

## **İSLAM GELENEĞİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE TARİHSELÇİLİK SORUNU**

Dr. Şevket KOTAN

Tarih boyunca bir çok entelektüel ve kültürel müdahaleye maruz kalan İslam geleneğinin, her türlü müdahaleye rağmen kendi klasik düşünme tarzını koruduğu söylenebilir. Bu durum, kelam ve tasavvufun, geleneğin klasik çizgisinde meydana getirdiği farklı yönlerdeki kırılmalara rağmen değişmemiştir. Burada Batınlık ve benzeri heretik eğilimlerin geleneksel düşünce tarzına yönelik saldırıları yerine son kertede İslami olarak değer kazanmış bu düşünce hareketlerini zikretmemiz ilk anda garip karşılanabilir. Ne var ki bunun haklı bir gerekçesinin bulunduğu kanaatini taşımaktayız. Bu gerekçe şöyle ifade edilebilir: Heretik hareketlerin, daha ortaya çıkarken Müslümanlar tarafından gayri İslami düşünüş biçimleri olarak değerlendirilip reddedilmelerine karşın Kelam ve Tasavvufun İslami birer düşünce hareketi olarak değerlendirilmesi, bu hareketlerin geleneksel düşünce üzerinde meydana getirdikleri etkiye, paradoksal olarak, güç kaynağı işlevini görmüştür.

Bu nedenle Kelam ve Tasavvufun geleneksel düşünce üzerinde meydana getirdiği etki daha dikkate değerdir. Kelam, son tahlilde dini bir rasyonalizmi yani İslami geleneğin başlangıcından itibaren merkezi öneme sahip olan nassı rasyonel temeller üzerinde yeniden kurgulayarak bir bakıma aklın, nassın arka planına sızma çabasını temsil etmektedir. Tasavvuf ise, Allah kelamının ve peygamber sözlerinin avama yönelik açıklamalar olduğunu ileri sürerek nassı avamileştirirken merkezi konuma "keşf"i yerleştirmeyi ve irrasyonel bir elit tabakası oluşturmayı ifade ediyor. Tasavvufun temele yönelik bu müdahale önerisi, tanımlanması hayli zor olan bir öneridir; Müslüman algıyı bulanıklaştırarak nassın otoritesini gevşeten bir müdahaledir. Ne var ki heretik akımlarla birlikte Kelam ve Tasavvuf düşünce hareketleri, temele yönelik farklı tezlerine rağmen Müslüman algıda temel bir değişikliğin meydana gelmesini sağlayamamışlardır. Bunun nedeni, geleneksel dil ve zaman anlayı-

şının değişmemiş olması ve buna bağlı olarak farklı bir bakış açısının meydana gelmemişidir. Bu yüzden, mesela Mu'tezile gibi her bir Kelamî ekol kendi görüşlerini Kur'an tefsirine yansıtmış olsa da bu ekollerin kendilerini bağlı olarak gördükleri tefsir yöntemi onların metni aşmalarına engel olmuş,<sup>1</sup> bu nedenle kullandıkları dil geleneksel düşünce tarzında bir yapı çözümü (deconstruction) meydana getirmemiştir. Oysa tarihselcilik, daha temelde yeni bir dil ve zaman anlayışını ifade etmekte ve düşüncede farklı bir zaviye oluşturmaktadır.

Oryantalizm ve çağdaş İslam düşüncesine etkileri konusunda da değerli araştırmalarda bulunan Mehmet Paçacı, bu konudaki mülâhazalarının özeti mahiyetindeki bir yazısında çağdaş (modern, tarihselci) dini söylemlerin, oryantalizmin damgasını taşıdığını, hatta oryantalizmin ürünü olduğunu ifade etmektedir. Çünkü askeri, siyasi ve ekonomik alanda galibiyetler elde etmiş bir medeniyetin ürünü ve bu yüzden hakim bir söylem olarak Müslümanları geri çekilmeye mecbur bırakıp onları bir mağlubiyet apolojisi geliştirmeye zorlayan güç oryantalizmdir. Paçacı'ya göre Vahhabilik gibi literalist ve radikal örneklerden, Fazlurrahman gibi akademik, liberal ve Protestan örneklere kadar son yüzyılda ortaya çıkan bütün Müslümanlık tezahürlerinin oluşumunda başat rol oryantalizmindir. Cemaleddin Afgani gibi cevval bir aktivist ve ideologun dahi, Hıristiyanlar gibi Müslümanların da kendilerini bir gün mutlaka dinin vesayetinden kurtararak uygarlık yolunda ilerleyeceklerini ifade etmiş olması çağdaş İslâmî söylemin ne denli oryantalist söylemle malul olduğunu göstermektedir.

Biraz sonra üzerinde duracağımız gibi İslam tarihselcilerinde belirgin olan dil ve zaman algısının geleneksele göre farklılığının arkasındaki neden de oryantalizm, yani batılı akıldır. Paçacı, Afgani ile başlayan çağdaş İslâmî söylemin temel özelliklerinden birinin bütün geleneğin aşarak Kur'ana gitmek olduğunu söyler.<sup>2</sup> Bu tez, Kur'an'ın kendi bağlamından koparılması ve Protestanlığın Müslüman düşüncesindeki tezahürüdür.

<sup>1</sup>Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", İslâmiyât, cilt:6, sayı:4, Ankara, 2003.s.90-91

<sup>2</sup>Paçacı, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", İslâmiyât, cilt: 4, sayı: 4, Ankara, 2001s.97.

