

DİNÎ HÜKÜMLERİN KAYNAĞI ve DİNÎ
METİNLERİN ANLAŞILMASI KONUSUNDAKİ
ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR ÇALIŞTAYI
(18 -19 Aralık 2009)

EDİTÖR

CENGİZ KALLEK

Düzenleme Kurulu

Cengiz Kallek
Mehmet Boynukalın
Semih Ceyhan
Ali Hakan Çavuşođlu
Ömer Türker
M. Kâmil Yaşarođlu



İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40
Üsküdar 34662 İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
09.07.2010 tarih ve 2010/16 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

© Her hakkı mahfuzdur.

İstanbul, Kasım 2010

Kallek, Cengiz (ed.)
Dinî hükümlerin kaynağı ve dinî metinlerin anlaşılması konusundaki
çağdaş yaklaşımlar çalıştayı/Cengiz Kallek (ed.). – İstanbul : Türkiye
Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
567 s. ; 24 cm. – (İSAM Yayınları ; 81. Sempozyumlar/Paneller Dizisi ; 7)
ISBN 978-605-5586-19-5

MÜZAKERE YERİNE: FIKİH USULÜ İLMİ ve TARİHSELÇİLİK ÜZERİNE BİRKAÇ NOT

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

İSAM

1. Genel Çerçeve

İlim kelimesi / terimi İslâm tarihi boyunca müsemâmâsının / kavramının değişmesi sebebiyle farklı mânaları ifade etmiştir. Bu farklı mânalar, genellikle temsil gücü yüksek olan tanımlarda / hadlerde dile getirilmiş olsalar da, dar anlamı ile, -özellikle tasrih etmek gerekirse-, ismî tanımlar değildir; bunlar İslâm toplumunun bir dönemdeki “bilgi” tarzı ve “seviyesi” ne tekabül etmektedir.

İlmin sadece (metlöv veya gayri metlöv) vahiy mânasına geldiği ifadeler kadar, Hz. Peygamber’den gelen her şeyi ifade ettiği asırlar ola gelmiştir. Sadece doğrudan Cenâb-ı Hakk’ın bildirdiğinin ilim olması, bunun çizdiği çerçeve içinde ve buna muvâfık olarak, başka şeylere de ilim denilmesini engellemiştir. Meselâ İbn Abdülber gibi ilim terimiyle hadisleri kastedenler, vahyin ilim olmadığını iddia etmemiştir. Bu çerçevede ilim, ilk asırlarda dar anlamıyla vahiy esasına bağlı olarak Hz. Peygamber’den gelen her şeydir. Bu mânası ile ilim, hem cüz’î hem de küllî, hem hususi hem de umumi bilgiyi aralarında sistematik bir tefrik yapmaksızın tesmiye etmektedir.

Daha sonraki dönemlerde Hz. Peygamber’den gelenin mevzu edilecek, belirli bir tertip ve düzen içerisinde tasnif ve tahlil edilmesine de

ilim denilmiştir. Burada da, “bilgi” mânası bakımından ilim ile bu ilmi mevzu haline getiren “ilim” birbirinden tefrik edilse de, biri diğerini ilim olmaktan çıkarmamış; aksine ilim kelimesinin mânasında bir mertebe ortaya çıkararak, mânasında yeni bir seviye teşekkül etmiştir. Klasik ifadeyle, ilmin “rivayet” edilen kısmı yanında bir de “dirayet” kısmı ortaya çıktığı; rivayet ve dirayetin, biri diğerinin aleyhine olmaksızın, birbirinin mütelâzımı olarak, birlikte ilmi ifade ettiği bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde rivayet edilenler (“ilim”) tedvin edilmiş ve böylece müdevven ilimler ortaya çıkmıştır.

Bu müdevven ilimlerin hayat ile irtibat içinde ve hayatın ortaya çıkarıldığı meselelerin halli çerçevesinde müzakeresi, usul dediğimiz etkinliği ortaya çıkarmış ve daha sonra bunlar da “tedvin” edilerek, müdevven ilimler kategorisine dahil olmuşlardır. Dikkat edilecek olursa atılan hiçbir “yeni” adım, daha önce var ve etkin olanı nefyetsiz, aksine teyit ederek ona yeni bir boyut / seviye eklemiştir. Bu durum milâdî XIX. yüzyılın ortalarına kadar böylece devam etmiştir.

