

İslâmî İlimler Dergisi  
I. Kur'an Sempozyumu  
(14-15 Ekim 2006)

İslâmî İlimler Dergisi Yayınları  
Nisan 2007

## KUR'ANIN TARİHSELLİĞİ TARTIŞMASI

Dr. Şevket KOTAN

Genel olarak inançların, felsefelerin, ideolojilerin ve siyasal organizasyonların meşrûiyet alanı olarak istihdam edilen tarih kavramı, 19. yüzyıldan itibaren "tarihsel akıl" kavramını ya da "aklın tarihselliği"ni felsefi düzeyde tartışan tarihselci felsefelerde daha çok, "bilgi" ve bilginin olanaklılığı ve bilgi ile ilgili sorunlar çerçevesinde ele alınmıştır.

Tarih, Hıristiyan Ortaçağında, Hıristiyan dünya görüşü ve felsefesine uygun olarak Tanrının yeryüzüne dair planının insanlar eliyle gerçekleştirilmesi serüveni olarak tasarlandı. Buna göre tarihin yapıcısı Tanrı'dır, insanlar ise bu tarihin gerçekleştirici aktörleri olarak rol almaktadırlar. Dolayısıyla Hıristiyanlık tarih anlayışında tarihin konusu daha çok tanrısal eylemdir. Hıristiyanlığın bu tarih görüşü tarihe dair üç önemli gelişmenin yaşanmasına zemin hazırladı. 1- Tarih, kendiliğinden işleyen bir süreçtir, 2- Bu süreç kendi araçlarını kendisi üretir, 3- Tarihsel süreç her yerde her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün parçasıdır, dolayısıyla evrenseldir. Etkin tarih anlamında tarihselliği Batı düşüncesine Hıristiyanlık yerleştirmiştir.

Rönesans-Aydınlanmaya ait düşünceler din-kilise eleştirisi ve karşıtlığında temellenen düşünceler olmalarına paralel olarak bu dönemin tarih anlayışı da Hıristiyanlığın teolojik tarih anlayışı karşıtlığında şekillenmiştir. Bu dönemde düşüncenin merkezine giderek Tanrı'nın yerine insan, kilisenin tanrısal oldukları iddia edilen dogmaları yerine de akıl yerleştirildiği ve insan aklının ürünü olan bilim ve bilimsel yöntemlere tabir yerindeyse 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 yasallığın aynısı tarihsel alanda da geçerlidir ve bu yasa doğabilimsel yöntemlerle ele alınacak bir alandır. Bu eğilimin anlayışına göre tarih, kilise tarihçiliğinin tekelciliğinden ve tanrısal tasallutlardan kurtarılarak 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 arındı-

rılarak laikleştirilmiştir. Yeniçağın rasyonalistleri, kartezyen bakış açısıyla, tarihsel alanı ve geçmiş tarihi nesnel bir alan olarak ele alıyorlardı ve ona dair nesnel-evrensel saptamalarda bulunuyorlardı. Ayrıca bu dönemde tarih, daha çok yeni düşüncelere meşruiyet kazandırmak için istihdam edilmekteydi. Bu yüzden, o günde inşa edilen bir tarihle bir "öteki" inşa edilmekteydi. Çünkü öyle anlaşılıyor ki "kilisenin devam eden gücü karşısında kiliseyi öteki olarak resmetmek gerekiyordu. Bilimsel-teknolojik gelişmelerin paralelinde gelişen tarihte ilerleme düşüncesi, lanetlenen geçmişi tarihselleştirerek çöp sepetine atmak için kilise karşıtlarına argümantal üstünlük desteği sağlıyordu.