Oryantalist söylemin Afgani'nin tefekküründeki tezahürlerinin benzerleri İslam dünyasında bilim ve siyaset alanında da ortaya çıkmıştır. Mesela Seyyid Ahmet Han her ne kadar Müslümanların maslahatı adına da olsa, Müslümanların İngiliz idaresine karşı çıkmasını engellemek için gayret sarf etmiş ve bunun meşruiyetini de Kur'an'la temellendirmeye çalışmıştır. Onun hilafet hakkındaki görüşleri de geleneksel hilafet teorisinden farklılıklar arz etmektedir ve İngilizlerle olan ilişkileriyle uyumludur. Bu yüzden Sultan Abdülhamit karşısında İngilizlerin yanında yer almış, günün Osmanlı siyaseti olan Pan-İslamizme ve geleneksel hilafet anlayışına karşı çıkmıştır. O da Afgani gibi Kur'an'ın tek başına ele alınması gerektiği fikrini savunuyordu.<sup>3</sup>

Abduh'ta ise bu eğilim akılcı bir tefsir yöntemi olarak tezahür etmektedir. Nitekim geleneksel tefsirlerde vahiy anlamına gelen "furkan" terimi Abduh'ta "akıl" olarak tefsir edilmiştir. Onun, 'Kur'an Kur'anla tefsir edilmelidir' şeklinde ifade edilecek olan yaklaşımı<sup>4</sup> İslam peygamberi tarafından ya uygulama yoluyla ya da ifade edilmek suretiyle işaret edilen mananın ihmal edilerek onun yerine Kur'an'ın çağdaş akılla tefsir edilmesini gerektiriyor. Bu bakış tarzı daha sonra örneklerine çokça rastlandığı gibi sıradan Kur'an okuyucuları arasında şifahî-avami bir tefsir eğiliminin ortaya çıkmasına önayak olmuş, giderek neredeyse her Kur'an okuyucusunun bir müfessir, hatta fakih gibi davranması sonucunu doğurmuştur.

Oryantalist etkilerle ortaya çıkan bu modern İslami yorum akımı, daha önce Paçacı'ya atfen ifade ettiğimiz gibi, hem nassçılığı ön plana çıkararak radikal yorum tarzlarına hem de nassın tarihselliğini vurgulayan tarihselci düşünce akımlarına kaynaklık etmiştir. Ne var ki her iki yorum tarzı da oryantalist etkiler taşımalarına ve Kur'anın modern yorumları olmaları hasebiyle modern düşünce hareketleri olarak tezahür etmelerine rağmen aralarında çok temel bir fark bulunmaktadır. Bu temel fark söz konusu düşünce hareketlerinin üzerinde durduğu zeminle alakalıdır. Zemin farklılığı, literalist ve tarihselci gibi farklı bakış açılarının doğmasına neden olmuş, farklı bakış açıları ise bu hareketlerin yönünü belirlemiş, köken itibarıyla aynı olan bu hareketler, bu yüzden karşıt konumlara yerleşmişlerdir. Bu farklılığın daha baş-

<sup>3</sup>Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara, 1997.s.41-54,98-101

<sup>4</sup>Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Ankara, 1993.s.47,65

tan oluşmasına neden olan temel bir etken de, oryantalist argümanları kimin, hangi amaca hizmet için kullanmak istediği ile yakından irtibatlıdır. O günün tarihsel koşulları düşünüldüğünde Abduh ve Afgani gibi ilim, siyaset ve düşünce adamlarınca başlatılan hareketin temel tezi özet olarak şudur: Ümmetin maruz kaldığı olumsuz vaziyetin temel nedeni ilmin durağanlaşması ve bu yüzden içtihat kapısının kapanarak dinin hayatla irtibatının kopması ve biraz da buna bağlı olarak dini hayatın zayıflaması, her alanda dinin prensiplerine riayetsizliğin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden çözüm, ilmin geliştirilerek içtihat kurumunun yeniden işlevselleştirilmesi ve Asr-ı Saadet'in örnek alınarak şeriatin gerçek manada uygulamaya konulmasıdır.

Aslında burada bu teze de kaynaklık eden temel sorun, mağlubiyete maruz kalmış İslam milletinin mağlubiyetten kurtarılması, bağımsızlığına kavuşması şeklindeki siyasî bir sorundur. Mağlubiyet sonrası toparlanma döneminde kimi İslamcı düşünce hareketleri, Abduh kuşağı düşünce hareketinin bu tarafını ağırlıklı olarak istihdam etmenin yanında birazda kaçınılmaz olarak bunlardaki oryantalist bakış açısını yansıtan Kur'an'ı anlama-yorumlamaya dair tezlerini de kullandılar. Her ne kadar bu yönüyle geleneksel bakış açısına nazaran farklı bir bakış açısına sahip olmuş olsalar da, hareket noktalarındaki temel tez ve düşünceleri ile varmak istedikleri hedef, onların geleneksel zeminden düşmelerine imkan tanımamıştır. Bunun yerine onların düşünce profili, geleneksel anlama- yorumlama anlayışındaki fikhî derinlikten farklı olarak biraz daha sığ bir literalizm olarak şekillenmiştir. Bu yüzden, bu yönleriyle modern bir olgu olarak değerlendirilseler de bu hareketler, kullandıkları bazı argümanlarına köken eleştirisi yapmadıkları ve doğuracakları neticeleri bakımından yeterli bir değerlendirmeye tabi tutmadıklarından bir farkında olmama hali arz ettikleri eleştirisini hak etmelerine rağmen geleneksel zemini korudukları için, geleneksel olarak değerlendirilmelidirler. Çünkü farklılıkları itibariyle bu modern-geleneksel düşünce eğilimleri, geleneksel zeminde durmaları hasebiyle geleneksel dil ve zaman algı ve anlayışını muhafaza etmektedirler; bu yüzden de etkilerine rağmen tarihselci eğilimlerde bulunan geleneği dönüştürme kabiliyeti ve potansiyeline sahip eğilimler olmamışlardır.

