

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 Çavuşoğlu
Ömer Türker
M. Kâmil Yaşaroğlu



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

TARİHSEL CİLİK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA KUR'AN'IN TARİHSEL YORUMU

Yrd. Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Allah'ın Hz. Muhammed'i, Kur'an'ı tebliğ yanında tebyin ile görevlendirilmesiyle başlayan tefsir ameliyesi, farklı coğrafyalarda muhtelif şekillerde icra edilerek günümüze kadar ulaşan bir yorum faaliyetidir. Müslümanlar, hayatlarını Kur'an'ın hidayeti ile sürdürme bilinci taşıdıkları sürece devam edecek olan bu faaliyet, zaman içerisinde sürekli bir değişme ve gelişme göstermiştir.

Kur'an tefsirine duyulan ihtiyaç ya da Kur'an tefsirini gerekli kılan etkenlerin incelenmesi sonucunda daha açık bir şekilde görüleceği üzere, tefsir faaliyetlerinin ortaya çıkışında ve gelişmesinde Kur'an'ın metinsel ve dilsel özellikleri etkin olmakla beraber muhatap kitlenin ferdi ve toplumsal açıdan değişmesi ve gelişmesi fillî olarak tefsiri geliştiren en önemli etkidir.

Toplumun kendi iç dinamikleri sebebiyle geçirdiği evrim yanında dış dinamiklere bağlı gelişmeler bazan açık bazan da kapalı bir şekilde Kur'an'ı yorumlama yöntemlerinin oluşumuna etki etmektedir. İslâm dünyası ile Batı arasındaki ilişkilerin yoğunlaştığı çağımızda ise genelde İslâm dini kurgulamalarında özelde Kur'an tefsirinde bu sâiklere bağlı olarak farklı yönelişler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Kur'an'ın tarihsel yorumudur. Özü itibarıyla Batı orijinli olan bu düşünce ve yöntem

İslâm dünyasında tarihsellik, tarihselcilik ve tarihsel yorum gibi farklı isimler altında ele alınmakta, birbiri ile çelişebilen muhtelif şekillerde ifade edilmekte ve tartışılmaktadır. Bu karmaşanın ardında söz konusu düşünce ve yöntemin araştırmacılar tarafından farklı şekillerde algılanması ve tanımlanması yatmaktadır. Tarihselcilik düşüncesinin Batı'da da farklı itibarla tanımlanması, konu üzerindeki bulanıklığı daha da arttırmaktadır.

Bu konu etrafında ülkemizde yapılan araştırmalara bakıldığında özellikle tarihsellik, tarihselcilik ve tarihsel yorum gibi terimlerin çoğu zaman sanki aralarında bir fark yokmuş gibi birbiri yerine kullanıldığı veya kavramların dile getirilmesinde yanlış terimlerin seçildiği çok açık bir şekilde görülmektedir.¹ Kanaatimce bu konuyu daha sağlıklı bir şekilde tartışabilmek için öncelikle söz konusu kavramların içeriği ve kullanılışı üzerinde daha hassas olmak gerekmektedir.

Kavramların daha belirgin bir halde ifade edilebilmesi tarihselcilik düşüncesinin kendi kültür havzasında nasıl bir ortamda ve süreçte geliştiğinin bilinmesiyle mümkündür. Bu sebeple biz tebliğimizde öncelikle tarihselcilik düşüncesinin Batı'da ortaya çıkışını özetlemeye çalışacak, ardından Kur'an'ın anlaşılmasında tarihsel yorumdan nasıl istifade edilebileceği üzerinde duracağız. Ancak buna geçmeden önce ülkemiz özelinde Kur'an'ı anlama ve yorumlama bağlamında tarihsel yoruma dair yaklaşımları kısaca değerlendirmek istiyoruz.

Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Etrafında Tarihsel Yorum Tartışmaları

Kur'an'ın tarihsel yorumu, köken itibarıyla farklı düşüncelere ait kavramların kullanıldığı birden fazla bilimsel disiplini ilgilendirmektedir. Bir yandan Batı'da ortaya çıkan tarihselcilik düşüncesinin bir ürünü olması hasebiyle Batı felsefesi ile ilişkili iken diğer yandan bu yorumun uygulanacağı metin Kur'an olduğu için Kur'an, Kur'an ilimleri ve tefsiri ile ilişkilidir. Ayrıca tarihsel yorum çoğunlukla Kur'an'dan hüküm istinbatında da kullanılabilecek bir yöntem olarak görülmesi sebebiyle fıkıh ve fıkıh usulüyle de ilgilidir.

¹ Bu çalıştayda yer alan tebliğlerin başlıkları ile içeriklerine bakıldığında da söz konusu problem açıkça görülmektedir.

Günümüze kadar bu konu genellikle modernitenin dayattığı yaşantı biçimi ile İslâmî bazı hükümler arasında ortaya çıkan çatışmanın çözülmesinde başvurulmuş bir yöntem olarak görülmüştür. Bu sebeple Kur'an'ın tarihsel yorumu tartışmaları oldukça dar alana sıkıştırılmıştır. Oysa biz konunun daha geniş bir perspektifle, Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlamada tarihsel yorumdan nasıl istifade edilebileceği şeklinde tartışılmasının daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

Meseleyi sadece tefsir ilmi sınırlarında ele almak düşüncede mümkün olsa da pratikte zordur. Zira İslâmî ilimlerin birbirleriyle olan ilişkileri sonucunda herhangi bir konunun ele alınışında disiplinler arasında tam bir ayrışma yapılamamakta, tefsir ile kelâm veya tefsir ile fıkıh çoğu zaman iç içe geçmektedir. Bir yandan itikadî ve amelî meselelerin çözümünde başvurulmuş temel kaynak olduğu için Kur'an âyetleri, fıkıh ve kelâm ilimlerindeki çalışmalarda ele alınmakta ve yorumlanmakta iken diğer yandan Kur'an âyetlerini yorumlayan bir müfessir, ele aldığı âyetin ilişkili olduğu konuya bağlı olarak fikhî veya kelâmî bir görüş bildirmek durumunda kalmaktadır.

Kaçınılmaz gibi gözüken bu durum İslâmî ilimlerde birtakım sorunlara yol açmaktadır. Söz gelimi konumuz ile ilişkili olarak tarihsel yorumun İslâm dünyasında ve özellikle ülkemizde kahir ekseriyetle ahkâmın değişmesi bağlamında ele alınıp tartışılması, tarihsel yorumun tefsir ilminde Kur'an'ı kuşatacak bir yorum yöntemi olarak değil ahkâmın değişmesi sorununa hapsedilerek incelenmesine yol açmıştır. Nitekim yapılan çalışmaların çoğunda konu, modernitenin dayattığı evrensel değerler ile çatışık gibi gözüken sınırlı bazı İslâmî hükümlerin dayanağı olan âyetlerin anlaşılması etrafında dönmektedir.

Tarihsel yorumun tefsir ilmi özelinde tartışılmasının önünde önemli bir engel olarak gördüğümüz bu hususa işaret ettikten sonra tarihsel yorumun İslâm dünyasında nasıl algılandığı ve tartışıldığına kısaca değinmek istiyoruz. Tarihsel yorum en genel ifadeyle tarihselliğin ne anlama geldiği, yorumlanan metnin tarihsel olup olmadığı ve yorumcunun kendi tarihselliği ile bağımlılığı şeklinde üç temel hususu içermektedir. Şüphesiz İslâm düşünce tarihinde ve tefsir literatüründe Kur'an ve tefsiri bağlamında bu hususlar farklı ifadelerle ve muhtelif tonlarda şöyle veya böyle dile getirilmiş olup tamamıyla yeni değildirler. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; mevcut İslâmî ilimler birikimi içinde bu tarz

yaklaşımlar olmasına rağmen tarihsel yorumun yaşadığımız çağda İslâm dünyasında tartışılması bu birikimlerin tahriki ile değil bilakis Batı düşüncesi ile olan temas sonucunda ortaya çıkmıştır.

Kültürlerin ve toplumların birbirine karıştığı, teknolojinin ve bilimsel gelişmelerin hızla yayıldığı çağımızda, beşerî-toplumsal alandaki problemler hızla artmış ve değişerek çoğalmıştır. Değişen karşısında sabit olan Kur'an'ın bu sorunlara ve ihtiyaçlara ne kadar cevap verebileceği önemli bir sorun olmuştur. İşte böyle bir zamanda Kur'an'ın tarihsel yorumu çare olarak görülmüş ve İslâm dünyasında tartışılmaya başlanmıştır. Ülkemize özellikle Fazlurrahman'ın yazılarının tercüme edilmesiyle gündeme gelen bu düşünce etrafında klasik ve modernist tanımlaması yapılan iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bir yandan tarihsel yorumun gerekliliği savunulurken diğer yandan bu yöntemin Kur'an'a uygulanamayacağı iddia edilerek karşı çıkmıştır.²

Tarihsellik kavramı, zihinlerde sadece geçmişte kalma anlamını çağrıştırdığı için tarihsel kelimesi ve türevlerinin Kur'an ile bir arada telaffuz edilmesi, ilk duyulduğundan beri tepkiyle karşılanmış, Kur'an'ın bu şekilde tavsif edilmesi yadırganmıştır. Bu iki kavramın Batı'dan alınmış olması söz konusu karşıt tavrın doğması ve gelişmesinde kendine dayatılan önemli bir gerekçe olmuştur. Tarihsel yoruma karşı ortaya konulan bu ilk tepkiler daha sonraki tartışmaların da omurgasını oluşturmuş, mesele sürekli tarihsel ve (sanki onun zıddıymış gibi) evrensel karşıtlığında ele alınmış ve tartışılmıştır.