Burada bu sürecin ilkesini de hemen belirtmekte fayda mülâhaza ediyorum: Dikkat edilecek olursa dar mânasıyla vahiy ile Hz. Peygamber’in fiilleri arasında, “ilim ile amel” irtibatı bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in fiilleri, ilk ve aslî mânasıyla “ilim” ile, yani Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber’e bildirdikleriyle, amel etmesinden, yani bilfiil hale getirmesinden ibarettir. Hz. Peygamber’in “ilim” ile amel etmesi neticesinde ortaya çıkan her şey, diğer insanlar için bir “ilim” ve “ilim kaynağı” olmuştur. Hz. Peygamber’in bildiği değil, “bildirdiği”, Hz. Peygamber’in etrafındaki insanların “ilminin” esasını teşkil etmiştir. Bu ilim ile amel etmek, kendisiyle birlikte yeni bir seviye, yeni bir mevkıfı zorunlu hale getirmiş; Hz. Peygamber’in hayatında tahakkuk eden ve bu tahakkuk üzerinden diğer insanlara ulaşarak, onlara müşterek bir yol, bir var oluş şekli, -isterseniz buna “sünnet” de diyebiliriz-, teşkil eden her şey, müslümanlar için “ilim” teriminin mânası içine dahil olmuştur. Bu mânada ilim ile amel etmenin ön şartları, Hz. Peygamber’in kendisine bildirilen ile amel etmesinden farklıdır. Zaten Hz. Peygamber, peygamberlik hususiyetiyle diğer insanlardan ayrı ve ayrıcalıklıdır (“Mustafâ” olması da bununla alâkalıdır). Bu ön şartlar arasında, Hz. Peygamber’in fiilleriyle kendisine verilen “ilim” arasındaki irtibatın kurulması ve dile getirilmesi bulunmaktadır. Kısaca fiillerin muhtelif cihetlerden tasnif edilerek,

asıllarıyla irtibatlarının anlaşılması, bütün bu süreci ifade etmektedir. Bir dönemde “ilim” ile vahiy, sünnet veya hadise ek olarak fıkhnın da kastedilmeye başlanması, vahyin ve sünnet / hadisin terkedilmesi anlamına gelmez, onların birbiriyle irtibatı içinde anlaşılmasının, İslâm toplumunun var oluşu ve varlığını devam ettirebilmesi için zorunlu olan daha üst bir mevki / tedebbür ve tefekkür seviyesini ifade etmektedir.

Müslümanlığın bilfiil bir var oluş olduğu dikkate alınarak, burada dile getirilen bilgiyle alâkalı, ilmî, “epistemolojik” sürecin aynı zamanda varlıkla alâkalı, “ontolojik” sürece tekabül ettiği söylenebilir. “Bilmek” ile “var olma”nın İslâm toplumu için bir ve aynı şeyin iki farklı cihetten ifadesi olduğunu söyleyerek, bilfiil var olmanın Müslümanlık için “ilim ile amel”den başka bir şey olmadığını da dile getirmiş oluyoruz.

2. Değişen / Değişmeyen veya Cüz’î / Küllî

Bilindiği gibi ilimler İslâm tarihinde aynı zamanda ve yaygın olarak müdevven bilgileri ifade eder. Yani ilim, Arapça’da hem küllî hem de cüz’î bilgileri ifade etmek için kullanıldığı gibi, küllî ve cüz’î olanın belirli bir düzen içerisinde bir araya getirilmiş haline de, “disiplin” anlamıyla ilim denilmektedir. Her ne kadar cüz’î olanı ifade etmek için mârifet terimi kullanılsa da, bu terimin mevcudiyeti ilim kelimesinin muhtelif mânalar için kullanılmasını engellememiştir. Geçmişte olduğu gibi bugün de ilim, yukarıda ifade edilen şekillerde kullanılmaya devam edilmektedir.

Müdevven bilgiler, (mevzu anlamında) mâlûma bağlı olmaları ve mâlûmu temsil etmeleri itibariyle insanın bu dünyadaki var oluşunun bir boyutu olduklarına göre, kendinde değişken olan ve değişkenle irtibatlıdır. Kısaca mâlûm, değişkendir ve değişir; bu anlamda mevcudat bir bütün olarak değişkenlerin toplamını ifade eder. Alemin hâdis olduğu ile ilgili tesbit bundan başka bir şey değildir ve bu anlamda bir “âlemü’l-havâdis”ten bahsedilir. Serahsî’nin “hâdiseler sınırsızdır”¹ ifadesi tam da buna tekabül eder. Ancak bu durum mâlûmun sadece bir cihetten, sadece idrake mevzu olması haysiyetiyle, böyledir. Mâlûmun nutka mevzu olarak dile gelmesiyle birlikte, idrakin daha üst bir boyutu ile karşı karşıya gelinir ki, burada mâlûm artık kendinde değişkenin bir