İslam tarihselcileri, Fazlur Rahman örneğinde açıkça görüldüğü gibi Abduh kuşağıyla aynı sorunlara eşilip benzer kaygıları taşımalarına rağmen geleneksel

düşüncenin durduğu zeminden farklı bir zeminde durmakta ve gelenekselden farklı bir bakış açısına sahip bulunmaktadır.<sup>5</sup> Çünkü tarihselciler, Yasin Aktay'ın ifade ettiği gibi Müslümanların 12-13 yüzyıl boyunca başarılı bir biçimde konuşa geldikleri dilden apayrı bir dille konuşmakta,<sup>6</sup> her şeyden önce "dil" ve "zaman" gibi temel kavramlar açısından gelenekselcilerden farklı bir zeminde durmaktadır.

İmdi, tarihselciliğin klasik veya geleneksel metin ya da düşüncelere neden farklı baktığını iyi görebilmek için onun geleneksel düşünme tarzıyla neden aynı zeminde durmadığını araştırmak gerekiyor. Bu bakımdan bu noktayı karşılaştırmalı olarak irdelemek faydalı olacaktır.

Geleneksel ve tarihselci düşünme tarzları, bir şekilde bilince kendiliğinden açık kalabilen veya bilincin dilediği esnada "kendi açıklığı" içinde tecrübe edebileceği bir tür metafiziksel veya tarihsel alanlar tasarlamaktadırlar. Mesela, geleneksel düşünme "vahiy", "duyular" ve "akıl" gibi bilgi edinme yollarını irdelerken bir bakıma bu yetilere "kendiliğinden açılan" varlık alanları olarak bakmaktadır. İslam geleneğinde vahiy, duyular ve aklın zorunlu bilgilere ulaşmamızda kriterler olarak alınmasının nedeni de budur. Vahiy, metafiziksel; duyular, fiziksel; ve akıl, makulat olarak isimlendirilen varlık düzlemlerine dair bilgi edinme yolları olarak, söz konusu varlık düzlemlerini "kendi açıklıkları içinde" yakalayabilen veya tecrübe konusu olarak bize sunabilen "açıklıklardır". Böylece vahiy (haber de buna dahildir), duyular ve akıl, aynı zamanda bizlerin gerçeklik dediğimiz alana doğru açılmışlığımızdır. Burada duyuların ve aklın yanılabilirliği sorunu "esas" teşkil etmez; zira onların yanılabilirliklerini de yine onlar aracılığıyla kavradığımız için akıl ve duyuların "açıklığı" esas teşkil eder.

Bu açıdan gerçekliğe yaklaşan İslam geleneği, kendiliğinden açık kalabilen zemin üzerinde açılmayı bekleyen diğer varlıkların veya hususların üzerindeki örtüyü kaldırabileceğini tasarlayarak "ictihad, fikr, re'y, itibar, ilm" gibi kavramlar üretmiştir. Bu kavramlar kendiliğinden açık kalan alanlar (İslam felsefesinde bunlara

<sup>5</sup>Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001. s.163 vd.

<sup>6</sup>Aktay, Yasin. *Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık*, (Ed. Yasin Aktay) Ankara, 2004. s.364-365

algı zeminini teşkil etmeleri itibariyle ilk prensipler ya da "evveliyat" adı verilir<sup>7</sup> üzerinde aklın diğer varlıkları kendi açıklıklarına kavuşturma çabasının farklı boyutlarını gösterir. Bu durumda kendiliğinden açık kalan zemin (ilk prensipler, bilginin temeli) adeta zaman üstü (metafiziksel) bir kesinlik arz ederken, bu zemin üzerinde diğer varlıkları açığa çıkarma işlemleri ya tecrübe (deney) konusu olarak denetlenebilecek ya da yoruma dayalı olarak kalabilecek hususlar olarak ikinci derecede önem arz ederler. İslam geleneği ilk zemini zaman dışı (kendiliğinden, spontane) sayarken ve bu zeminin kendiliğinden açılmasını Tanrı'nın ilmi, iradesi, kudreti ve iyiliği içinde ortaya çıkan bir süreç olarak anlarken,<sup>8</sup> ikinci zemini zamana bağlı ve insanın özel çabasını gerektiren bir süreç olarak anlamıştır.<sup>9</sup> Ancak burada dikkat çeken husus, ikinci derecede yani zamana bağlı araştırma ve varlıkları açığa çıkarma sürecinde ilmin ortaya çıkmasının yine Tanrı'nın dilemesi ve kudretiyle gerçekleşmesidir. Çünkü insanın yanılma ihtimali karşısında akıl ve duyuları varlıkların özüne doğru "yönlendirebilecek" yegane güç Tanrı'dır.<sup>10</sup> Böylece İslam geleneği bilginin başında ve sonunda Tanrı'nın doğrudan müdahalesini ön görür. İnsan ise, temel bilgi ile bu temel bilgi üzerinde gerçekleşen ikinci derecede bilgi arasında sadece bir müteşebbis veya ilimperver biri olarak rol oynayabilir.