Bu çerçevede yapılan tartışmalarda, "Kur'an evrenseldir, bu yorum metodu Batı'dan alınmıştır, Batılılar'ın muharref kutsal kitaplarını anlamak için ihdas ettikleri bir yöntem Kur'an'a uygulanamaz, bu yöntem İslâm dünyasında modernizmin dayatmaları sonucu ortaya çıkmıştır, bu yöntem aracılığıyla Kur'an'ı anlama faaliyetine pozitivist düşünce hâkim olacaktır" gibi öncüllere dayalı söylemler dile getirilmiştir.³ Batı'da tarihsel yorumun icrasında güdülen konjonktürel bazı amaçlar olduğu ileri sürülerek tarihsel yorumu "vahyin, mevcut siyasî angajmanlarla ve

2 Bu konudaki tartışmalar için bk. *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000; *Haksöz Dergisi*, sy. 75 (1997).

3 bk. "Kur'ân ve Tarihsellik Soruşturması", *Haksöz* (Haziran 1997); Yakup Çiçek, "İslâm'ı Anlamayı Engelleyici İki Tuzak: Meâlcilik ve Tarihselcilik", *İcmal* (1998), s. 48.

modern yaşamın ürettiği kökten değişik alanlarla uyuma sokulması”⁴ olarak görülmüştür.

Tartışmada karşıt tarafın öne sürdüğü argümanlardan bir diğeri de Batı’nın kutsal kitap algısı ile Kur’an’ın aynı olmadığıdır. Bu iddiayı dile getirenler Kitâb-ı Mukaddes’i anlama ve yorumlamada uygulanan bir yöntemin Kur’an’a uygulanmasının temelde tutarsız bir tavır olduğundan hareket etmektedirler. Buna göre Batı’da ortaya çıkan teolojik hermenötik ile tarihsel hermenötik arasında bir fark yoktur. Halbuki detaylarına daha sonra değineceğimiz üzere Batı düşüncesinde Dilthey’le birlikte hermenötikte, yorumun nesnesi ve amacı açısından bir değişme yaşanmış, beşerî bilim temelli bir yorum yöntemi olmaya başlamıştır.

Tarihsel yorum karşıtı söylemlerin bir kısmı da bizâtihi yöntemi değil onun İslâm dünyasındaki bir uygulamasını hedefe alarak konuyu umumileştirme şeklinde ortaya çıkmıştır.⁵ Bu açıdan bakıldığında ülkemizde tarihsel yorumun çoğunlukla Fazlurrahman’ın teorik yaklaşımı ve pratik tekliflerinden ibaret bir yöntem olarak algılanmasının ve sürekli olarak bu örneklerin ele alınmasının tarihsel yorum tartışmalarının daha sağlıklı bir şekilde yapılması önündeki en önemli engel olduğunu söyleyebiliriz.

Netice olarak ülkemizde Kur’an’ın tarihsel yorumu burada ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız bu tarz bir argümantasyon ile ele alınıp tartışılmıştır. Karşıt tavrın doğuşunda ve gelişmesinde tarihsel yorumun Batı’dan alınmış olması özellikle öne çıkarılmıştır. Halbuki İslâm dünyasında bu türden refleksler daha önce de ortaya konmuş, meselâ mantık ilminin İslâm düşünce dünyasında kullanımı çerçevesinde de benzeri karşı koymalar ve tartışmalar yaşanmıştır. Düşünceler arasındaki etki-ileşim kaçınılmaz bir şeydir. İslâm dünyası Batı düşüncesi ile muhtelif dönemlerde karşılaşmış, bu karşılaşma sonucu aldığı bilgileri kendi potasında eritebilmiştir. Kanaatimce yapılması gereken şey, tarihselcilik düşüncesinin Batı’da ortaya çıkışını ve gelişimini doğru bir şekilde kavrayarak, söz konusu düşüncenin ve yorum yönteminin Kur’an tefsirine sağlayacağı katkılara odaklanmak bu düşünce ve yorum yöntemini kendi kültür havzamızda değerlendirmek olmalıdır.

4 Yasin Aktay, “Anlama-Vahy ve Tarih”, *Tezkire* (Güz 1993), s. 45.

5 bk. “Kur’ân ve Tarihsellik Soruşturması”, *Haksöz* (Haziran 1997).

Batı Düşüncesinde Tarihselcilik ve Tarihsel Yorum

Tarihselcilik ve tarihsel yorumun ortaya çıkışındaki en belirgin unsur Batı düşüncesinde bilimlerin tasnifinde theoria-historia karşıtlığıdır. “Theoria” ile tümel ve genel geçerini peşinde olan felsefe etkinliği, “historia” ile de bunun dışında kalan düzensiz, rastgele olayların bilgisi kastedilmiştir. İlk zamanlar theoria ile sadece akıl ile kavranabilen bilgi kastedilirken daha sonra bununla birlikte tecrübe ve deney bilgisi de kastedilmiş, sadece beşerî bilimlerin sahasına ait olan historia dışarıda bırakılmıştır.⁶

Bu karşıtlığın özünü beşerî-toplumsal olayların alanı olan tarih alanında değişmez yasaların var olup olmadığı sorusu oluşturmaktadır. Bu da Batı düşüncesinde oldukça erken dönemde ortaya atılan “Kâinat ve buradaki her nesne devamlı bir değişime içindedir, her şey hareket halindedir, sabit olan hiç bir şey yoktur”⁷ anlayışına kadar uzanmaktadır.

Antik Yunan felsefesi ile başladığı için, Antikçağ olarak da anılan İlkçağ’da ilk varlık sorunu tartışılırken tarihselcilik düşüncesi açısından oldukça önemli bir gelişme olmuş, bu dönem filozoflarından Herakleitos (m.ö. 544-484) “Kâinata her şey, bir nehir gibi akıyor” diyerek ilk defa değişimden bahsetmiştir. Herakleitos, “Bir nehirde iki defa yıkanılmaz” sözü ile dünkü nehrin, bugünkü nehir olmadığını, bugünkü nehrin ancak görünüşte dünkü nehir gibi olabileceğini kastederek “görünümler dünyası” ve “gerçeklik dünyası” şeklinde ikili bir âlem anlayışından bahsetmiştir. Ona göre görünüşler âlemini biz duyularımızla algılamaktayız; bu sebeple de sanki sürekliymiş gibi zannetmekteyiz. Buna mukabil, sürekli bir oluş ve akış âlemi olan gerçeklik âlemini ise akıl ile kavramaktayız.⁸

Bu anlayış daha sonra duyularla elde edilen bilginin güvenilirliği probleminde sebep olmuş, Parmenides (m.ö. 540-470) ve takipçileri akılla kavradığımız gerçekler âleminin Herakleitos’un söylediğinin aksine değişmediğini, her zaman aynı kaldığını, görünüşler âlemindeki değişimin ise yanıltıcı bir çokluk olduğunu iddia etmişlerdir.⁹

6 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998, s. 216.

7 Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987, s. 68.

8 Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987, s. 20-21.

9 Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 20.

Parmenides'in talebesi Zenon (m.ö. 490-430) hocasının düşüncelerini savunarak duyularımızın bizi aldattığını iddia etmiş ve bunu çeşitli mantık kuramlarıyla açıklamaya kalkışmıştır.¹⁰ Bu arada, atomcu görüşe sahip filozoflar ise bu iki görüşü uzlaştırarak hem değişimi hem de değişmezliği kabul etmek gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre, kâinattaki her şey değişmekte iken bunların kendisinden meydana geldiği maddeler ise değişmemektedir. Kısaca Herakleitos'un değişimi yücelttiğini, Eleahılar'ın reddettiğini, atomcuların ise her iki görüşün arasını bularak değişmeyen özlerden değişik nesnelerin oluştuğu fikrini savunduklarını söyleyebiliriz.¹¹

Varlık ve oluş üzerindeki bu tartışmalar neticede bir epistemoloji sorununa dönüşmüştür.