Ne var ki çok geçmeden Yeniçağ felsefesine karşı güçlü bir itiraz dalgası yayılmaya başladı. Özellikle Alman Tarih Okulunun felsefi itirazları, Batı felsefesinin tarih görüşünde bir kırılma olarak değerlendirilebilir. Alman Tarih Okulu'nun geliştirdiği tarihselcilik, modern çağın tanrısal yeteneklerle donatılmak suretiyle azmanlaştırılmış "süper akıl"ının tarihsellik zemininde eleştiriye tâbi tutularak insanî varoluşsalığına iade edilme çabası olarak okunabilir; zira Alman tarihselciliği, akli temelden sorguluyor, salt aklın yerine tarihsel akli koyuyor. Tarih okulunun önemli temsilcilerinden Dilthey'in Batı epistemolojisinde bir devrim niteliğindeki epistemolojisi, aklın çözümlenmesinde temellenmektedir. Bu epistemoloji, zihnin yapısının değişmeyeceği varsayımına dayanan Yeniçağın epistemolojisini yadsıyarak, insan zihninin tarihten ve zamandan bağımsızlığı anlamındaki tekbiçimciliği ve değişmezliği fikrinin yanlışlığını savunuyor. Dilthey'a göre zihin tarih içerisinde tarihle değişip dönüşen bir şeydir ve bu yüzden onun a priori'leri de zaman içinde değişirler. Bu ise, insan zihnine dayanan tarih-üstü, mutlak, ezeli-ebedi evrensel hakikatlerden sözetmenin abesliğini ortaya koymaktadır. Çünkü hakikate dair bilgimiz zihne dayanır, oysa zihnin kendisi tarihsel olarak şekillenmektedir. Dilthey'in bu çözümlenmesi tarihselciliğin dayandığı temel durumdadır ve bu yüzden tarihselcilik, evrensel iddialar ileri süren felsefe, teoloji ve ideolojilerin zihne ilişkin bu çözümlenmeyle geçersiz hale geldiklerinin ifadesidir.

Bu bakışa göre tarih, nesnel bir ortam değil, bir yandan insan eliyle üretilen, ama diğer yandan da insanı üreten şeydir. Bu bakımdan tarihsel bir varlık olarak insan, tarihe tutukludur; onun tarihin üstüne çıkararak 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 ondan türetilen bir alan olmasının

dandır. İnsan zihninin sonsuz olanakları nedeniyle tarihsel olaylar biriciktirler; tekrarlanamazlar, bu yüzden bunlar doğabilim tarzı bir yöntembilimle anlaşılmazlar. Tarih, tarihsel bir varlık olan insan zihninin ürünü bir şey olduğundan tarihin anlaşılması bir yorumbilimle mümkündür ve bu yorumbilim, İtalyan filozof Vico'nun "zihnin, zihnin ürünü olan şeyleri anlayacağı" temel tezine dayanmaktadır.

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

Heidegger, tarihselliğin, önceliklerin insan dediği şeye tekabül eden "Dasein" in varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyerek yepyeni bir belirleme yaptı. Dasein, tarihselliği sayesinde geçmişi canlandırma yeteneğine sahip olduğu gibi kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalışır, yani hiç bitmeyen bir bekleme ve unutmaya sürecini yaşamaktadır. Dasein geleceğe doğru atılmış olduğundan bu atılmışlık konumunu aşmak için sürekli projeler yapma durumundadır. Bu bakımdan anlama, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'in varlığının temel bir biçimidir, varoluşaldır.

Gadamer ise, empatik anlama iddiasını eleştirerek bunun ve Dilthey yöntemciliğinin yerine bir tarih bilinci önermektedir. Gadamer'e göre anlama zaten var-oluşsal olarak kendiliğinden olmaktadır, o halde insanın yapacağı şey, 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", yani dünyada bir varlıktır; bu yüzden doğa ve tarihle olan ilişkisi ontolojiktir. Bu belirleme, özne-nesne ayırımını ortadan kaldırmakta, anlamamanın her zaman nesneye ilişkin olduğu kadar, kaçınılmaz olarak özneye de ilişkin olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan "anlama"nın varoluşsallığı, anlamaya dair bilimsel yöntemleri geçersiz hale getirmektedir.

İmdi, tarihe dair tartışma incelendiğinde tarihsellik kavramının birbirine zıt iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Varoluşçulara değin tarihsellik daha çok negatif bir anlamı ifade eder. Çünkü tarihsellik modernliğin karşıtı olarak kodlanmıştır. Bu da geriliği ve çağdışılığı ifade ediyor. Anlama sorununda ise ulaşılmak istenen anlamın üstündeki sis perdesi manasında yine negatif bir anlamdadır. Çünkü bu anlamıyla tarihsel olan şey artık geçmişte

kaldığından gerçek anlamıyla ancak kendisine ait olan koşullarda anlaşılabilme imkanı olması bakımından bu gün gerçek anlamı artık sis bulutları arasındadır ve hermenötiğin konusudur. Halbuki varoluşçu eğilimde bu kavram varlığın varoluş imkanına işaret eder. Bu anlamıyla varlığın tarihselliği onun bilince konu olmasının varoluşsal koşuludur.