1 Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut 1993, I, 10.

hali üzre değişmez ve sabit bir konuma gelmiştir. Nutka mevzu olmak, kısaca mantığa ve dile bağlı olmak ve bunlarla irtibatlı olmak demektir. Mantık “doğru” (yani vâkıa mutâbık ve insicamlı, aynı zamanda da hayrı ve şerri birbirinden ayırmaya muvâfık bir şekilde) düşünmenin -zaman ve mekân üstü, yani küllî, son zamanlarda kullanılmaya başlayan diğer bir tabir ile “evrensel”- kurallarını ifade ettiğine göre, mâlûmun mantık mânası ile nutka mevzu olması, belirli bir “düzen”, bir nizam ve intizam içinde kavranmayı ifade etmektedir. Mâlûmun nutka mevzu olması, değişken olanın değişmeyenle irtibatlanmasının bir aşamasıdır. Ancak bu zihinde gerçekleşir; en iyi ihtimalle bu mâlûmun zihinde varlık kazanmasıdır. Bunun bir adım ötesinde, mâlûmun dile getirilmesi bulunur. Mâlûmun dile getirilmesi, insanlarla müşterek bir zemine taşınması, daha doğrusu diğer insanların iştirakine açılması / veya diğer insanlara iştirak etme anlamına gelmektedir. Diğer insanlarla müşterek olan, sadece “mevcut” değil, bunun ötesinde temyiz edilmiş, bir düzen içinde kavranmış ve diğer insanların insan olarak var oluşunu taşıyan bir zemini işaret eder. Dile getirme, tayinin tamamlanmasını ifade eder. Dile getirme aynı zamanda taayyün edenin isim verilerek tayin edilmesi ve insanlar arasında, mâlûmun müsemâmının gaybı anında bile, bir şekilde yani temsil yoluyla “huzuru” anlamına gelmektedir. Buna biz var oluşun tamamlanması da diyebiliriz. Kısaca taayyün ve temyiz, dolayısıyla “ilim” (ilmin bir tanımının “şeylerin nasılsa öylece tasavvuru” olduğunu hatırd tutarak), temyiz edilenin isimlendirme ve bunlar arasında, insanların iştirak edebileceği şekilde bir düzen teşkili ile tamamlanmaktadır. Nahiv ve belâgat ilimlerinde kullanılan bütün bir “muktezâ-yı hâl”, “müsned”, “müsned-i ileyh”, “isnâd-ı haberî” gibi tabirler tam da bunu ifade etmektedir. Ancak dil, lisan, sözlü olanı, yani “lafzı”, yani telâfuz edileni ifade ettiği için düzeni kalıcı olsa da unsurları kalıcı değildir; “söz uçar.” Sözün uçması kendisiyle birlikte ya hâfıza yoluyla muhafazayı veya bir adım sonrasında “yazı yoluyla” muhafazayı gerektirmiştir. Buna klasik dil “takyid” demektir. Takyid ile birlikte “aynî varlık”, zihne geldikten sonra, dile de getirilmiş ve nihayet “yazı” vasıtasıyla kaydedilmiş olmaktadır. Mâlûmun (ilim mânasıyla) kaydedilmesi, değişikliklere karşı muhafaza edilmesi / mahfaza içine alınması anlamına gelir. Değişiklikler, hadiseler, sınırsız olsa da, bunların dile getirildiği vasıtalar sınırlıdır. Sınırlı olan, sadece vasıtalar da değildir, mâlûmu takdir ve tahkim etmede kendisine dönülen ve ilk iki mânasıyla “ilim” kadar, bunlar ile