10 “Zenon, çokluğa karşı olan kanıtlarından birinde, bir ölçek buğdayı örnek vermiştir. Bir ölçek buğday, birçok buğday tanesinden meydana gelmiştir. Bunlardan her birinin, ayrı ayrı açıkça algılanması gerekir. Bu bir ölçek-buğday yere devrilirse bir gürültü duyulur. Buna karşılık, yalnız bir tanesi yere düşerse, hiçbir ses çıkmaz.

Çokluğa karşı olan diğer bir kanıt olarak da, varlığın sonsuz bir şekilde bölündüğünü tasarlayalım diyor. Bu bölünme sonucunda, ne ağırlığı, ne kalınlığı olan, yani varlıktan yoksun olan bir sonsuz küçüklüğe varılır. Böyle bir unsur, artık gerçek bir şey değildir. Çünkü bu unsurun varlığa eklenmesi ya da varlıktan çıkarılması, varlığı ne büyültür ve ne de küçültür.

Harekete karşı oluşuna ait deliline gelince, bu delili Zenon, verdiği iki örnek ile açıklar. Bunlardan biri hareket halindeki ok misali ile açıklamaya çalıştığı delilidir. Ona göre, hareket halindeki ok, aslında durgunluk içindedir. Çünkü havaya atılmış olan bir ok her an hareket alanının belli bir noktasındadır. Mekânın belli bir noktasında bulunan bir cisim ise sükûn halindedir. Şu halde, hareketinin her anında sükûn halinde bulunan bu ok bütün hareketi boyunca da sükûn halinde bulunuyor demektir.

İkincisi ise bir kaplumbağa ile çok hızlı koşan bir atletin arasında cereyan eden koşuda atletin kaplumbağaya hiçbir zaman yetişemeyeceğidir. Yalnız bir şartla ki kaplumbağa atlete göre biraz avans alarak önde bulunmalıdır. Buna göre kaplumbağa A noktasından yarışa başlayınca atlet B noktasından başlamış olacaktır. Atlet A noktasına gelince kaplumbağa C noktasında olacaktır. Atlet C noktasına ulaşınca kaplumbağa D noktasında bulunacaktır. Bu durum böyle sonsuza kadar devam edip gidecektir ve bu şartlarda hiçbir zaman atlet kaplumbağaya yetişemeyecektir”; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 20; William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi* (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, s. 17.

11 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993, s. 14.

Bir taraftan bilginin kaynağı olarak görülen duyularımızla elde ettiğimiz değişim savunulurken diğer yandan mantık çıkarımlarıyla bu değişimin olmadığı kanıtlanmaya çalışılarak duyulara karşı bir güvensizlik ortamı yaratılmıştır. Bu tartışma aynı zamanda nesnel bir bilginin imkânını tartışılır hale getirmiştir.¹²

Bunun ardından sofistler, kendilerinden önceki bu düşüncelerin doğaya dair nesnel bir bilgi sunmamalarını gerekçe göstererek doğa felsefesine karşı çıkmış, Herakleitos'un öğretisine dayanarak her şeyin değişkenliğini savunmuş, rölativist bir tavır içinde¹³ bireyseldiliği vurgulayarak sonunda tam şüpheci olmuşlardır. Protagoras (m.ö. 481-411) bu değişim düşüncesini epistemolojiye uygulamış, bilginin ve gerçekliğin her ikisinin de bireyin yargılarına bağımlı olduğu sonucuna varmıştır.¹⁴ Ona göre bilgilerimizi bize duyularımız sağlamaktadır. Bu sebeple duyularımızın oluşturduğu bu bilgiler, evreni bir kimseye bir biçimde, bir başkasına bir başka biçimde gösterebildikleri için evren, herkese kendi duyularının gösterdiği bir biçim alabilmektedir. O halde herhangi bir şey hakkında birbirinin tam karşısı iki görüş öne sürme imkânı her zaman söz konusudur. Bu karşıt görüşlerin hangisinin doğru olduğunu ispatlamak da imkânsızdır. Kesin ve mutlak bilgiye dair kuşkucu tavırları, duyular ile elde edilen bilginin kişilere bağımlı olduğunu ve bu anlamda kişi sayısınca algı olabileceğini belirtmeleri sonucunda düşünce ortamına görecelik hâkim olmuştur.¹⁵

Özellikle Protagoras'ın, duyuların kişilere bağımlı olarak farklı yargılara ulaştırabileceğini ifade ederken, kişilerin kendilerini oluşturan yapılarının öznelliğinden bahsetmesi¹⁶, tarihselcilik düşüncesi bağlamında tarihsel yorumun önemli bir sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihin herhangi bir kesitini incelerken kişinin kendi tarihselliğinden kurtulup söz konusu tarihi kendi ortamında nesnel olarak kavrayıp kavrayamayacağı şeklinde ele alınan bu problem ile Protagoras'ın bu yaklaşımı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

12 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe I* (trc. Oğuz Özügül), İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1994, s. 160.

13 Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 70-71.

14 Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 34.

15 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 39-41.

16 Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 31.

Sofistlerin yarattığı kaosun kavram kargaşasından kaynaklandığını gören Sokrat (Sokrates; m.ö. 469-399) bilimsel çalışmanın amacını duyularla edinilen tek tek algılar değil, kavramlar olarak belirlemiş ve kavramın belirlenmesi, sınırının çizilip gösterilmesi olan tanıma varmayı amaçladığı bir yöntem geliştirmiştir.¹⁷ Daha sonraları tümevarım olarak anılacak olan bu yöntem sebebiyle tekilin tümele bağlı olduğu anlayışı yerleşmiş, bilimsel bir yöntem olarak addedilmiştir.¹⁸

Platon da (m.ö. 427-347) hocası Sokrat gibi sofistlerin yaydığı kaos ortamını bertaraf etmek için bilgi sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Sofistlerin faydacı-hazcı ve göreci dünya görüşlerine karşı çıkmış bu bağlamda sofistlerin görüşlerini temellendirdikleri değişme problemini ve genel geçer bir bilginin olamayacağı iddialarını ele alarak “idea” görüşünü ortaya atmıştır. Bilgi nedir? sorusu Platon (Eflâtun) düşüncesinin en önemli sorunudur. O, bu soruyu cevaplarken hem “Bir nehirde iki defa yıkanılmaz” diyen Herakleitos’un zamana bağlı değişim görüşü sonucu ortaya çıkan şüpheciliğe hem de “İnsan her şeyin ölçüsüdür” diyen Protagoras’ın kişiye bağlı sübjektivizmine karşı tavrı almış ve objektif bilginin mümkün olduğunu savunmuştur.¹⁹

Platon bu yaklaşımını “ideler âlemi” ve “görünüşler âlemi” olarak ikili âlem üzerine oturtmuştur. Görünüşler âlemi ile devamlı olarak meydana gelen ve yok olan, objelerin sürekli olarak değiştiği âlemi kastederken, ideler âlemi ve gerçek varlığa sahip olan özlerin bulunduğu âlemi kastetmiştir.²⁰ Ona göre ideler düşünce ile akıl bilgisi ile (episteme) anlaşılabilirken fenomenler ise duyu bilgisi ile (doksa) kavranabilir. Platon bu yaklaşımı ile bilginin iki farklı alanı ve iki farklı algılanışı olduğunu belirtmektedir. Platon’un “episteme” adını verdiği ideler âlemi, akıl yoluyla kavranabilen genel geçer bilgilerin âlemi olup bu alana dair bilgi mutlak, zorunlu bir bilgidir. Görünüşler âlemi ise mükemmellikten yoksun olan nesnelerin oluşturduğu bir âlemdir.²¹

17 W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (trc. Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan Basın Yayın, 1988, s. 96.

18 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 1998, s. 68-69.

19 Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 51.

20 Hüsamettin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1998, s. 159.

21 Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (trc. Vural Okur), İstanbul: İm Kitapları, 1999, s. 164.

Platon'un özellikle duyular âlemi ile ideler âlemini ayırması ve buradan hareketle değişmeyen bir bilginin varlığını kanıtlaması, çalışmamız açısından önem taşımaktadır. Zira bu yaklaşım theoria-historia karşıtlığı bağlamında tesbit edilmesi gereken bir noktadır. Platon ideler âleminin gerçekliğini ve değişmezliğini vurgularken sürekli olarak matematik örnekler vermekte ve bunların akılla bilinebilir olduğunu söyleyerek duylara dayalı bilgiyi dışarıda bırakmaktadır.