Kur'an ile ilintilendirildiğinde ise birinci anlamda Kur'anın tarihselliği onun geçmiş bir tarihe aidiyetini, dolayısıyla geçmiş bir tarihin ürünü olarak yeni durum içerisinde eskimiş olarak durduğuna işaret eder. İkinci anlamda ise Kur'anın -birinci anlamda olduğunun aksine- salt bir söz, tarihsel bir metin olma yerine canlı bir varlık olarak hayata ve tarihe müdahil olma dinamizmini ifade eder. Kur'anın "levhi mahfuz" sembolüyle işaret edilen metafiziksel formundan çok farklı olan bir forma bürünerek beşeri bilinçle temasa geçmesi ve tarihe müdahil olması için tarihselleşmesi, başka bir ifadeyle, tarih sahnesine inmesi gerekiyor. Çünkü, Burhanettin Tatar'ın ifadesiyle "Kur'an vahyi tarihselliği sayesinde sadece "söz veya kelime" içinde değil, aynı zamanda "tarih alanı" içinde kavranabilirlik özelliğine erişir. Daha açık deyişle, Kur'an vahyi, tarihselliği nedeniyle artık sözün kendisine indirgenemeyecek şekilde farklı varlık boyutlarına erişir. Bu nedenle Kur'an vahyini "salt söz" olarak ele almak yalnızca bir zihinsel soyutlamadan ibarettir ve onu "kendi içinde kapalı bir monad ya da birlik" olarak tasarlama anlamında metafiziksel bir tutumdur." (Burhanettin TATAR, "Tarih Ufkunda Beliren Kur'an Vahyi", *İslamiyat*, Sayı 1 (2004), ss. 33-34)

Peki gerçekte Kur'an ile tarihsellik kavramları arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu sorunun cevabı için başta Kur'an olmak üzere İslam kaynaklarına bakıldığında, Kur'anın ne tamamen tarihsel, ne de tamamen metafiziksel bir metin olarak tanımlanabileceği anlaşılmaktadır. Tatar'ın ifade ettiği gibi, bu kaynaklarda vahyi getiren Cebrail adlı meleğin vahiy hadisesinin gerisinde duran metafiziksel bir ufuk olarak dile getirilmesi, her şeyden önce Kur'an vahyinin salt tarih ufkuna indirgenemeyeceğini ima etmektedir. Cebrail bu kaynaklarda "vahiy hadisesinin gerisinde, metafiziksel bir varlık olarak tarih ufkunun gerisine sarmakla birlikte aynı anda tarih ufku içinde anlaşılabilir bir mesajı getirmekle yükümlü olarak tasvir edilir. Diğer bir deyişle, bir beşeri dil (Arapça) içinde ortaya çıkan Kur'an vahyi aynı anda hem metafiziksel hem de tarihsel iki ayrı ufka sahip olmak gibi paradoksal bir görünüm içinde sunulur. Kur'an vahyi ne tümüyle metafiziksel ne de tümüyle tarihsel ufka indirgenebilmesi anlamında metafiziksel ufuk ile tarih ufku arasındaki ayrımın (bu arada kesişmenin) eşliğinde durur." (Tatar, *agm.*, 32-33)

Her hangi bir edebi eserden farklı olarak Kur'an'ın ilahi vahiy olarak tarih sahnesinde yer tutması ile ilgili Tatar özetle şunları söyler: Bu konuları iti-

barıyla Kur'an ve tarih, birbirlerine karşılıklı açtıkları yeni imkan ve varoluş alanları ile birbirlerinin "söylenmemiş" boyutu olarak durmaktadırlar. Yukarıda ifade edildiği gibi pozitif anlamıyla "Kur'an'ın tarihselliği" tabiri her iki alandaki bu "söylenmemiş" boyuta dikkatleri çekerek onların dile gelmesi (açığa çıkması, farklı görünüm içinde tezahür etmesi) için bir ön-anlama imkanı sunar. Bu yüzden "Kur'an'ın tarihselliği, tarihselliği negatif anlamıyla istihdam eden tarihselci yaklaşımın iddia ettiği gibi, Kur'an vahyinin kapalı bir devre (kısır döngü) olarak soyutlanmasını (epistemolojik bir nesneye dönüştürülmesini) değil, tam tersine yeni yorumlar içinde hayata getirilme imkanını gösteren "açık uçlu" bir tabirdir. Aynı anda bir taraftan Kur'an vahyi, tarih ufkunun içinde yeni imkan alanları açarken, diğer taraftan da tarih Kur'an vahyinin önünde farklı yorumlama imkanları açmakta ve bu ikisi karşılıklı olarak açık uçlu bir ilişki içinde var olmaktadır. Bu da Kur'an ve tarihin birbirlerine "yeniden düşünülebilirlik" alanları açmasını sağlamakta ve bu sayede aralarında kapalı bir devrenin oluşması imkansızlaşmaktadır.