İmdi bu epistemoloji içinde İslam geleneği "dil" dediğimiz olaya iki farklı açıdan rol vermiş görünüyor. İlk prensiplerin ya da kendiliğinden açılan zeminin insan bilinci tarafından fark edilmesi anlamında dil, bizim varlıklara yönelik ilk ve asli açıklığımızı ifade eder. Mesela büyüğün küçükten büyük olduğunu, bir şeyin aynı anda iki mekanda bulunamayacağını bilmek gibi temel mantıksal hususlar, dilin orijinal işlevidir. İnsanın bu temel açıklık üzerinde gerçekleştirdiği diğer açma (ikinci derecede bilgi edinme) çabaları dilin ikinci derecede (sosyal, tarihsel, siyasi, şahsi) kullanımıyla ortaya çıkan bir süreçtir. Böylece dil, temel anlamıyla bilincin varlığın açık-

<sup>7</sup> Ebu Hamid el-Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), ss. 87-88.

<sup>8</sup> Sözelimi bkz. İbn Hazm, *el Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, 2. baskı C. V (Beyrut: 1395/1985), s. 108.

<sup>9</sup> Bu bağlamda kullanılan zaruri (vasitasız), bedihi (apaçık) ve kesbi (kazanılmış) bilgi anlayışları için bkz. Mehmet Dağ, "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi" AÜİFD (ayrı basım) IV (1980) ss. 104-112.

<sup>10</sup> Özellikle İslam geleneğinin merkezi figürlerinden sayılan Gazali'nin meşhur "el-Munkiz" adlı eserinde akli bilginin üzerinde bir üst açılım ya da kontrol faaliyeti olarak Allah'ın "nur"una işaret etmesi bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir.

lığına yönelmesini veya varlığın kendiliğinden açılmışlığının bilinçte tezahür etmesini mümkün kılan bir şey iken, ikinci anlamıyla, insanın araştırarak, düşünerek, tecrübeye başvurarak bilgi edinme işlevini mümkün kılar. Böylece birinci anlamıyla dil zaman üstü bir işlev görürken ve yanılma ihtimali bulunmayan bir şey iken (zira İslam geleneğine göre bunu Tanrı garanti eder), ikinci anlamıyla dil, zamansal, tarihsel ve beşeri bir şeydir ve insanı yanılması mümkündür.<sup>11</sup>

Fark edileceği üzere birinci anlamıyla dil, zaman üstü bir açıklık anlamında varlığın kendiliğinden açıklığı ile aynı anda ortaya çıktığı için tarihsel bir zeminde konuşlanmaz. İslam filozoflarının Varlık dedikleri şey, bu ilk plandaki açılmışlıktır.<sup>12</sup> Gazali akıl hakkında şüphe krizi içine girdikten sonra çok muhtemelen Varlığın bu kendiliğinden açılmışlığının "Allah'ın varlıklar üzerine serptiği bir nur" olduğunu düşünerek söz konusu krizden kurtulmuştur.<sup>13</sup> Bu bakımdan İslam geleneğinde Varlık, kendiliğinden açık kalması ve Tanrı'nın dilemesi ve garantörlüğü içinde ortaya çıkması nedeniyle metafizikseldir.

İslam geleneğinin, vahyi her şeyden önce metafiziksel bir hadise ve epistemolojik açıdan kesinlik arz eden bir şey olarak dilin ve Varlığın ilk ve ikinci derecede açılmış halleriyle aynı anda irtibatlı olarak görmüş olduğu söylenebilir. Vahiy, metafiziksel bir gerçekliğin kendisini insan bilincinde açması anlamında birinci derecede açıklıkla ilgilidir. Ancak o aynı zamanda Hz. Peygamber zamanında cereyan eden olaylarla irtibatlı olduğu için ikinci derecede bilgi veya varlıkların açılmışlığı ya da dilin işlevi ile de irtibatlıdır. Yani vahiy, aynı anda hem kendiliğinden açık olan hem de açılmayı bekleyen bir ikili ya da paradoksal görünüme sahiptir. Bu yüzden İslam

<sup>11</sup> İbn Hazm'ı Zahiriliğe götüren şeyin dilin Allah tarafından gerçekliği yansıtabilecek şekilde belirlenmesi (tevkif) ve dilin beşeri kullanımında yanılıcı unsurların bulunması arasındaki bu şiddetli gerilimdir. İbn Hazm'ın dil anlayışı için bkz. İbn Hazm, *el-İhkam fî Usulî'l-Ahkam*, C. 1 (Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1405/1985), ss. 31-51; *el-Fasl*, C. III, ss. 72-73. Kanaatimizce İslam geleneğinde sık sık naslara geri dönme arzusu dilin temelde hakikati ifşa etmekle birlikte zaman içinde beşeri kullanımlar ya da kötü amaçlar nedeniyle yanılıcı işlev gördüğüne dair genel kanaatten kaynaklanmaktadır.

<sup>12</sup> Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin Varlık kelimesinin "anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve yerleşik, sabit bir anlam taşıdığını" düşünmeleri Varlığın dil ya da mantık ilkelerinin kendiliğinden açılmışlığı ile birlikte ortaya çıktığını kabullenmelerindedir. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, AÜİFY (1974), ss. 7-46.