Sistematik düşünmeye doğru atılan bu adımların ardından gelen Aristo (Aristoteles), doğuştan gelen bilgi anlayışına “duyu” ve “deneyi” katmış, duyu organlarının dış âleme dair gözlemleri ve tecrübeler olmadan kavramsal bilgiye ulaşamayacağını ileri sürmüştür.²² Sistemci bir filozof olan Aristo, teorik ve pratik bilimler şeklinde bir ayırımla bilginin alanlarını sistemli olarak ayırmıştır. Bu ayırım tarihselcilik düşüncesi açısından son derece önemlidir. Zira Aristo'dan sonra uzun müddet beşerî bilimler, bilimler tasnifinde dışlanmış ki; tarihselcilik düşüncesi, buna karşı bir tepkinin ürünüdür.²³ Aristo'da gördüğümüz bu karşıtlığın bütün Grek düşüncesinde görüldüğü söylenmiştir. Çünkü bu dönemde hakiki bilgi (episteme) ve historik bilgi (doxa) ayırımı ağırlıklı olarak kabul görmüştür. Grekler doğaya, düzenli bir oluşum, bir kozmos olarak bakarken, beşerî-toplumsal hayatı ise bu doğal hayatın rastlantısal bir uzantısı olarak görmüşlerdir.²⁴

Ortaçağ'a gelindiğinde Patristik felsefe etkisindeki tarih anlayışı dinî motifler taşımaya başlasa da felsefe-tarih karşıtlığı sorun olmaya devam etmiştir. Augustinus'un oluşturduğu Tanrı özneli tarih anlayışı ile doğayı ve doğadaki olayları yaratanın Tanrı olduğu dolayısıyla doğa alanındaki yasalar ile tarih alanındakiler arasında fark olmadığı söylenerek bu karşıtlık aşılmaya çalışılmıştır.²⁵

Ortaçağ İslâm düşüncesinde İbn Haldûn'un (1332-1406) tarihe dair görüşleri dönemini aşan özellikler taşımaktadır. İbn Haldûn'un geliştirdiği türden bir tarih eleştirisi ve tarih felsefesine Batı düşüncesinde ancak XVIII. yüzyılda Vico'da rastlanabilmektedir.²⁶

22 Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 71.

23 Ayhan Bıçak, *Tarih Bilimi*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1999, s. 69.

24 Iring Fetscher, “Tarih Felsefesi” (trc. Doğan Özlem, *Günümüz Felsefe Disiplinleri* içinde), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1997, s. 442.

25 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 28.

26 Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, s. 33-35; Ümit Hassan *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 26-30.

İbn Haldûn, tarihi, beşerî-toplumsal olaylar olarak tanımlamış²⁷, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İbn Haldûn ikinci kısım tarihi açıklarken “olayların nasıllığı” üzerinde durmuştur.²⁸

Zira ona göre:

Nasıl madde âleminin bir tabiatı (doğası) varsa ve bu tabiatla ilgili tabiat kanunları bulunuyorsa, onun gibi umranın da kendine mahsusu kanunları vardır. İbn Haldûn’un bu konudaki görüşleri, toplumsal olgu ve olaylar arasındaki nedensellik ilişkisine bağlı kuralların, tıpkı doğal düzenlilikler ve yasalılıklar gibi zorunlu olduğunu kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır.²⁹

Tarihselcilik düşüncesinin en önemli unsurlarından birisi olan tarihte yasalılık görüşünü bu kadar erken dönemde dile getirmesi, İbn Haldûn’u çağdaşlarından ayırmaktadır.

İbn Haldûn’u farklı kılan düşüncelerinden bir diğeri de tarihteki değişmelere dikkat çekmesidir. İdeal bir tarih yazımı için tarihçinin dikkat etmesi gereken hususları açıklarken İbn Haldûn’un “... Tarihçi, çağların değişmesi ve günlerin geçmesiyle, millet ve kavimlerin hallerinin değişeceği hususunu gözden kaçırmamalı, olayları aktarırken bunlar arasındaki nedensel ilişkileri kurmalıdır”³⁰ ifadesiyle değişime dolayısıyla olayların tarihselliğine değindiğini görmekteyiz. Tarihselliğin farkında olan İbn Haldûn, tarih yazıcılığının yazardan ve tarih anlayışından kaynaklanan zafiyetlerine değinirken, “Bu zaafılardan kurtulmak için tarih yazarının, geçmişi yazarken kendi döneminin bakışı ile o günü değerlendirmemesi gerekir. Zira zamanın değişmesiyle kavimlerde de değişmeler olmaktadır”³¹ demektedir.

İbn Haldûn, bu tesbitinden sonra bunun nasıl yapılacağı sorusunu da cevaplamış, bunu sağlayacak bir ilimden, “umran”dan bahsetmiştir.³² Bir

27 İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, I, 253.

28 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 200.

29 A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul: Enderun Kitapevi, 1981, s. 159-160; Ahmet Öncü, *Sosyoloji ya da Tarih ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Öteki Yayınevi, 1993, s. 48.

30 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 240-245.

31 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 241.

32 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 266.

yönüyle bugün “sosyoloji” terimiyle karşılanabilecek olan bu ilim, tekil tarihsel olaylardan hareketle, toplumların yapılarını, yaşam biçimlerinde etkin olan davranışları tesbit edecektir.³³

Tarihselcilik düşüncesinde “tin” kavramı ile ifade edilen ve her toplumun davranışlarında etken olan her türlü tarihsel şartları içeren bu yaklaşımını, İbn Haldûn “asabiyet” kavramı ile daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Yeniçağ felsefesinde kullanılan “geist, esprit ve tin” kavramları ile benzer olan bu kavram ile İbn Haldûn, “bir toplumu, toplum kılan esas öge olarak tanımlamıştır, asabiyet, toplumsal bilinç, dayanışma ve birliktelik duygusudur.”³⁴

Görüldüğü gibi İbn Haldûn, tarihe beşerî-toplumsal olayların alanı olarak bakıp bu olaylar arasında bir yasalılık olduğunu öngörmesi, zamanın değişmesiyle toplumların değişeceğini ileri sürmesi, buna bağlı olarak tarihçinin kendi ön yargılarından kurtulması gerektiğini söylemesi ve daha da önemlisi “asabiyet” kavramı ile tinsellik benzeri bir yaklaşım ortaya koymasıyla tarihselciliğe oldukça yakın bir düşünce sistemi üretmiştir. O bu anlayışıyla devrini aşan, Batı düşüncesinde ancak yıllar sonra ortaya konacak bir çalışmayı gerçekleştirmiştir. Bu sebeple de ona tarihselcilik düşüncesinin ilk düşünürü olarak bakılmıştır. Bu kadar ileri görüşlü olan bir düşünürün bu düşüncelerinin İslâm dünyasında neden geliştirilmediği veya takipçilerinin olup olmadığı soruları bizce araştırılması gereken önemli bir konudur.

Genel olarak düşüncenin merkezine, dine karşı aklın konulduğu ve buna bağlı olarak bir yandan dinde reformasyon çabalarının diğer yandan doğa bilimlerinin önem kazanmaya başladığı görülen Rönesans döneminde Francis Bacon (1561-1626) yeni bir bilim anlayışını formüle etmiş,³⁵ özellikle tabiat ile ilgilenmiş, deneye son derece fazla önem vererek yeni bir bilim anlayışı oluşturmuştur.³⁶

Modern bilimin öncülerinden olan Bacon anlamanın ve düşünmenin doğru yolu olarak tümevarıma dikkatleri çekmiştir. Bacon tümevarı-

33 Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 77-79.

34 *Mukaddime*'deki kullanımları için bk. Uludağ, *İbn Haldun*, s. 72.

35 David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş* (trc. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 24.

36 Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 124.

mı sistemleştirirken yeni bir bilim tasnifi de yaparak, “bilimleri insanın algılama melekelerine göre ayırmıştır. Buna göre, şiirin kaynağı olarak muhayyileyi, tarihin kaynağı olarak hâfızayı ve felsefenin kaynağı olarak da aklı görmüştür.³⁷ Bacon’un, tümevarımı sistemleştirirken deney bilgisine önem vermesi ile Antikçağ’da sadece akıl bilgisi olarak anlaşılan theoria kavramının içine deney bilgisi de dahil olmuş historia olarak görülen tarih yine dışarıda kalmıştır. Bacon’un kullandığı anlamıyla teoriaya dayalı doğa bilimi Batı düşüncesindeki etkinliğini arttırmıştır. Bu bilim anlayışı o denli etkili olmuştur ki; kendisinden sonra tüm Yeniçağ’ın bilim anlayışı bu doğrultuda şekillenmiştir.

Rönesans’ın ardından ortaya çıkan XVIII. yüzyıl Aydınlanma³⁸ düşüncesinde, insana ve insanın toplumsal-kültürel hayatına ve kurumlarına da akılcı bir tavırla yaklaşmıştır. Bunun etkisi sonucunda yer-yüzü ile gökyüzü arasında bir mahiyet ayrılığı olmadığı, aynı tabiat kanununun geçerli olduğu düşüncesi yerleşmiştir.³⁹ Böylece bir yandan değişmez ilkelerin tesbit edilmesi diğer yandan bu buluşların farklı milletlere mensup kimseler tarafından yapılması, insan aklının birliği ve her yerde aynı olduğu fikrini doğurmuştur. Bu alanlarda değişmez yasaların var olması ve insan aklının değişmezliği ile Stoalılar’ın ortaya attığı tabii hukuk⁴⁰ görüşü arasında benzerlik kurulması neticesinde beşerî olayların da bu tarz prensiplerle ele alınıp değerlendirilmesi düşünülmüştür.⁴¹

Bu ve benzeri sebeplerden dolayı bu dönemde tarihî bilgiye karşı duyulan kuşkular azalmış ve tarihî bilginin öneminden bahsedilmeye baş-

37 Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri* (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 5; R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler* (trc. Erol Özvar), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 148.