Kur'an vahyi ve tarih söz konusu "yeniden düşünülebilirlik" imkanını birbirlerine suna geldikleri için bir şekilde "birbirlerinin varlığına ait olmaya" devam etmektedirler. Bu nedenle de Kur'an vahyinin anlam ufku asla tarih zeminine tümüyle inerek tarihselleşmez. Çünkü o mutlak kanıtları ahiret hayatına ertelenmiş olan doğruluk iddiasının belirlediği anlam ufku içinde tarihi yeniden anlamlandırır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın doğruluk iddiası tarih alanı içinde kanıtlanamayacağı için Kur'an vahyi asla bütünüyle tarih zeminine indirgenemez. Dolayısıyla tarih ufku ile Kur'an vahyinin anlam ufku belli ölçülerde kesişmekle birlikte asla aynı ufuk haline gelmezler.

Kur'an, her ne kadar Arap dili içinde belli bir linguistik yapı ve şekle bürünmüş haliyle insanlara seslenen bir dil hadisesi olarak tarihsel ise de öyle görünüyor ki, içinde doğru ve yanlışların mutlak biçimde ayırt edilmesine imkan vermeyen tarih alanı içindeki oyuna bir taraftan doğruları göstermek amacıyla aktif bir rol içinde girmesi ve diğer taraftan kendi doğruluk iddiasının mutlak kanıtını tarih içinde mümkün görmemesi nedeniyle paradoksal bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Kur'an'ın bütünüyle tarihselleşmesi mümkün olmamaktadır. Kur'an kendi paradoksal görünümü ile tarih içinde hakikatin "elde hazır" bir şey olmadığını ve onun her zaman yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir süreç olduğunu ima eder. Burada Kur'an vahyinin "sözü" ile "tarihsel etkisi" arasında gerçek bir ayırımın yapılamayacak oluşu vurgulanması gereken bir noktadır. İşte bu ayırımın gerçekten yapılamayacak oluşu anlamında Kur'an tarihseldir. Bu ayırım ancak zihinsel bir çabanın soyut ürününden ibarettir.

Kur'an vahyi tarihselliği nedeniyle tarihin dönüşüm sürecinde kendi rolünü oynar. Ne var ki onun bu rolü, asla onun tarihin kurucusu olduğu gibi metafiziksel bir iddia açısından ele alınmamalıdır. Kur'an vahyi tarihin "sıfır nokta"sını teşkil etmez ya da ona sıfır noktada müdahale etmez. Onun yaptığı en temel şey, tarihe yeni düşünme, anlama, inanma ve varolma "imkanlarını" sunmasıdır. Kur'an vahyi sunduğu bu imkanlar ve bu imkanların zaman içinde çeşitli şekillerde veya yorumlarla gerçekliğe dönüştürülmesi anlamında tarihselliğini sürdürür. Söz konusu imkanları tarihe sunması ve tarihin bu imkanları çeşitli görünüşler içinde somutlaştırması nedeniyle tarih vahyin "söylenmemiş" boyutu olarak açığa çıkar. Buna karşılık tarih, Kur'an vahyinin yeniden yorumlanması için açık alan teşkil etmeye devam eder. Tarihin günümüze değin Kur'an vahyine sürekli olarak yorumlanma imkanını vermiş olması anlamında Kur'an tarihseldir. Bu imkan sayesinde Kur'an vahyinin varoluş alanı sürekli genişlemekte ve dönüşmektedir. Bu genişleme ve dönüşüm sayesinde Kur'an vahyi tarih içinde hayatta kalma şansını elde etmesi anlamında tarihseldir. Tarih, Kur'an vahyine yeni varoluş alanı açarken aynı zamanda ona yeni ve farklı biçimlerde "düşünülebilir" (yorumlanabilir) olma imkanını sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an yorumlarına dinamiklik kazandıran ve yorumun gerçekleşmesi için gerekli açık alanı teşkil eden şey tarihtir. Kur'an'ı yorumlama çabası ancak tarihin bilinç önünde açtığı bu imkanı kullanarak ortaya çıkabilir. Bir başka deyişle bilinç ve Kur'an metnini buluşturan zemin Kur'an'ın tarihselleşmesi olayıdır. Tarih ufku içinde açıla gelmiş (tarihselleşmiş, yorumlanmış) haliyle Kur'an vahyi yeniden yorum konusu olur.

