sahabe 181, 193, 194, 291, 403
Sahabenin Sünneti 195, 196
Schacht 233, 234
Schleiermacher 6, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 125, 139, 140, 141, 149, 158, 159, 162, 166, 174, 299, 414
Selef-i Salihin 265
Septikler 65, 66
Skolastik 75, 76, 77, 78
Skolastik felsefe 75, 76, 77, 78
Sofist 53, 61
Sofistler 52
Sofizm 51
Sokrates 52, 53, 54, 55, 61, 65
Stoa 66
Stoalılar 65
St. Paul 88
Sünnet 6, 21, 182, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 227, 233, 234, 235, 240, 320, 350, 361, 376, 377, 380, 386, 388, 409, 415
Sünnî Islâm 23

Ş

Şafiî 249, 252, 253, 389
Şâtıbî 22, 23, 230, 231, 232, 277, 278, 279, 322, 346, 352, 358, 359, 361, 375, 376,

377, 378, 380, 382, 383, 390
Şeyh ibn Bâdis 244
Spinoza 106, 405
Şûra 337, 393

T

Tabiîn 193, 291
Tabiun 193
Tacitus 70
Tanrı Devleti 78, 79
Tanrının Planı 80
Tarih 5, 6, 7, 13, 27, 31, 33, 36, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 47, 59, 60, 65, 74, 75, 78, 80, 86, 97, 99, 100, 103, 104, 105, 109, 111, 113, 117, 119, 120, 121, 130, 131, 132, 133, 154, 155, 157, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 193, 209, 212, 222, 235, 257, 262, 265, 270, 272, 287, 291, 299, 316, 318, 350, 360, 395, 396, 397, 398, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412
Tarih Felsefesi 36, 59, 100, 132, 407, 412
Tarihi 6, 7, 35, 37, 39, 48, 49, 50, 53, 86, 97, 101, 103, 105, 117, 130, 146, 191, 210, 211, 219, 353, 383, 404, 405, 406, 407, 409, 413, 414, 415
Tarihselci İslâm 180
Tarihselci teoloji 277
Tarihsel dünya 118, 121
Tarihsel eylemciler 79
Tarihsel objektivizm 165, 213
Tasım 57
Tefsir 27, 181, 184, 290, 358, 404, 406, 414
Tefsir usûlü 184
Telos 32, 408
Teolojik Hermenötik 412
Te'vil 361
Thomas 72, 76, 77, 80, 412
Thoukydides 70
Tin 5, 44, 45, 105, 119, 124, 153, 406
Tinsel 100, 118, 120, 123, 125, 407, 412

U

Ulema 317, 377, 383
Uzza 40

V

Vahiy 175, 228, 294, 356, 405
Vahy 257, 404
Varlığın unutumu 146
Varlık 146, 181, 413
Varlık felsefesi 146
Varoluş 144
Vico 98, 99, 153, 171, 175, 398
Voltaire 85, 132, 174

W

Watt 179, 180, 233, 236, 318, 352, 412
Wellhausen 253

X

Xenophanes 49

Y

Yahudi 71, 76, 85, 89, 138, 140, 174, 407
Yahudi-Hıristiyan tarih anlayışı 174
Yahudiler 89
Yahudilik 1, 71, 72, 179, 411
Yaşama bütünlüğü 115
Yaşama felsefesi 116
Yeni Ahit 138
Yeniçağ 82, 88, 91, 115, 137, 170, 174, 216, 236, 386, 397, 399
Yeni Çağ 114, 220
Yeniçağın bilgi kuramı 114
Yeniçağ rasyonalist 91
Yeniçağ rasyonalizmi 386
Yeni İhyacılık 203
Yeni Modernizm 203
Yeni-Platoncu 76
Yeni Platonculuk 67
Yorum 34, 42, 180, 193, 346, 362, 403, 407, 412
Yöntem 5, 27, 206, 371, 407
Yöntembilgisi 216
Yunan 5, 31, 32, 35, 36, 38, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 74, 78, 87, 110, 130, 131, 133, 173, 265
Yunan felsefesi 65, 67, 110

Z

Zamansal uzaklık 212
Zekât 199, 388, 415
Zeyd 20, 180, 240
Zıhar 341

Allah tarafından vahyedilerek peygamberi vasıtasıyla insanlığa indirilen Kur'an'ın, inzâlinden sonra müslümanlar için kutsal bir kitap olmanın çok ötesinde bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kur'an, onlar için hem bir hidayet rehberidir; hem de onları tarihte var kılan, aynı zamanda varlıklarını sürdürürlerken onlara bir kimlik sağlayan kitap konumundadır. Kur'an, bugün müslümanları da derinden etkileyen modern çağın sekülarizasyon sürecinde, Batı karşısında bir mağlubiyet tarihselliği yaşayan müslümanların, kendilerini çağdaş sekülarizasyondan koruma vasıtası olarak tek tutamak durumundadır. Yaşadığımız tarihsellikte olduğu gibi, geçmiş bütün tarihselliklerde de, inzâlinden beri müslümanların beslenme kaynağı ve yaşamsal öğesi olarak işlev görmektedir. Allah'ın insanlığa bir nimeti olarak Kur'an, aynı zamanda hidayet dini olan İslâm'ın ve müslümanların varlığının teminatıdır.

Bu konumdan ötürü Kur'an, inzâlinden beri hem müslümanların, hem de onun önemini farkedenlerin ilgi odağı olmayı sürdürmektedir. Bu ilgi nedeniyle okunmakta, araştırılmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. O'ndan anlamlar çıkarılmakta, O'na anlamlar yüklenmekte, her zaman bir yorum konusu olmaktadır.

KİTAP

BEYAN
9 789754 732863
www.kitapyurdu.com