38 Ahmet Arslan, “Aydınlanma”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (1992), s. 24.

39 Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 79-105.

40 Stoalılar, insan tabiatının değişmezliğine inanıyor, insan tabiatındaki bu değişmezliğin ve sürekliliğin her şeyden önce, insan aklında kendini gösterdiğini kabul ediyorlardı. Böylece, onlara göre akıl, her yerde ve her vakit aynı olan bir kuvvetti.

41 Kâmuran Birand, “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/1-4 (1958), s. 88-89.

lanmıştır. Modern çağların ilk tarih filozofu, ilk tarih epistemologu ve ilk tin bilimi kuramcısı olarak görülen⁴² Vico, Bacon'un bilimsel yöntemi sistemleştirmesi gibi tarihsel yöntemin ilkelerini belirlemeye çalışmış, Descartesçi kuşkuculuğun karşısında, tarihsel bilginin kuşku edilemez oluşunu ortaya koymuştur.⁴³ Beşerî bilimlerin akla ve deneye dayalı bilimler tasnifi dışında bırakıldığı bir ortamda Vico'nun tarih felsefesi yaklaşımı taşıyan, beşerî bilim çalışması olarak dikkat çeken *Scienza Nuova* (yeni bilim) diye adlandırdığı çalışma beşerî bilimlere yapılan katkıların en önemlisidir.

Dilthey'in hazırlayıcısı olan⁴⁴ Vico, beşerî alandaki olayları doğadakilere daha iyi anlayacağımızı savunmuştur. Ona göre insanın ulaşabileceği en yüksek derecedeki kesin bilgi, matematiksel yapıdaki bilgi değil kendi yaptıklarına dair yorumudur. Böylece Vico, teorik doğruluk ile beşerî-pratik alanın bilgisindeki olasılık arasında Yeniçağ'ın bilgi kuramının yapmış olduğu ayrımı ve buna göre sürdürüle gelmekte olan *theoria-historia* karşıtlığını, beşerî alandaki olaylar söz konusu olduğunda doğru ile olgunun aynı ve tek kaynaktan çıktığını söyleyerek aşmak istemiştir.⁴⁵

Vico, yeni bilim anlayışını tanımlarken, yeni bilimin sivil süreçlerde her zaman tekrar eden tıpsel şemaları bulup ortaya çıkarmayı hedeflediğini⁴⁶ ve insanlık tarihinin çeşitli aşamalardan geçtiğini belirterek bu dönemleri tanımlamış bunun neticesinde her dönemin kendi mahsus özellikleri olduğu sonucuna varmıştır. Buradan hareketle o, beşerî bilimlerin, müesseselerin, hukukun, örf ve âdetlerin, dillerin, siyasî rejimlerin vb. tahlillerinin yapılması gerektiğini belirtmiş, bunların kendi tarihî ve kültürel bağlamları içinde incelenmesini öngörmüştür.⁴⁷ Her ne kadar böyle bir isimlendirme yapmamış olsa da onun bu anlayışı, beşerî toplumsal olayların tarihselliği anlamına gelmektedir. Nitekim Dilthey de

42 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000, s. 64.

43 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 79.

44 Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 7.

45 Özlem, *Kültür Bilimleri*, s. 67.

46 Karl Löwith, "Vico" (trc. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* içinde), İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998, s. 225.

47 Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 8.

Vico'yu değerlendirirken buna dikkat çekmiş ve onun karşılaştırmacı bir yöntemle bütün halklarda ortak olan şeyi, halkların ilkel gelişim basamaklarının her yerde birbirine paralel olarak izlenmelerini sağlayan evrensel yasayı bulmaya yöneldiğine değinmiştir.⁴⁸

Vico, bu prensiplerin nasıl tesbit edileceği üzerinde de durmuş, tarihin, tarihsel düşüncenin küllî ve zorunlu ilkeleri ışığında geçmişten kalan verileri yorumlamak amacıyla her tarihçi tarafından kendisi için yeniden inşa edilmesi gerektiğini söylemiş, bunun için de tarihinin, daima tarihsel belgelere dayanmasını şart koşmuştur. Buna dayalı olarak Vico etimolojinin, mitolojinin ve destanın birer belge olarak nasıl kullanılabileceğini de göstermiş, destan ve miti kıssa diye reddetmek ya da gerçek olarak kabul etmek yerine bunları kendilerini doğuran çağın ruh ve niteliklerini açığa çıkaran belgeler olarak yorumlamak gerektiğini belirtmiştir.⁴⁹

Doğa bilim egemenliğinin olduğu bir dönemde tarihi, yeni bilimin ilkeleri ile bir bilimin konusu olarak görebilmesi, toplumların ortak özelliklerinden bahsetmesi sebebiyle Vico beşerî bilimlerin öncüsü olarak kabul edilmiştir. Ancak Vico'nun kendi yüzyılı üzerinde fiilen hiçbir tesiri olmamış, eserinin 1822'de Almanca'ya çevrilmesi, Fransa'da Michelet'in, *Tarih Felsefesinin Prensipleri* adı altında 1827'de yayımlanan bir eserde, Vico'nun görüşlerini, özetler halinde tanıtmaya neticesinde Batı dünyasında Vico'nun etkisi XIX. asrın ilk yıllarından itibaren başlamış ve düşünceleri yayılarak Fransa'da ve Almanya'da beşerî bilimler teorisyenlerini etkilemiştir.⁵⁰

Vico'nun kendi döneminde etkili olmadığı XVIII. yüzyılda fizik âlemdeki yasalılığın beşerî bilimlere taşınmak istenmesinde de görülmektedir. Bu çaba ile insanın değişmezliği ve her yerde aynı olduğu fikri benimsenmiştir. Söz konusu anlayışın hâkim olduğu bir dönemde Johann G. Herder Aydınlanma'nın tarih anlayışına ilk eleştiriye getirerek insanın değişmez oluşunu tartışmaya açmıştır.⁵¹

48 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (trc. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 77.

49 Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 151.

50 Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, s. 10.

51 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 95-99.

Tarih felsefesiyle ilgili görüşlerini genel olarak Fransız Aydınlanması eleştirisi üzerine bina eden Herder'in (1744-1803) insan türleri arasında farklılıklar olduğunu ve insan tabiatının tek biçimli olmadığını sistemli bir şekilde dile getiren ilk filozof olduğu belirtilmektedir.⁵² Ona göre bu çeşitlilik neticesinde insanlar birbirinden farklı uygarlıklar meydana getirmişlerdir. Farklı kültürlerin oluşumunda dilin konumunu belirten Herder'e göre, dillerin farklı olması, düşüncelerde ve toplumlarda farklılaşmaya sebep olmuştur.⁵³

Ona göre, tarihte objektiflik aramanın ilk şartı, tarihsel olayları doğa yasaları altında düzenli ve tekrar eden olgular gibi görme yanılgısından sıyrılmaktır. Tarihi bütün olarak kavramamızı sağlayacak doğa yasaları türünden yasalar yoktur. Zira insanların ve toplumların bağlandıkları bu ideler her çağ ve her dönemde değişmektedirler.⁵⁴

İnsanın doğa yasaları gibi değişmez olmadığını ileri süren Herder, Fransız ve İngiliz Aydınlanması'na duyulan ulusal tepki sebebiyle ve Alman Aydınlanması'ndaki geri kalmışlık psikolojisi⁵⁵ ile insanlardaki bu değişiklikleri ırka bağlamıştır.⁵⁶ Buna göre uygarlıkların oluşumunda çevre şartları değil ırkî özellikler belirleyicidir.⁵⁷ Şayet aynı coğrafyada farklı bir ırk yaşamış olsaydı Herder'e göre başka bir medeniyet oluşturacaklardı. Böylece Herder bir taraftan Aydınlanma'nın tekdüze insan tabiatı anlayışını eleştirirken, kendisi de ırka bağlı bir tekdüzelilikten bahsetmiştir. Onun bu tutumunun Batı'daki milliyetçilik anlayışlarını kamçılarla ve insanın tarihselliğini doğru bir şekilde yakalama açısından talihsiz bir görüş olmakla vasıflanmış ve eleştirilmiştir.⁵⁸

Bu yüzden her dönem kendine mahsus ideler ışığında, kendine özgü, bir defalık ve bireysel bir bütün olarak görülmelidirler.⁵⁹ Herder ulusların kendi bireysellikleri içinde anlaşılmaları gerektiğini söylerken tarih-

52 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103.