Tatar'ın nitelikli analizlerinin gösterdiği gibi bu konu verimli açılımların yapılabileceği zengin bir tefekkür alanına işaret etmektedir. Tatar, Tarihsellik-evrensellik gibi modernitenin dayattığı fikir örüntülerinin eseri olan izahı zor karşıtlıklar yerine konuya metafizik ve tarihsellik boyutlarıyla yaklaşarak sorunun özüne yönelik bir tartışmaya kapı aralamaktadır. Ne var ki modern İslamcı-tarihselci söylem tarihsellik tartışmalarının içerimindeki zengin birikim ve imalarından yararlanmak yerine bu kavramı yukarıda arzedilen negatif anlamda istihdam ederek bu tartışmadan bir Kur'an eleştirisi üretmiştir. Buna göre Kur'anın çağdaş dünyada aktüel bir değer kazanabilmesi için onun tarihsel bir metin olarak tarihselci bir perspektifle ele alınması gerekiyor.

Nitekim Fazlur Rahman gibi bazı tarihselciler bu kavramla kendilerinin teçdit projelerinin felsefi dayanaklarını ve buna bağlı olarak modern dünyada yaşanabilir makul bir islamın üretilmesini istihsal etmeye çalışmışlardır.

Makul bir İslamın ilk şartı ise ortaçağ yaşam tarzına aidiyetleri tartışmasız olan İslami literatürde 'muamelat' olarak ifadesini bulan alana ait Kur'an ahkâmının modern gelişme ve zaruretlere göre yeniden ele alınarak değiştirilmesidir. Ancak bu değişikliğin yapılabilmesi ve Kur'an'dan yeni bir hayat projesinin istihsal edilebilmesi için Kur'an'ın nazil olduğu çağı ve Kur'anı, o çağda yaşayan insanların anladığı gibi anlamak ve algılamak gerekir. Bu anlamının gerçekleşmesi için bir hermenötik proje de öneren Fazlur Rahman'a göre, anlayan öznenin yaşadığı çağın koşulları ve önyargılardan sıyrılarak, tarihi ve zamandan yalıtık bir şekilde o çağa giderek zihinsel olarak o çağı algılaması gerekir. Bu çaba tam anlamının teminatıdır ve söz konusu geçmiş çağı bu şekilde ardından yaşayan özne artık bu çağın ruhunu kavramış olarak Kur'an'ın kendi nazil çağında insana teklifinin bir benzerini bu modern çağda yeniden üretilir. Ardından yaşayan özne, nüzul çağını anladığından dolayı, üretilen yeni proje Kur'an'ın ruhunu yansıtacaktır ve bu nedenle meşrudur. Allah'ın insandan istediği de budur. Özne-nesne düalizmine dayanan ve mutlak özne olarak insanın, bir nesne olarak tarihe mutlak egemenliğini varsayan bu tezin ne kadar aydınlanmacı insan tasarımıyla malul olduğu ve naif kartezyen imalar içerdiği açıktır.

Tarihselciliğin daha radikal bir söylemini geliştiren bazı İslam tarihselcileri ise Fazlur Rahman'ın gelip durduğu bu yerin daha ötesine geçerek tarihselliğin sadece vahyedilmiş metinlerin bir özelliği olmadığını, daha temelde Allah hakkındaki tasavvurların da bir özelliğini olduğunu ileri sürme noktasına vardırırlar. Bu tez, gerçekte Allah tasavvurunun insan kaynaklı olduğu ve her ne zaman ve hangi tarihte insanlar nasıl bir Allah'a ihtiyaç duymuşlarsa öyle bir Allah ürettikleri fikrini içermektedir. Hasan Hanefi'nin tarihselci ve antropolojik teolojisini ifade eden bu perspektife göre, muamelat alanı bir tarafta, Allah tasavvuru dahi görecelidir.

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 kanıtlayacak bir yoruma gidilirken nesnelci bir yaklaşım sergilenmekte, nesnel-evrensel bir yorum üretilmektedir. Bu yorumun bir tarihsel koşullanmışlıktan etkiler taşıyabileceği belki de böyle bir koşullanmışlığın eseri olabileceği hesaba katılmamıştır. 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 tarihselcilerinin



Kur'an'ı tarihselci bir okumaya tâbi tutarak ortaya çıkardıkları somut netice son kertede budur.