hayat arasında irtibat kurmanın “yolu ve yöntemi” mânasıyla “asıllar” (usul) sınırlıdır. Usul içerisinde hiç değişmez olan ve hep mukayyet bir şekilde bütün hadiselerle refakat eden bir “çekirdek” bulunduğu gibi, bununla irtibatı mevzu edinerek, kendisini bir taraftan takyid, diğer taraftan tağyire açık tutan bir “mahfaza” da bulunmaktadır. Serâhsî'nin “usul sınırlıdır / ma'düddur” derken bu veya buna benzer bir düşünceyi dile getirdiği açıktır. Değişenin değişmez bir form içine alınması, onun mahfaza içine alınarak muhafaza edilmesi demek olunca, aynî olanın, yani fiiller olarak taayyün edenin, temyiz, tayin ve takyid edilmesiyle bir “sebat” ve “kıvam” kazandığı açık olmakla birlikte, taayyün edenin şehâdet yoluyla yeni bir taayyün esas teşkil etmesi, bütün bu sürecin belirleyici esasını teşkil etmektedir. Bizim klasik dilimizin “mütevâtir” dediği de tam olarak bunu ifade etmektedir. Mütevâtir, taayyün edenin, yani aynî varlığın şehâdet yoluyla var oluşunu sürdürmesinin adıdır ve bunu biz bugün bilgi ile varlığın, bilme ile var olmanın özdeş olduğu hal olarak ifade edebiliriz.²

Bir dönemde aynî olarak tahakkuk etmiş olanın sadece şehâdet yoluyla değil, bunun ötesinde duruma göre temyiz, duruma göre bunun bir adım ötesinde tayin yoluyla mevzu edilmesi müdevven ilimlere tekabül ettiği gibi, tayin aşamasına gelmiş olan tefekkürün yazıya geçirilerek takyid edilmesi, bizim ilmî eserler veya kısaca eserler dediğimiz kitapları ifade etmektedir. Temyiz her ne kadar ferdî olsa da -toplumsal ve küllî boyutlarını burada konuşmak maksadımızı aşacaktır- tayin, şahsî dilin mümkün olmayacağı dikkate alındığında, toplumsal olmak zorundadır. Bir şeyin dile getirilmesi, bazı sûfilerin dedikleri gibi, “sırrı faşetmektir”; umuma açıklamak ve umuma açık hale getirmektir. Umuma açılmış olan her şey, aynî olana bir katkıdır. Bu demek oluyor ki şehâdet yoluyla iradî tasarrufun üstünde kalan taayyün yanında, temyiz edilip tayin yoluyla muhafaza edilmesinin, aynî olana bir katkı olmakla birlikte, aynî olanda kısmî bir değişimi birlikte getirmektedir. Bu kısmî değişim kabaca usul ile havadis arasındaki irtibatı muhtelif seviyelerde mâkul bir şekilde

2 Fahreddin er-Râzî'nin lafzî delillerin yakın ifade edip etmeyeceğini müzakere ederken, tevâtürün bu husustaki bütün şüpheleri izâle ettiğini söylemesi, burada dile getirilen tavrın daha farklı bir ifadesidir. Râzî'nin bu husustaki tahlili ve ifadeleri için bk. Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-cil, 2004, s. 416-418. Râzî bu eserin muhtelif yerlerinde uzun uzun tevâtür meselesini müzakere eder (meselâ bk. s. 298 vd.).

taini zorunlu kılmaktadır. Bu mâkul tayin varlığın muhtelif mertebelerinde, her bir mertebeyi kendi başına mevzu ederek, gerçekleşmektedir ki, bunun neticelerini görmek isteyenlerin Kâtib Çelebi'nin muhalled eseri *Keşfü'z-zunûn*'u yeniden ve tekrar tekrar incelemesi gerekir (taayyün [vücûd fi'l-a'yân], temyiz [vücûd fi'l-ezhân], tayin [vücûd fi'l-lisân] ve takyid [vücûd fi'l-hatt]).