<sup>13</sup> Ebu Hamid el-Gazali, *el-Munkiz mine'd-Dalal*, Mecmuatü Resail içinde (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), s. 539.

geleneğinde vahiy hem kesin bilgi verir hem de yorumlanması (tefsir, tevil) gereken bir şeydir.

Buna karşılık Tarihselcilik tarih ve zaman dediğimiz zeminin daha gerisine gidilemeyeceğini varsaydığı için metafiziksel bütün yaklaşımları, sonuçta bizim bu zamansal sınırlılığımızı aşma teşebbüsleri olarak görür ve bu anlamda salt zihinsel kurgular olarak kabul eder. Metafizikçilerin aklın kesin prensipleri ya da Varlığın, bilincin ve dilin kendiliğinden zaman üstü açılmışlığı dediği hususu Tarihselciler ancak zamanın açılması ile teşekkül eden bir süreç olarak düşünürler. Bunun bir diğer ifadesi şudur: Zaman, asla içi boş, formal veya entelektüel bir açıklık değil, içinde gelişen olaylarla muhteva kazanan bir açılma sürecidir. Ve zaman ile birlikte dil de aynı şekilde kendisi aracılığıyla açılan veya gelişen olaylarla birlikte muhteva kazanır. Böylece akıl asla soyut, metafiziksel, muhtevatsız bir Varlığın açılmışlığını değil, ancak zamansal süreç içinde ortaya çıkan olay ve olgularla muhteva kazanan bir Varlığın açılmışlığını kavrar. Böylece tarihselciler akıl-tabiat; akıl-olgu; akıl-Varlık gibi hususlar arasında bir ikilem görmek istemezler ya da en azından bilginin temelini soyut, metafiziksel, formal bir açıklığa indirgemek istemezler. Oysa İslam geleneğinde kendiliğinden açılan Varlık, metafiziksel bir hadise olarak soyut, formal ve muhtevatsızdır. Bu Varlık, ancak ikinci derecede bilme olayı ile muhteva kazanır.

Böylece İslam geleneğinde kabul gören bilgi teorisi ile tarihselciliğin kavradığı şekliyle bilgi teorisi zemin noktasında farklılaşırlar. Tarihselcilik bu anlamda ancak zamana bağlı olarak Varlığın gelişen ve değişen olaylarla muhteva kazandığını kabul ettiği için onu "tarih" olarak adlandırır. Yani tarih, zaman içinde açılarak zamana muhteva kazandıran varlıkları, olayları, olguları ve bütün bunların açılma sürecini gösterir. İşte tarihin daima muhteva kazanan zaman sayesinde ortaya çıkması yani muhtevadan bağımsız bir açılma, bilme, ya da değerlendirme söz konusu olamayacağı için, tarihselcilik muhteva ile zaman arasında ayrılmaz bir ilişki görür. Bu yüzden tarihselcilik dil ve dilin muhtevası arasında da ayrılmaz bir ilişki görür. Ancak her ne kadar Saussure ile birlikte dil ve muhteva *langue* ve *parole* şeklinde birbirinden ayrı olarak düşünülmüş ise de, Saussure öncesi tarihselci düşünürler dil ve muhtevayı ayırma yoluna yönelmeyip, dili aynı zamanda içinde ortaya çıkan olaylar, olgular, değerler vs. ile muhteva ve kimlik kazanan yani bireyselleşen bir şey olarak görürler.

Fark edileceği üzere tarihselciler zaman-olgu; dil-olgu; akıl-olgu arasında bir "birlik" yani belirlenebilir bir kimlik ve karakter görmeleri nedeniyle eski dönemlerde ortaya çıkan sözleri, metinleri, olayları kendi zaman ve dilleri içinde irdelemek isterler ve ancak kendi dönemi içinde cereyan eden zaman ve dil ile bir olay ya da metnin muhtevası arasındaki birliği kurduğumuzda sağlam ve doğru bilgiye erişebileceğimizi kabul ederler. Buna göre tarihselciler, eserlerin ya da olayların otantik açıklığının ancak eserlerin ya da olayların ait oldukları zaman veya dönemin bilincimize kendiliğinden açıklığı sayesinde ortaya çıkabileceğini kabul ederler. Böylece tarih-



selciler bir taraftan zamanın içinde cereyan eden olaylar, olgular ve değerler sayesinde muhteva kazandığını söylerken diğer taraftan belli bir zamanı "daha sonraki araştırmacıların, tarihselcilerin" bilinçlerine kendiliğinden açık kalabilecek bir şey olarak tasarlayarak, bu açıklık içinde ortaya çıkan olay ya da metinlerin anlaşılabilirliğini kabul ederler.