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 felsefi birikimlerine rağmen, genelde İslâm tarihselcilerinin aydınlanmanın süper aklını hatıra getirecek bir akılcılığı istihdam etmeleri, tarih düşüncesinin gelip dayandığı yerdeki seviyeden uzaktır.

Modernist İslâm tarihselciliğinin yaptığı şey, modernizmin zihni tutuklayan psikolojik atmosferi içerisinde, cari gerçekliğin arkasından bakarak objektivist bir tutum ve spekülâtif bir akıl yürütmeyle Kur'an hükümlerinin modern hayatın zaruretleri karşısında değiştirilmesini talep etmekten ibaret kalmıştır. Bunun sağlayacağı şey açıktır: Modern zihinle, geleneksel İslâmî zihnin ve modern hayatla idealize edilen İslâmî bir hayatın çelişkilerinin giderilerek modern bir İslâmî birey ve toplumun doğuşunun gerçekleştirilmesidir.

Ne var ki tarihselci İslâm modernizminin giderilemez sorunları vardır. Her şeyden önce bu yeni İslâmî projenin dayandığı felsefi zemin, insanın varoluşsallığı açısından hayli sorunludur; nitekim bu sorunluluk Aydınlanma sonrası Batı felsefesi tarafından yeterince dile getirilmiştir. Ayrıca modern İslâmî projenin üretildiği zihin ve vasat, sağlıklı projelerin üretilmesine imkân tanımayacak kadar problemlidir. Bu yüzden İslâm modernizminin inşa etmekte olduğu tarih ve bu tarihe dayalı olarak geliştirdiği projelerin sahilik sorunları giderilemez boyuttadır.

Öte yandan Kur'an'ın literal anlamının, İslâm modernizminin talep ettiği değişikliklere imkân tanımadığı açıktır. 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, doğrusu 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.

Esasen incelendiğinde, gerek Kur'an'ın ortaya koyduğu tarih bilincinin gerekse de Hz. Peygamberin pratiğinin -sonra bu bilinç somutlaştırıldığı ve bu pratik (içtihad) sürdürüldüğü gibi- geçmişte olduğu gibi modern dünyada yaşayan müslümanlara da Kur'an'ı hayata müdahil kılacak imkanlar sunduğu görülmektedir. Müslümanlar bu imkanları kullanarak ve tarih tartışmalarının ortaya çıkardığı birikimden 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 taşıyabilirler.

Ne var ki bu çaba, bu fikirlerin üretildiği günde yaşanan tarihsellik için olmalıdır. İslam tarihselcilerinin yaptıkları gibi gelecek ya da olmayan bir tarihe dair olmamalıdır. Çünkü tarihin gidişatı önceden saptanamadığından gelecekteki bir tarihe dair projeksiyonlar olsa olsa kehanet yerine geçer. Tarihsel hadisata karakter kazandıran onların biricikliği ve tekrarlanmazlıkları, böyle bir tutumu gerektirir. Çünkü insana, tarihin üstüne çıkararak oradan tarih-üstü görüş ve projeler üretebilme gücü bahsedilmemiştir. Doğrusu Kur'an'ı kesintisiz akan bir kaynak gibi görmek daha doğrudur. Susayan herkes oradan susuzluğunu giderebilir. Suyunun tadını ise susama derecesiyle alakalı olarak görmek gerekir. İçtiği suyu bu kaynağın suyunun tamamı olarak zanneden insan yanılmıştır.

**Prof. Dr. Ali Yılmaz:** Şevket Kotan Bey'e teşekkür ederiz. Osman Bey aynı Kur'an niye farklı anlaşıyor diye anlatmıştı onu dinlemiştik. Aynı Kur'an onbeş asırdır tefsir ediliyor; yani bir kere tefsir edilip de, ciltlerle tefsir yazılıp da artık yeter denmiyor. Neden hâlâ günümüzde yeni tefsirlerin ortaya çıktığını buradan anlamış olduk. Yani Kur'an'ı okudukça insanın, hakikaten bazen, "Ya böyle bir ayet varmış." dediği zamanlar oluyor. Okuyorsunuz, bakıyorsunuz Allah'ın böyle bir ayeti varmış; okudukça, yeniden anladıkça yeniden açılıyor ve bunun için durmadan tefsirler ortaya çıkıyor, bunu anlamış olduk.