Bütün bir İslâm tarihi boyunca bu süreci takip etmek mümkündür: Taayyün, temyiz, tayin ve takyid. Bunların birincisi asıldır; ancak kalıcı değildir. Bunu biz kısaca birinci kısmın “ef'âl” olduğunu söyleyerek netleştirebiliriz. Serahsî'nin açıkça ifade ettiği gibi fiiller, olan ve yok olan belirli hareketlerdir; bu hareketler kalıcı olmadığı gibi bunların bizzat kendilerinin bir daha aynı şekilde / aynen gerçekleşmeleri tasavvur edilemez; tasavvur edilebilen sadece bu fiillerin misli / benzeri / dengidir.³ İslâm'ın aslî ve ilk taayyünü Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleştiği dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in hayatında taayyün edenin temyiz edilerek, tayin edilmesi ve daha sonra da bunun takyidi ilk asırlarda müslümanların önündeki en önemli vazife olmuştur. Bu çerçevede Hz. Peygamber'den mütevâtiren gelenin, yukarıda işaret edildiği gibi şehâdet yoluyla gelmesi hasebiyle, ayrı bir yerinin olduğu hususunda bir şüphe yoktur. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'in tevâtüren gelenlerin ana çekirdeğini teşkil ettiğini ve başından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in devr-i saâdetinde hem taayyün, hem temyiz, hem tayin hem de takyid mertebelerini tamamlayarak naklolunduğunun hiçbir zaman unutulmaması gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in taayyünü, demek oluyor ki, inşâi-lisânî hususiyetinden dolayı, Hz. Peygamber'in fiillerinde ve fiilleri yoluyla gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in fiilleri Kur'ân-ı Kerîm ile doğrudan irtibatlı olanlar ile dolaylı irtibatlı olanlar şeklinde iki kısma ayrılabilir. Ancak bu tefrik tamamen tederîcî bir tefrik olmak zorundadır: Çünkü bir bütün olarak Hz. Peygamber'in fiilleri Kur'ân-ı Kerîm ile irtibatlıdır. Bu irtibatların temyizi ve bu temyizinin tayini, kendi başına bir mesele olmakla birlikte, bütün bu müzakerelerin ve araştırmaların yapılacağı zemin, tevâtür zeminidir. Burada hemen şunu söyleyebiliriz: Tevâtürde varlık ile bilgi, bilme ile var olma bir ve aynı şey olduğu için, Kur'ân-ı Kerîm kadar dinin tevâtüren nakledilen tayin edici usul ve fûrûu, sadece müslümanların müslüman olarak

3 Serahsî, *Usûl*, I, 23.

varlıklarını sürdürmeye devam ettiklerinin daha farklı bir ifadesidir. Muhtelifün fih olan hususlarda ihtilâf etmek de bu çerçevede tevâtürün bir parçasıdır.

Bugün karşımıza çıkan temel soru dinin / İslâm'ın, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiğiinden, yani onun hayatında taayyün ederek, sahâbe tarafından temyiz ve tayin edilerek, daha sonra ulemâ tarafından kaydedilenin tamamen dışında bir şekli olabilir mi? Tarihselci olduğunu söyleyen veya söylemeyen, ancak fikren ve halen şu veya bu oranda tarihselci olanların -bunların sayıları hakikaten çok azdır- bu hususta kafaları karışıktır. Kafa karışıklığının sebebi ne dinin naklinde anlaşılmayan ve bilinmeyen bir kısmın bulunmasıdır, ne de klasik eserlerin fikrî ve ilmîliğinde keşfedilmiş olan bir "sathîlik"tir. Aksine bugün kafası karışık olanların eserlerinde -bunlardan biri hiç şüphesiz Fazlurrahman idi- hiçbir cihetten, özellikle de derinlik ve şümul, bakıştaki ve takip edilen usuldeki küllîlik açısından klasik tefekkürle mukayese edilebilir bir derinlik bulunmadığı gibi, ilgilerin yöneldiği meseleler açısından da bir denklik bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle günümüzde kafası karışmış olanların hemen hepsinde, klasik ilimlere ve bu ilimlerin âlimlerine talebe olma ehliyetinin bile mevcut olup olmadığı şüphelidir.

Burada belki sorunun kaynağının, son asırda müslümanların hayatlarını yapısal olarak kuşatan çerçevenin, müslümanların tevâtürü olmayıp, gayri müslimlerin elde ettikleri başarılar sebebi ile, müslümanların tevâtürlerini sorunlu bir konuma düşürmüş olmaları teşkil etmektedir. Gayri müslim noktainazarından, müslümanlar için kendinde bedîhî olan birçok temel husus, meşkûktur; bir şekilde tarihselcilikle irtibatlanmış olanların temel sorunu, gayri müslimlerin noktainazarından kendilerini problematize etmeleri ve bunun da "evrensellik" olduğunu zannetmelerinde aramak gerekmektedir.

3. İstikrar ve Tecdid / Olağanüstü Hal ve Tegayyür

İslâm medeniyeti ve tarihinin ikinci klasik döneminde -ki bu dönem Fahreddin er-Râzî ve muhakkikînin eserleri çerçevesinde yeni bir seviye ve boyut kazanmıştır- daha önce devam eden ve ilkesini "ilim ile amel" olarak belirlediğimiz süreç içerisinde ortaya çıkan mânalara ek / İslâm toplumunun kendi var oluşunu sürdürmesinin mâkul yolunun bir seviyesi

olarak ilim, bir “meleke” mânası kazanmıştır; fıkıh usulü ilmi de, tahsili ile talebelerde fıkıh veya fakihlik melekesinin teşekkülünü sağlayan ilim olarak kabul görmüştür.⁴