Aslında bu yönüyle tarihselciler, bir bakıma İslam geleneğinde kabul gören yaklaşıma yaklaşırlar. Yani geçmişte yazılan bir eseri anlayabilmek ve yorumlayabilmek için o zaman ya da dönemin açıklığına geri dönmemiz gerekiyorsa bu durumda ister istemez eserin kendi zaman ve dönemini o eserin muhtevasından önemli ölçüde ayırıyoruz demektir. Oysa bu durum, tarihselcilerin çıkış noktaları ile tezat arz eden bir durumdur. Ama onlar yorum veya araştırma dediğimiz şeyin zaten zaman veya dil ile o zaman veya dil içinde ortaya çıkan eser ya da olgu arasında bir ayırım nedeniyle gerekli olduğunu kabul ederler. Zaman ve muhtevanın birbirinden ayrılması bizim yorum yapmamıza imkan veren şeydir ve yorum bu anlamda tekrar zaman ve onun muhtevası arasında birliği tesis etmek ister. İşte gelenekselci düşünce ile tarihselci düşüncenin farklılaştığı bir yer de burasıdır: Gelenekselciler geçmişte ortaya çıkan model, form, açıklık ya da muhtevayı önemli ölçüde diğer zamanlar için de gerekli gördükleri, yani zaman (dil) ve muhteva arasındaki birliğin kurulmasını, o eserin kendi dönemi ile sınırlandırmadıkları için tarihselcilerden ayrılırlar.

Gelenekselci düşüncenin en büyük sorunlarından biri, model olarak gördükleri formları, temel açılmışlık halini daha sonraki zamanlara ilişkin muhteva ile buluşturmak isterken daha çok muhtevadan ödün vermeleri ve bu anlamda Necdet Subaşı'nın deyimi ile "kutsanmış görüntüler"i ön plana çıkarmalarıdır.<sup>14</sup> Muhtevanın değişiminin formun değişimini de beraberinde getireceğini pek kabullenmek istemezler. Oysa tarihselciler form ve muhteva arasında her zaman bir birlik gördüklerinden form değişince muhteva ve muhteva değişince formun da değişeceğini kabul ederler. Bu yüzden tarihselciler kuralların, normların, değerlerin yani görüntülerin değişebileceğini kolaylıkla söylerler. Oysa gelenekselciler formun değişiminin otantiklikten, doğruluktan ve bir anlamda gerçeklikten ayrılma anlamına geleceğini dü-

<sup>14</sup> Necdet Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1999.

şünürler. Zira onlara göre form, muhtevayı sınırlayan ve onu yönelmesi gereken hedefe (makasid) yönlendiren bir şeydir. Bu nedenle gelenekselci düşünce, formların korunmasını mümkün kılan dile karşı hassastır ve dildeki değişimleri pek de olumlu olarak görmez. En azından muhtevanın değişimi karşısında dilin korumaya çalıştığı formları değerli görür.

Geleneksel bakış tarzı ile tarihselci bakış tarzının üzerinde durdukları zemini bu şekilde ifade ettikten sonra İslâm tarihselcilerinin tarihselci argümanlarının bu çerçevede nereye oturduğuna dair bazı mülahazalar serdetmek şimdi daha anlamlı ve anlaşılır olacaktır. Ortaya konulan çerçeveden, tarihselci bakış tarzının gelenek için, onun kendi tarihsel zeminine geri götürülerek göçürülmesi anlamında bir deconstruction, hatta son kertede geleneği yok etmek, tahrip etmek anlamında bir destruction olduğu anlamı çıkmaktadır. Çünkü gerçekte "metafiziksel bir temel" olmadığını kabul eden tarihselcilik, metafiziği kendi tarihsel zeminine geri götürmeye çalışmıştır. Bu durumda metafizik, kendi tarihsel temellerini unutan yani bir düşünce illüzyonu üreten bir çaba gibi gösterilmiştir. Destruction burada metafiziğin yıkımını, deconstruction ise biraz önce ifade edildiği gibi geleneğin üzerine oturduğu metafiziğin kendi tarihsel zeminine geri götürülerek göçürülmesini ifade eder. Böylece tarihselciliğin yaptığı şey bir bakıma Darwin, Freud ve Marx'ın insan varlığı, psikolojisi veya toplumu için yaptıklarına benzer. Yani tarih boyunca insan varlığı için varsayılan dini, metafiziksel temellerin gerçekte organik, psişik veya maddi temeller üzerine oturan ve bu asıl temelleri gizleyen sahte ideolojik yapay temeller olduğunu göstermeye çalışır. Buna benzer şekilde tarihselcilik dini-metafiziksel temelin gerçekte tarihsel temel üzerinde duran ve onu örten sahte bir temel olduğunu varsayar. Bu nedenle Batı düşüncesinde tarihselcilik, basitçe geleneği dönüştürmez tam tersine onu en başına (asıl teme) geri dönerek sarsar ve yıkmak ister.

O halde İslâm tarihselcilerinin tarihselciliği, acaba geleneği hangi anlamda dönüştürme potansiyeline sahiptir? Batı düşüncesindeki tarihselcilikte olduğu gibi geleneğin top yekûn yıkımını ya da göçürülmesini mi, yoksa yön değiştirerek farklı bir karakterde yoluna devam etmesini mi içerir? Doğrusu, bu kabilden soruların net cevaplarını bulmak zordur. Zira İslâm tarihselcilerinin düşünceleri genelde kendi içinde bir bütünlük arz etmez. Ayrıca Fazlurrahman örneğinde belirgin olduğu gibi bu düşünürlerin kendi argümanları ile tarihselciliği anlama ve algılamaları da çoğu zaman uyumlu ve tutarlı bir tablo oluşturmaz. Bu yüzden M. Arkoun'un radikal tarihselciliğinde belirgin olduğu gibi bazı argümanlar geleneğin yıkımına yönelik fikirleri daha çok hatıra getirirken, Fazlur Rahman örneğinde olduğu gibi bazıları ise onun dönüşümünü talep eden bir karakter arz eder.