53 David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 51.

54 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 58.

55 Abdullah Laouri, *Tarihseleçilik ve Gelenek* (trc. Hasan Bacanlı), Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 23.

56 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 52.

57 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103.

58 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 104.

59 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 61.

te hiçbir yasa olmadığı tarzında bir yaklaşımı benimsemediğini açıkça belirtmiştir.⁶⁰ Bu sebeple Herder'e göre tarihçiler, geçmiş tarihsel çağları bugünün ölçütleriyle kavramaya çalışmak ile yanılığa düşmüşlerdir.

Tarihsel yorumun önemli bir sorunu olan objektiflik konusuna değinen Herder, her türlü karşılaştırmının yanıltıcı olduğunu iddia eder, zira biz tarihte bir genellik ararken onu ancak bugünkü ölçütlerimize göre kavrama olanağına sahip olacağımız için tarihin gerçek genelliğini, bizim ölçütlerimize göre başka bir renge bürünmüş genellikler olarak kavrayacağız. Bunun gibi gelecek kuşaklar da bizleri, kendi ölçülerine göre oluşturulmuş bir genellik tasavvuru altında göreceklerdir. Bu da tarihin hiçbir zaman tek bir genellik içinde kavranılamayacağı anlamına gelmektedir.⁶¹

Bu sebeple Herder'e göre tarihe doğadakinden farklı bir düzen olarak bakmak ve ona doğa bilimsel bakıştan farklı bir bakış geliştirerek eğilmek gerekir. Dilthey'in beşerî bilimleri temellendirmesinde en önemli argüman olan bu farklılığa değinen Herder, tarihteki yasaları çözmek için tarih felsefesinin anlamaya dayalı bir faaliyet olan yorumlayıcı metoda sahip olması gerektiğini belirtmiştir.⁶² Ona göre bu anlama faaliyeti tarihsel olayları, bu olayların yönlendiricisi olan o çağa damgasını vuran değerlerle ele almalı, bir ulusu, o ulusa ait hukuksal, ahlâkî ve politik normları anlayıcı bir sezgi ile kendi düşüncesinde ve hayal gücünde yeniden kurmalıdır. Bu teklifi ile Herder, anlama metodunu, tarihi zihinde yeniden inşa olarak anlamıştır. Ancak Herder, bununla beraber bütün tarihi kavrayan zaman dışı, evrensel akıl tinin olamayacağını da belirtmiştir. Aksine her kuşakta, her çağda bütün tarihi kavrama iddiasında olanlar, sadece o dönem ya da çağın kendi aklını / tinini tarihe taşımakta olduklarının farkında değildirler.⁶³

Bu anlayışla o, tarihsellik üstü bir aklın varlığı, ya da kendi tarihselliğimizden tamamıyla sıyrılıp bir başka tarihe gidebilmenin imkânı açısından oldukça önemli şeyler söylemektedir. Bu görüş Dilthey'de karşımıza tarihsel görecelik olarak çıkmaktadır. Herder, anlama yöntemiyle

60 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103.

61 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 71.

62 Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 146.

63 Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, s. 141; Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 64.

hem tarih-felsefe karşıtlığını aşmayı denemiş, hem de doğa bilimleri-tin bilimleri yöntemleri arasındaki farklılığa ve bu konudaki tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu noktada o, anlamada görecelik ve sezgiciliği benimsemiştir. Teolojik olmakla beraber akılcı bir yaklaşımı da içeren ama ulus bilincinin hâkim olduğu bu düşünceleriyle Herder, tarihin bütün olarak bilinemezliği sonucuna varmıştır. Bilinemez olmakla vasıfladığı bu alanı, aynı zamanda ilâhî iradenin açılım alanı olarak görmesi arasında bir çelişki olduğunu gören Herder, bu bilinmez bütünlüğün, insanın kavrayamayacağı sadece var olduğuna inanacağı bir uyumluluk taşıdığını söyleyerek gidermek istemiştir. Bu sebeple Herder’e göre, tarih filozofu, tarihte bir düzenlilik arayan kişidir. Ama hiçbir tarihçi tarih hakkında her şeyi bilme iddiasında olmamalıdır. Çünkü bütün tarihi kavrayan zaman dışı bir genel tin yoktur.⁶⁴

Tarihte de doğa bilim yasaları benzeri prensiplerin varsayıldığı Fransız Aydınlanması’na mukabil Alman Aydınlanması’nda beşerî bilimlerin nesnesi olan insanın mânevî özellikleri ön plana çıkartılarak ona dair anlamın bu yönünü itibara alarak elde edilebileceği fikri işlenmiştir. Ayrıca bu yeni bilim arayışı kendinden önce beşerî bilimlerin de doğa bilim yöntemleriyle alınabileceği fikrine mukabil beşerî bilimlerde açıklamanın değil anlamının yöntem olarak benimsenmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁶⁵ Romantizm olarak görülen bu yeni yaklaşım, insanların oluşturduğu geçmişin insanın yaptığı ve içinde insanın da olduğu bir ortam çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve geçmişte kalan her dönemin kendine mahsus bir değer taşıdığını kabul eden bir değerlendirmeyi öngörmüştür.⁶⁶ Almanya’da Fransız ve İngiliz aydınlanmalarından farklı olarak ortaya çıkan bu düşünce hareketi tarihselcilik olarak adlandırılmaktadır.⁶⁷

Aydınlanma dönemi düşüncesinde önemli yeri olan Kant’ın teorik akıl ve pratik akıl şeklinde bilgi alanlarını ayırma girişimi ardından Alman idealistleri, sistemci bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bunlar arasında yer alan Hegel’in (1770-1831) tarih felsefesinde “tin” kavramı özel bir yer

64 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 60.

65 Alan Swingwood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (trc. Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 159-160.

66 Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 101.

67 J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (trc. S. Rifat Kırkoğlu), İstanbul: Kambalacı Yayınevi, 1997, s. 153.

tutmaktadır. Tarihte aklilik ve insanın özgürlüğünü bulan Hegel, aynı zamanda Alman Aydınlanması'nın bir yansıması olarak tarihi, tanrısal tinin açılımı olarak da görmektedir. Varlığı (evreni), bir ilk temelin kendini açması ve belirli bir ereğe doğru gelişmesi olarak kabul eden Hegel, bu ilk temeli, "geist" yani yerine göre "ide", "akıl" ve "tin" olarak belirlemiştir. Bunların hepsindeki temel özellik maddî değil mânevî olmalarıdır. Evrende açılan bu tinin amacı sonunda tekrar kendi bilincine ve özgürlüğüne ulaşmaktır. İşte bu husus onun tarih anlayışının özünü oluşturmaktadır. Tarihi oluşturan tinin açılımı, kendi içinde de bölümlere ayrılmakla beraber genel olarak üç aşamadan geçmektedir.⁶⁸

Buna göre ilk basamakta tin önce kuvve olarak kendi halindedir. Hegel'in öznel tin dediği bu aşamada tin kendisine bir gerçeklik kazandırmak istemektedir. İkinci basamakta, tin doğada ilk gerçekleşmesini bulur. Buna Hegel nesnel tin der. Ancak bu safhada tin artık kendi kendisinde değildir, doğada başkalaşmış ve kendisine yabancılaşmıştır. Bu çelişki üçüncü basamakta tinin kültür ve tarih dünyasında kendisini yeniden bulmasıyla ortadan kalkar, tin kendini bulur ve özgürlüğüne kavuşur. Doğada determinizmle işleyen tin, tarih dünyasında kendi özgürlüğünü bulmaktadır.⁶⁹

Bu sisteme göre her üç aşamada da birbirinden farklı üç varlık alanı meydana gelmektedir. Birinci safhada varlık, matematik ve mantığın ideal objeler dünyası olup, bu objeler insan düşüncesinden bağımsız ve insan bilincinin ürünüdürler. Bu sebeple bunlar sadece keşfedilirler. İkinci basamakta, doğa alanına geçen varlık, ancak başka şeylerle varlık kazanabilmektedir. Tinin kendini bulduğu safha ise kültür dünyasındaki açılım olan üçüncü basamaktır. Bu safhada tin, başkalarıyla bir arada yaşayan birey olarak kendi bilincine bütün insanların ortaklaşa oluşturdukları din ve sanat gibi alanlarda ulaşır. Sanat, din ve felsefe olmak üzere üç biçimde görülen bu basamaktaki açılımı Hegel mutlak tin olarak adlandırmaktadır. Son basamakta tin özgürlüğüne kavuşunca sanat, din gibi yansımaları ortaya çıkmaktadır ki bunlar gelip geçici, ölümlü değildirler.⁷⁰

68 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1998, s. 389.

69 Ayrıntılı bilgi için bk. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl* (trc. Önay Sözer), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1995, s. 52-80; Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 98.