Bu sonuncu tavır, geçmişteki ilim, müdevven olanın bilgisi yanında, mâlûmdaki değişimi dikkate alarak yeni mertebeler kazanan, ancak hiçbir zaman daha önceki mertebelerin aleyhine işlemeyen bir sürecin tabii bir neticesidir. İlmin meleke olması demek, âlimlerin metinlerden / rivayetlerden bağımsız hale gelmesi; metinlere doğrudan / lafzan müracaat etmeden de meseleleri halletme ve gerektiğinde bunun metinlerle / rivayetlerle de irtibatını gösterme imkânını ifade ettiği için, mâlûmun değişkenliğini önce kavâidin sürekliliğinde aşarken, kavâidin getirdiği statikliği melekenin dinamik karakteri üzerinden de dengelemiş olmaktadır. Bunun neticesi, asıllarla irtibatı koparmadan, onları etkin faktörler (fâil illetler) olarak teyit ederek, istikrar içerisinde değişmeyi ve değişimi kabul eden bir istikrarı mümkün kılabilmektedir.

İlmin meleke haline gelmesi, biz buna ne dersek diyelim, âlimlerin veya fakihlerin sahâbenin konumuna gelmesine denk düşmektedir. Nasıl ki sahâbe Hz. Peygamber’den “şehâdet” yoluyla aldıkları bilgiler üzerinden sahip oldukları “tabii meleke” yoluyla kararlarını verip meseleleri halletmişlerdir, benzer bir şekilde âlimler / fakihler de “kesbî meleke” yoluyla benzer bir konuma gelerek, meseleleri halledeceklerdir. İlim / fıkıh, Hz. Peygamber ile ümmet arasına giren zaman ve mekân farklılıklarını -biz buna kontekst farklılığı da diyebiliriz- aşmanın yolu / yöntemi midir. Bu yol / yöntem hiçbir zaman için Hz. Peygamber’in tebliğinin herhangi bir cihetten (kendi bedenini yiyip tüketen bir canlı gibi) aleyhine işleyemez; aleyhine işlemesi, onu İslâm’a ait olmaktan çıkarır. Klasik dil buna “bid’at-ı seyyie” adını vermişti. Bu hususu biz şimdiye kadar kullandığımız dili terkedip, günlük dili kullanarak kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Bugün yaşayan müslümanlar, yaşanan çok önemli aşınmalara rağmen, tarih boyunca hayatlarında Hz. Peygamber ile irtibatlarını muhafaza eden ve herkesin ve özellikle de Hz. Peygamber’in baktığında

4 Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl* (eski bir mukayyet neşrinden tıpkıbasım), İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts., s. 18; Mustafa el-Vidini, *Takrîru Mir’ât*, İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmâniyye, 1311, s. 35; Hâmid Efendi, *Hâşiye alâ Mir’ât*, İstanbul: Dârü’t-tibâat’l-âmire, 1280, I, 14; ayrıca bk. Tefâtzânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavzîh*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, ts., I, 17-18.

kendisinden geldiğini farkedeceği tayin edici hususiyetlerini dinî ilimler yoluyla muhafaza etmişlerdir.

Kısaca ifade etmek gerekirse bilerek veya bilmeyerek tarihselcilerin gerçekleştirmeye çalıştıkları amaç -eğer onların hakikaten böyle bir amaçları varsa-, Kur'an'ı tarihte "yeniden" etkin kılmak ise, zaten bu amaç İslâm tarihi boyunca genel olarak dinî ilimler, özel olarak fıkıh ilimleri ve daha da özelden fıkıh usulü ilmi tarafından sağlanmıştı. Bu çerçevede mesele tarihselcilerin -meselâ Fazlurrahman'ın- etkin olmasına tavassut ettikleri faktörün söylenene muvâfık olup olmadığının araştırılması önem arz etmektedir. Tarihselci söylemin -amacıyla ilgili olarak ne derse desin-, mahiyeti ve ortaya çıkardığı neticeleri itibarıyla Kur'an'a mı, yoksa günümüzdeki etkin güçlere mi, son iki asrı dikkate alacak olursak, Batı sömürgeciliğine mi, etkin olma imkânı sağladığının müzakere edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede soru / mesele, daha farklı bir şekilde söylemek gerekirse, tarihselciliğin tavrının ilmî mi, yoksa siyasî mi olduğu ile alakalı gözükmektedir. Tarihselcilik ilmî bir "yöntem" midir, yoksa siyasî bir ideoloji midir?