İşin gerçeği, çabasını daha çok Abduh ve Afganî gibi klasik İslâm modernistlerinin daha önce eğildikleri sorunlara hasreden Fazlur Rahman'da tarihselcilik, her şeyden önce hareket noktası gibi gözüküyor. Bir ıslahatçı görüşündeki Fazlur Rahman'ın yolu, modern çağda İslâmiyetin yaşanmasının nasıl mümkün

olabileceği ve modern dünyanın bireyleri ve toplumu olarak Müslümanların kendi sorunlarının üstesinden nasıl gelebileceği sorularına cevaplar ararken tarihselciliğe uğruyor gibi gözüküyor. Bu nedenle olacak ki tarihselcilik, bu kabilden soruların cevabını teşkil eden projenin içinde başat bir konumda bulunmaz; aksine söylemi için ihtiyaç duyduğu felsefî desteği sağlamak için istihdam edildiği görülmüştür. Burada hatırlamak gerekir ki Fazlur Rahman, gerçekte ne bir bilim ve düşünce tarihçisi ne de bir felsefecidir; o daha çok bir ıslahatçı-ilahiyatçı profili çizer ve bir ilahiyatçı gibi konuşur.

Anlaşıldığı kadarıyla felsefeye ilgisi de ilahiyatçılığına nazaran daha sonraki dönemlere tekabül eder. Bu nedenle olacak ki tarihselciliğe ilişkin argümanlarında derin felsefî bir vukûfiyetin izlerine rastlanmaz. Bunun yerine tezleri, Aydınlanma çağıının modern argümanlarına daha yakın durur. Her ne kadar E. Betti ile Gadamer'in hermenötiğe dair tartışmalarını tahlil ederken onun felsefî ilgisinin hayli ileri noktalara vardığı anlaşılıyorsa da son tahlilde bu tartışma içerisinde bile o hala bir aydınlanmacı gibi görünür. Fazlur Rahman'ın daha çok romantik ve pozitivist öğeler taşıyan hermenötik projesini teşkil eden ikili hareketteki 'asla geri dönme, en başa gitme' tezinin, Batı düşüncesinde ortaya çıkan asla geri dönme, en başa geri gitme yani Eliade'nin deyişiyle kayıp, kovulduğumuz cennete geri dönme idealleri gibi, aslında eski metafiziklerin kılık değiştirmiş halinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Zira en temele geri gitme veya gidileceğini varsayma, zaten tarihin (zamanın) sıfır noktasını keşfetmekle eş anlamlı olarak zamansallığımızı ve tarihselliğimizi yıkan bir başka metafiziktir.

Gerçekte tarihselcilik, eski metafizikleri zaman ve tarih zeminine oturduğu halde bu zeminin üzerini örten bir illüzyon olarak tasarlar, kendisi asıl zemine ulaştığını düşünmekle metafiziğin yaptığını bir başka biçimde yapmakta yani zaman ve tarih kavramlarını sıfır noktada algılamak istemekte ve böylece kendisiyle tamamen çelişmekte yani kendi kendisi için destruction ve deconstruction işlemlerini yapmaktadır. Bu durumda hem metafizik hem de tarihselcilik en temeli bulma ya da keşfetme idealinin peşinden koşarken sadece geçmişe ilişkin köktenci bir yorum olmaktan ibaret kalırlar. Ne var ki Fazlur Rahman'ın tarihselciliğinin ve buna bağlı olarak ikili hareket teorisinin bu amaca yönelik olmadığı, söyleminin tamamı göz önüne alındığında açıkça görülmektedir. Onun amacının çağdaş koşullarda İslâm geleneğinin dönüşümünü (transformation) gerçekleştirmek olduğu açıktır; tarihselciliği de bunun için istihdam etmektedir. Ancak istihdam ettiği pozitivist tarihselciliğin, aslında son kertede gelenekte bir deconstruction meydana getireceğinin ayırında olmadığı görülmektedir; oysa söylemi sağlıklı bir dönüşüm üzerinedir.

Buna karşın Fazlur Rahman'ın karşı çıktığı Heidegger ve Gadamer gibi filozofların tezleri geleneğin dönüşümü için daha elverişli bir zemin hazırlarlar. Bu filozoflar köktenci fikirlere karşı döngüsel yani hermenötik daire adını verdikleri yorumlama tarzını tercih ederler. Zira onlara göre asla ve tam başa geri dönüşün imkanı

olmadığı gibi, şu anı da geçmişten bağımsız algılamanın imkanı yoktur. Bu nedenle baş (köken, temel) ve şimdi ancak dönerek ilerlemekte olan bir tür yorum hareketi içinde karşılıklı etkileşim halinde var olurlar. Böylece tarihselciliğin linear (doğru çizgi) zaman veya tarih algısına karşı döngüsel (yani hep sınırlı ve yoruma dayalı) bir zaman ve tarih algısı ortaya çıkar. İşte Batı dilinde "transformation" kelimesi ile ifade edilen dönüşümün felsefî manası da budur. "Transformation" şekil alma sürecinin devamlılığı, yani şeklin asla tam ve nihaî olarak ortaya çıkmaması anlamına gelir. Dönüşüme uğrayan, şekil almakta olan ve asla tam olarak (tamamlanmış biçimiyle) ortaya çıkamayandır. Bu yüzden dönüşüme uğrayan şeyin ne mutlak, saf bir başlangıcı veya temeli ne de ileride nasıl olması gerektiğine dair mutlak bir ideali yoktur. Yani dönüşüm, zamanın sıfır noktası kadar ütopyik düşünceyi de dışlar. Ve zamansallık anlamında geleneğin dönüşümü, zamanın yok olduğu bir başlangıç veya son fikrinden uzaktır.