70 Collingwood, *Tarih Tasarım*, s. 130; Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 98.

Hegel'e göre mutlak tin tek başına değil toplumsallık içinde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım Hegel'in tarihsellik düşüncesini belirtmektedir. Zira ona göre tarihsellik, etkin olan tinin kendisini açmak için kullandığı ortam, onun görünüşe çıkma formudur. Tarihsellik kavramıyla ifadelendirilen bu yaklaşımı sebebiyle Hegel tarihselcilik düşüncesinin başlatıcısı olarak görülmektedir. Zira tarihsellik kavramını ilk defa felsefî anlamıyla kullanan Hegel olmuştur. Hegel tarihselliği iki şekilde tanımlamaktadır. Geçmişte olupbitten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürme hali ve sürekli tarihsel etkililiktir. Ama Hegel'e göre bu kavramı, felsefî anlamıyla daha çok birinci şekliyle ve insan tininin tarihsel varoluş tarzını nitelemek için kullanmak gerekmektedir. Buna göre birinci anlamıyla tarihsellik, tinin tarih içinde kendini açtığı ortam, idelerin tarihte görünüşe çıktığı form olarak tanımlanabilir. Hegel'in tarih anlayışını da göz önüne alırsak tarihsellik, tinin (tanrısal tin) tarihsel sürece girmesi anlamına gelmektedir.⁷¹

Hegel aynı zamanda tarihselcilik düşüncesi içinde yer alan tinsellikten de bahsetmiştir. Hegel'e göre tinsellik, insana ve topluma yönelen bir felsefenin konusu olarak insanların tarih boyunca düşündükleri ve sürekli değişen anlamlara sahip olan ideler ve kurumlardır. Hegel'in tinsellik anlayışı dinamik bir yapı arzeder, ona göre bu kurumlar, ideler insanlar ve toplumlar tarafından oluşturulmakla beraber, ideler insanları ve toplumu etkileyip karakterize edecek bir etkiye sahiptirler. Buna göre insan, tarihte kendi tinselliğini yapmakta aynı zamanda da bu tinselliğin bir ürünü olmaktadır.⁷²

Bir çağın, bir dönemin, bir halkın kendilerini nasıl anladıkları konusundaki, yani kendi tinlerinin varoluş tarzı hakkındaki bilinçlerini, onların kendi tarihselliklerinin bilinci olarak kabul eden Hegel:

Bu belirleme ışığında tarihi anlamanın yoluna da değinmiştir. Ona göre tarihsel gerçeklik, tinin her dönemde kendini açtığı dinsel, sanatsal ve felsefî formlar aracılığıyla kavranabilir. Bu formlar, bir arada her çağa damgasını vuran bir dünya görüşü, bir temel kavrayış modeli oluştururlar. Bu yüzden tinin ilerlemesindeki her durak, yani her tarihsel çağ, sahip olduğu dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir.⁷³

71 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 163.

72 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 91.

73 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 101.

Hegel idealist bir felsefe ile insanı, tin olarak ve tarihi de tanrısal tinin açılımı olarak kabul etmiş bu düşünceleri ile tarihselciliğe zemin hazırlamıştır. Beşerî bilim teorileri üzerinde duran Julien Freund'a göre, "Hegel'de başlı başına bir beşerî bilimler nazariyesi olmamakla birlikte, bu sistemleştirmenin daha sonraki sistematik nazariyeleri, özellikle Dilthey'inkini ilham ettiği için önemlidir."⁷⁴

W. Dilthey (1833-1911) ölümünden sonra 1920'li yıllarda eserlerinin yeniden basılmasıyla ve özellikle onun P. Yorck von Wartenburg'la tarihsellik başta olmak üzere muhtelif konularda yapmış olduğu felsefi yazışmaların neşredilmesi sonucunda tanınmıştır. Beşerî bilimleri temellendirme girişimi ve bu çerçevede tarihsellik, tinsellik kavramlarını kullanmasıyla hem XX. yüzyıl felsefesi hem de Heidegger'den günümüz hermenötik felsefelerine kadar uzanan düşünceler üzerinde etkili olmuştur.⁷⁵ Dilthey, tin bilimlerinin metodoloji problemini ele alarak önemli katkılarda bulunmuştur.⁷⁶

Alman tarih okulu içinde yetişen Dilthey, hem bir tarihçi hem de filozoftur. Bu sebeple tarih bilimine ait sorunlara felsefe düzleminde çözümler aramakla işe başlamıştır.⁷⁷ Dilthey'in içinde yetiştiği Alman tarih okulu ve özellikle Heidelberg okulu bilimler tasnifi anlayışında, tarih biliminin konumunu tartışan ekoller olarak bilinirler. Dilthey de bu bağlamda beşerî toplumsal olayların bilgi kuramını oluşturmak amacıyla süregelen theoria-empeiria karşıtlığı çerçevesinde öncelikle mevcut durumu eleştirel bir bakışla ele almıştır.⁷⁸

Herder ile insanın özellikleri itibariyle değişebilir olmasının vurgulanması ancak bu değişimin ırklara tahsis edilmesinin ardından Hegel'in tinsellik ve tarihsellikten bahsetmesi Dilthey öncesi dönemde tarihe dair görüşlerin geldiği noktadır. Dilthey, insanın sadece aklî yönüyle değerlendirilmesini eleştirerek insanı bir bütün olarak ele almıştır. Daha önce Hegel'de de gördüğümüz şekliyle ayrıca bu insanın toplumsallığını vurgulamış, beşerî olayların bu bütünlükte, yani onu oluşturan tarihsellikte ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Tarihselciliğin metodu üzerinde de

74 Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 21.

75 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 150.

76 Nermi Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", *Felsefe Arkivi*, III/3 (1957), s. 137.

77 Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih*, İstanbul: Der Yayınları, 1982, s. 92.

78 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 74.

duran Dilthey bu alana uygun metodun anlama olduğunu ileri sürmüş ve anlamayı, öznesi, nesnesi ve anlamayı sağlayacak malzemeler açısından ele almıştır. Dilthey'in bu görüşleri, beşerî bilimlerde anlamamanın önemi ni ortaya çıkarmış ve kendisinden sonra bu konu felsefî tartışmalarda yer almaya başlamıştır.

Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*⁷⁹ adlı eserinin girişinde de belirttiği gibi bu kitabında tin bilimlerinin felsefî temelleri sorununu, tarihsel ve sistematik açıdan ele almıştır.⁸⁰ Ona göre Alman tarih okulunda tarihsel fenomenler kısmen pozitivist bir bakışla ele alındığı için insanın yaşamsal bütünlüğü ortaya konulamamıştır.⁸¹ Dilthey, tin bilimlerini temellendirmesinin bir eksikliği gidermeye yönelik olduğunu belirtirken, tarihsel süreçte yapılan çalışmaları değerlendirmiş, bu çalışmaların beşerî toplumsal olaylara ait bir bilim yaklaşımı olamadıklarını, bunların etik temellere dayalı normlar üreten ve toplumsal olaylara, bu normlar açısından bakan disiplinler olduklarını belirtmiştir. Ona göre beşerî toplumsal olayları konu edinen bir bilimin normatif değil, ancak adına yasa dediğimiz kuralları bulmaya çalışan bir etkinlik olabileceğini, yani olması gereken ile değil, tam tersine olan ile uğraşması gerektiğini iddia etmiştir.⁸²

Dilthey, mevcut bilgi teorilerinin, akıl sahibi varlık olarak insanı, doğa ile karşı karşıya koyan bir süje-obje ilişkisinden hareket etmeleri, bilen özneyi, her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden soyutlanmış bir akıl olarak görmeleri nedeniyle eleştirmiştir. Ona göre, akıl sahibi varlık olma, insanı oluşturan bütünlüğün sadece bir yanıdır ve akıl bu bütünlükten ayrı olarak ele alınamaz. Zira insan, isteyen, hisseden, amaçlar koyan bir bütünlük arz etmektedir. Bu sebeple bilgi sorunu, her şeyden önce insanın bu bütünlüğünü gözeterak ele alınmalıdır.⁸³

79 Dilthey, iki bölüm olarak planladığı bu eserinin ikinci bölümünü tamamlayamadan ölmüştür. Bu eser Türkçe'ye Doğan Özlem tarafından çevrilmiş, *Tarih Felsefesi ve Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* adlı iki kitabında ek olarak yayımlanan bu çeviri son olarak müstakil halde yayımlanmıştır; Wilhelm Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

80 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 11.

81 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 13.

82 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 151; krş. Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 22-30.

83 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 18-19.