Tarihselciliğin nihilizmi intaç ettiğinin Nietzsche'den beri açıkça bilindiği ve tarihselciliğin bir "yöntem" olmadığı dikkate alındığında⁵, geriye siyasî bir ideoloji olduğu ihtimali kalmaktadır. Siyasî ideolojiler genellikle bir grubun ve sınıfın "çıkarlarını" muhafaza etmeye yönelik olarak geliştiğine göre, bir siyasî ideoloji olarak tarihselcilik, hangi "etkin grubun" çıkarlarına hizmet etmektedir? Bunlar ve benzeri soruları cevaplayabilmek için bizim tarihselciliğin mahiyeti ve aldığı formları biraz daha yakından incelememiz, kendilerine tarihselci diyen "müslüman" okur yazarların bu husustaki mevkıflarını aydınlatmamız gerekmektedir.

5 Bu hususta bk. Charles E. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and Neo-Kantians*, Ithaca: Cornell University Press, 1995; Thomas Albert Howard, *Religion and the Rise of Historicism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; hristiyan teolojisi açısından tarihselciliğin ortaya çıkardığı sorunlar için bk. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und Seine Überwindung* (ilk neşri 1924), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, s. 67-132; yahudi düşüncesinin tarihselcilik karşısında geliştirdiği savunma stratejileri için bk. David N. Myers, *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

4. Tegayyür ve Siyasallaşma veya Tagayyürün Ontik Zemini Olarak Siyasallaşma / Sömürgeleşme

Günümüzde tarihselcilerin dile getirdiği temel tezleri ilginç bir şekilde Wilfrid Scawen Blunt yaklaşık 150 yıl önce şu şekilde ifade etmişti:

“A true liberal party has thus been formed, which includes in its ranks not merely political intriguers of the type familiar to Europe in Midhat Pasha, but men of sincere piety, who would introduce moral as well as political reforms into the practice of Mohammedans. These have it in their programme to make the practice of religion more austere while widening its basis, to free the intelligence of believers from scholastic trammels, and at the same time to enforce more strictly the higher moral law of the Koran, which has been so long and so strangely violated. In this they stand in close resemblance to the “ Reformers “ of Christianity ; and some of the circumstances which have given them birth are so analogous to those which Europe encountered in the fifteenth century that it is impossible not to draw in one’s own mind a parallel, leading to the conviction that İslâm, too, will work out for itself a Reformation.”⁶

Bu ibarelerden önce Blunt’ın işaret ettiği husus ise yine önem arz etmektedir: Blunt’un bu satırları yazdığı tarihten yaklaşık elli yıl kadar önce Urquhardt Türkiye hakkında yazdığı eserinde memleketin ahlâkî, sosyal ve hukukî durumunu dile getirmek için Hanefî mezhebini anlatmakta ve toplumu taşıyan normatif zeminin fıkıh ve özellikle de Hanefî mezhebi olduğunu dile getirmekte idi. Blunt’un işaret ettiği husus, liberallerin işte bu esas ile mücadele ederek, bir reform yapmaları ve bunun da İngiliz çıkarlarına muvâfık olduğu idi. Blunt bu hususta yalnız değildir; bir dinî reform, hatta bu reformun neleri içereceği, sömürge yönetiminin kendi müellifleri tarafından çok sayıda eserde dile getirilmekteydi. Bu tezler

6 Wilfrid Scawen Blunt, *Future of Islam*, London: Kegan Paul, Trench, 1882, s. 136; Blunt bu hususta sadece bir misaldir. Benzer tavırların sömürge yönetimleri adına çalışan çok sayıda İngiliz, Fransız, Hollandalı, hatta Alman oryantalist / ilim adamı / araştırmacı tarafından sergilendiği bilinmektedir. Bu “ilim adamları”nın eserlerinde, meselâ Hz. Ömer’in, daha sonra modernist ve tarihselci olduğunu söyleyen zevatın yaygın olarak kullandığı birkaç tane uygulamanın (meselâ Yunus Bey’in tebliğinde zikredilenler), dinin değiştirilebileceği / reforme edilebileceğinin gerekçeleri olarak zikredilmesi oldukça ilginçtir. Dinin sadece Kur’an’dan ibaret olduğu ve tarih boyunca müslümanlar tarafından ihmal edildiği tezi de, buradaki iktibasta açıkça görüldüğü gibi bunlar arasındadır.

daha sonra yavaş yavaş “modernist”lerin çalışmalarında ortaya çıktığı gibi bunları müteakiben, önce Fazlurrahman’da, daha sonra da onu takip eden bazı ilâhiyatçılar eliyle Türkiye’de kendilerini tarihselci olarak niteleyen bazı ilâhiyatçıların dilinde ve eserlerinde görünür hale geldi.