Bu yüzden ne Kur'an'ın indiği zamana geri dönme gibi bir sıfır nokta ne de Kur'an'ın tasfiyesine izin verecek rasyonel bir gelecek fikri geleneğin dönüşümü fikriyle irtibatlıdır; zira her ikisi de gelenek kavramını gerçekte dışlayan veya onu sadece bir aracı durumuna düşüren yaklaşımlardır. Oysa gelenek amaç ve aracın aynı anda ortaya çıkmakta olduğunu gösterir yani amaç ve araç asla mutlak biçimde ne ayrılırlar ne de amacı nihai zafere götürecek bir araç vardır. Hermenötik daire, amaç ve aracın birlikte var olduklarını ve birlikte var oldukları için asla birbirlerinden ayıramayacaklarını kabul eder. Yani amaç, araç sayesinde kendisini algılar ve araç da amaç sayesinde belirlenir. Böylece her ikisi de sınırlı tezahürler ve seçimler şeklinde ortaya çıkarlar. Görülebildiği kadarıyla dönüşümün anlamı şudur: Amaç ve aracın birlikte ve karşılıklı bağımlılık içinde var olması. Amacın zaman çemberini kırarak biçimde nihai zafere ulaşarak aracı yok etmesi asla mümkün değildir. Geleneğin dönüşümü kanaatimizce bu anlama gelir ve tarihselci yaklaşım bu açıdan köktenci bir yorum tarzı olarak sorgulanmalıdır.

Tarihselcilik, kökene, asla, başlangıca, kendiliğinden açık durana geri gitmek isterken bir bakıma tarihi kendi amacı için araç haline getirir ve kökene indiğinde aracını yok eden bir metafiziğe dönüşür. Bu bakımdan, tarihselci düşünce gerçekte tarihsel kalacak ve kendi zamansallık kavramına sadık kalacaksa bu durumda yorum dairesi içinde hareket eden bir tarihsel refleksiyondan ibaret kaldığının farkında olmalıdır. Yani ne köken ne de makasid (mutlak gelecek, ütopya), zaman ve tarih algımızdan bağımsız olarak kavrandığından, kendi araçlarımıza göre bu amaçları kavrayabilir ve amaçları kavrayışımıza göre araçlarımızı üretebiliriz. Bu anlamda veya perspektifte kaldıkça tarihselci düşüncenin, geleneğin dönüşümüne katkıda bulunabileceği ileri sürülebilir. Zira tarihselcilik, geleneği kendi amacı için araç haline getiremez. Geleneğin esaslı anlamı da budur zaten. Gelenek, araç haline gelmeyen ya da getirilemeyen şeydir. Çünkü tersine gelenek, içinde amaç ve aracı birlikte kavradığımız bir süreçtir.

Sonuç olarak, Batılı anlamdaki tarihselci tezlerin geleneği temelden sarsarak onları yıkmakla sonuçlanacak mahiyette tezler oldukları açık olduğuna göre, tarihselci tezlerin bu anlamda istihdam edilmeleri İslâm geleneği için de aynı anlama gelecektir. Tarihselciliğin, örneğin Fazlur Rahman tarzı İslâmî yorumunda görüldüğü gibi İslâmî versiyonları her ne kadar geleneğin yenilenmesi (ictihat) amacına matuf olarak kullanılmak istense de, yenilenme düşüncesine olumlu katkıları yanında otantik geleneğin yıkımına da katkı sağlayacak potansiyele sahip olduğu aşikârdır. Zira bu tarz yorumlar felsefi anlamda rafine düzeye erişebilmiş değildirlere. Halbuki incelendiğinde, tabir yerindeyse modası geçmiş olan tarihselcilik gibi pozitivist düşünme tarzları yerine Heidegger ve Gadamer'le ifadesini bulan hermenötik düşünme tarzının otantik geleneğin yenilenmesine daha olumlu katkılar sağlayacağı anlaşılmaktadır. Ama ne var ki yenilenme talebiyle ortaya çıkan ve tarihselci olarak bilinen İslâm yorumcuları hermenötik düşünceden daha çok tarihselci düşünceye yakın durmaktadırlar. Bu haliyle de İslâm tarihselciliği, geleneğin yenilenmesinden, olumlu dönüşümünden (transformation) daha çok tahribatına adaydır.

### Kaynakça

- Aktay, Yasin. Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dinî Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık, (Ed. Yasin Aktay) Ankara, 2004.
- Atay, Hüseyin. Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, AÜİFY (1974)
- Dağ, Mehmet. "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi" *AÜİFD* (ayrı basım) IV (1980) ss. 97-114.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara, 1997.
- el-Gazali, Ebu Hamid. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasid el-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- el-Gazali, Ebu Hamid. *el-Munkiz mine'd-Dalal*, Mecmuatü Resail içinde, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996.
- İbn Hazm, *el Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, 2. baskı C. V, Beyrut: 1395/1985.
- İbn Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, C. 1, Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1405/1985.
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Ankara, 1993.
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul, 2001.
- Paçacı, Mehmet, "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslâmiyât*, cilt: 4, sayı: 4, Ankara, 2001.
- Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, cilt:6, sayı:4, Ankara, 2003.
- Subaşı, Necdet *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1999.