Eğer bu durum geleceği tahmin etme yönünde sömürge yönetimleri ve aydınlarının “ilmî” bir başarısı olarak kabul edilmeyecekse, o zaman, daha farklı bir seviyede siyasal bir başarı olarak kabul edilmesi ve bu çerçevede anlaşılması gerekmektedir. Tarihselciliğin siyasal bir ideoloji olduğu ve bunun Almanya’da Fransız ve İngiliz istilâsına karşı, onları izâfileştirerek kendilerine bir hayat alanı açma yönünde siyasal bir tavır olarak geliştirilmiş olmakla birlikte, İslâm dünyasında sömürge aydınları / müstemleke münevverleri eliyle sömürgeci ülkelerin tesir alanını genişletmek için, kendi değerlerini izâfileştirme şeklinde gerçekleşmesinin bir açıklamasını yapmak gerekmektedir.

Fıkıh ve Kur’ân-ı Kerîm hakkında geliştirilen söylemi ancak bu çerçeve içinde hakikî mânası ile kavramak mümkün olacaktır. Yoksa mesele dar anlamıyla hukukî düzen içinde bazı âyetlerde dile gelen hükümlerin uygulanması veya uygulanmaması değildir; mesele bir bütün olarak sömürgeci ülkelerin tasarrufu altında olup olmama anlamında siyasaldır. Bu çerçevede tarihselciliği ve modernizmi konuşmak, aslında son bir buçuk asırda neler olup bittiği konusunda bir “aydınlanmaya” yönelmeye vesile olmaktadır; bu yönden yaklaşık iki asırdır olağan üstü şartlarda yaşayan müslümanların, kendi normalitelerini keşfetmeleri (buna biz şimdiye kadar kullandığımız terimleri kullanarak taayyün edenin temyizi ve tayini de diyebiliriz), modernitenin mahiyeti gereği siyasallaştırdığı birçok alanı, bu arada fıkıh ve fıkıh usulü alanını kendi mahiyetlerine uygun bir şekilde, yani birer ilim olarak, keşfetmeleri yoluyla olacağına benzemektedir. Bu cihetten günümüzde yaşanan birçok mesele, müslümanların hatalarından dolayı değil, onları hatalı konumuna / görüntüsüne sürükleyen / düşüren, onlara pek de tanıdık gelmeyen bir “siyasal teoloji” ile irtibatlı olduğu keşfedildiği zaman, kendilerine “teolojik” gibi gözüken veya gösterilen birçok sorunun aslında “siyasî” olduğu ve bu sorunların teolojik olarak değil siyasî olarak, yani İslâm toplumunun istiklâli cihetinden, anlamlı olduğu da kendiliğinden açığa çıkacaktır.

5. Hulâsa

Kısaca şunu söyleyebiliriz: Fıkıh usulü ilmi, şehâdet / tevâtür zemininde Hz. Peygamber'den başlayarak her bir müminin hayatında ve hayatı olarak taayyün edeni temyiz, tayin ve takyid üzerinden, müslümanların bilfiil var oluşunun mâkul yoludur. İslâm tarihi boyunca kendi içerisinde istikrarı muhafaza eden bir gelişme / değişme göstermiştir. Bu sebeple bu ilimle amel etmenin ön şartları tahakkuk ettiğinde, istikrar içinde devam etmenin / bilfiil var olmanın müslümanca yöntemi de taayyün edecektir. Bu taayyünün temyiz edilerek tayin, tayin edilenin de takyid suretiyle, geçmişteki müktesebatı nefyetmeden, daha üst bir aşamaya taşınması şeklinde gerçekleşecektir.

Bu hususta müslümanlar geçmişte olduğu gibi gelecekte de başka insanların tecrübelerini **bilgi mevzuu** olarak dikkate alacaklardır. Batı'da ortaya çıkan yapısalcılık, analitik felsefe, dil bilimi, edebiyat teorisi, semiyotik, hermenötik gibi tarihselcilik ideolojisi de, şimdiye kadar yapıldığından epeyce farklı bir şekilde olmak kaydıyla, bunun dışında kalmaz.