Bunun devamında Dilthey insanın toplumsallığından bahsederek bilginin bu bütünlükte ele alınması gerektiğini söyleyecektir ki, bu noktada artık tarihsellik söz konusudur. Dilthey, buna bağlı olarak, “Bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilginin en önemli yapı taşları; öğeleri, kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir. İnsanın istek duygu ve amaç koymaya dayalı gerçek yaşama süreci, bu çeşitliliğin içerisinde kavranabilir”⁸⁴ diyerek insana dair anlamın ancak insanın bu konumlarının toplamından çıkabileceğini belirtmektedir.

Dilthey’in bilgi kuramında bir sonraki merhale insanın bu bütünlüğünün oluşumunu tesbit etmektir. Tarihsel olarak oluşan bu bütünlük, daima, tekil insanın varoluşunun başka insanlarla etkileşimi içinde meydana gelmektedir. Dilthey şöyle diyerek bunu belirtir:

Bana kendi özgül durumlarımı (psikolojik hallerimi) bildiren iç deneyim, tek başına alındığında, bende kendi bireyselliğimin bilincinin doğması için yeterli değildir. Ben, her şeyden önce kendi bireyselliğimi, ancak başkalarıyla karşılaştığım zaman deneyimliyorum. Demek ki; kendi bireyselliğimin farkına varmam başkalarını gerektirmektedir.⁸⁵

Bu tesbitte birlikte Dilthey, bilgi kuramının merkezine, kendi içinde bir bütünlüğü olan ve bu bütünlüğü toplum içinde açığa çıkan yapısıyla ele alınması gereken tarihsel bir varlık olan insanı koymuştur. Dilthey’in tarihselciliğini yansıtan bu yaklaşımı aynı zamanda onun insanın bütünsel yapısını görmeden bilgi problemine geçmeyi doğru bulmadığını da göstermektedir.⁸⁶

Bu arada Dilthey’in tarihsellik tanımına da değinmek gerekmektedir. Dilthey’e göre “Tarihsellik; insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olupbitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak anlaşılır.”⁸⁷ İnsanı, bu bütünlüğü ile ele almayı gerekli gören Dilthey’e göre, insanlar, her zaman kendilerine mahsus

84 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 18-19.

85 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu* (a.mlf., *Tin Bilimlerine Giriş* içinde, trc. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 85-86.

86 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 152-153.

87 Kâmuran Birand, *Manevi Bilimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 44.

inanç, değer, ide, kural, tasarım gibi şeylerin ve beşerî ilişkiler bütünüünün içindedirler, her şeye de bu bütünlük içinden bakmaktadırlar. Hatta kendi koydukları bu kural, değer vb. sonradan yine insanların davranışlarını belirleyen sebepler ve motifler olmakta ve bütün yaşantılarını ve evrene bakışlarını belirlemektedir. Kısaca tarihsel olarak oluşan yaşama bütünlüğü, beşerî-toplumsal olan her şeyi kuşatmaktadır. Bu sebeple Dilthey'e göre, bu yaşama bütünlüğü (tarihsellik), doğadan farklı bir oluşum olması sebebiyle tinsellik olarak tanımlanmalı ve bilinmelidir ki; tarihin ürünü olması hasebiyle tinsellik, tarihselliktir.⁸⁸ Dilthey'e göre, tarihsel olarak oluşan bu tinselliği kavramak için gözetilmesi gereken şey, salt apriori bir bilgi olanağının kabulü değil, bilakis içinde bulunduğumuz konumların toplamından çıkan bir gelişim tarihidir.⁸⁹

Böyle bir yapıda görülen beşerî-toplumsal olayların bilgisi nasıl elde edilebilir? sorusunu Dilthey, yine doğa bilimi-tin bilimi karşıtlığında cevaplamıştır.⁹⁰ Önceki bilimlerin dayandığı deneyin insanın bütünlüğünü kavramaya yeterli olmayacağını belirten⁹¹ Dilthey, öncelikle bu soruna yaklaşımda esas alınacak felsefî zemine dikkat çekmiş, tin bilimlerinin doğa bilimsel yöntemlerle ele alınamayacağını ileri sürmüştür. Yaşama bütünlüğüne bağlı gerçeklik, doğal gerçeklikten farklı olduğu için beşerî toplumsal olayları konu edinecek olan bir bilimin metodu ona göre kesinlikle doğa bilimlerindeki salt akıl varlığı ile doğa arasındaki bilgi ilişkisine köprülük eden bir algılamadan farklı bir metot olmalıdır.⁹² Dilthey, bu bağlamda bilginin elde edilmesi hususunda açıklama ve anlama metotlarından bahsetmiş, açıklamanın doğa bilimlerinin temel amacı olup nedensellik üzerine kurulduğunu, anlamanın ise insan bilimleri için uygun olduğunu belirtmiştir.⁹³ Anlama metodunun uygunluğunu konu ekseninde ele alan Dilthey, tin bilimlerinin alanının, deneye dayalı gerçeklikler olmadığını, yaşanan, benimsenen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm, ide gibi tinsel ögeler ışığında görülebilecek olan beşerî-toplumsal etkinlikler dünyası olduğunu bu sebeple bu alana yönelecek metodun da anlama olması gerektiğini

88 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 157.

89 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 19.

90 Swingwood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, s. 160.

91 Dilthey, *Tarih Felsefesi*, s. 16.

92 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 86.

93 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 119.

belirtmiştir.⁹⁴ Dilthey'in bu ayrımı kendisinden sonra tarihçiler tarafından benimsenmiş ve tarihin bilim dışı sayılmaması gerçeği böylece metodolojik olarak da kanıtlanmıştır.⁹⁵

Bu tesbitinin ardından, anlamanın nasıl gerçekleştirileceği hususuna değinen Dilthey, Kant'ın salt aklın eleştirisine benzer şekilde tarihsel aklın eleştirisini, yani insanların ve toplumların kendilerini nasıl anladıklarını değerlendirmiştir. Ona göre tarihsel akıl eleştirisi, insanların kendi kendilerini ve yine insanlar tarafından meydana getirilmiş olan toplumu ve tarihi tanımlarının eleştirisidir. Bu alanı, tarihsel bilmenin alanı olarak belirleyen Dilthey, tarihsel bilmede, bilen öznenin aynı zamanda kendisinin de tarihsel bir mahiyet taşıdığını bunun ona geçmişle bağ kurma imkânı tanıdığını belirtmiştir ki bu tin bilimlerini benimseyen bir kişinin belli bir sezgi gücü ile yöneldiği tarihsel olayı, dönem ya da çağı zihninde yeniden kurması anlamına gelmektedir.⁹⁶ Meselâ tarihçi, tarihî bir olayı incelerken, kendi anılarına, belleğine ve iç deneyine dayanarak geçmişi anlamaya çalışacaktır. Bu yöntem aslında farklı dönemlerin başka dönemlerde yaşayan kişiler tarafından tamamıyla anlaşılamayacağını ima etmektedir.⁹⁷ Bu konu beşerî olayların tarihselliğini kabul eden ve farklı tarihsellikte yaşayan bir kimsenin geçmişi anlamaya çalışmasını öngören bütün düşüncelerin ortak problemidir. Objektiflik sorunu olarak da tanımlanabilen bu sorun yoğun olarak Dilthey sonrasında varoluşçu yorumsamacılar Heidegger ve Gadamer tarafından ele alınmıştır. Dilthey bu konuda göreceliği benimsemiştir.⁹⁸

94 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 84, 111.

95 H. Stuart Hughes, *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenmesi: 1890-1930* (trc. Güzin Özkan), İstanbul: Metis Yayınları, 1985 s. 175.

96 Birand, *Manevi Bilimler Metodu Olarak Anlama*, s. 45-47.

97 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 83.

98 Tarihsel görecelik; Dilthey'in ileri sürdüğü bu tin bilimlerine ait bilgi kuramının olabilirliğine dair bir sorun(yu) ifade etmektedir. Acaba insan, içinde yer aldığı bir ortamda hem etken hem de edilgen konumunda ise bu bütünü (kendisini de belirleyen bu tinselliği) tam olarak kavraması mümkün müdür? Dilthey'e göre, tinselliği tam olarak kavrama imkânı yoktur. Çünkü bu tinsellik zaten bizi tutuklamıştır ve biz tutuklu olduğumuz yerden onun bütünlüğünü asla göremeyiz. Ama yine de bizim felsefi girişimimizin hedefi bu bütünlüğü kavramaya yönelik olmalıdır. O halde işe böyle bir hedefe bizi yaklaştırabilecek yolların neler olabileceğini sorgulamakla başlamalıyız; Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 155.

Tarih alanına, anlama metoduyla yönelmenin gereğini belirten Dilthey, anlayan öznenin, yani tarihçinin, tarihin bir ürünü olması ve geçmişi yeniden yaşamasıyla ilgili sorunlara değindikten sonra anlamının nesnesiyle ilgili konulara da değinmiştir. Bu sorun, tarihin herhangi bir döneminin veya herhangi bir beşerî-toplumsal olayın bireyselliği problemidir. Bu konuda Dilthey, her tarihsel dönemin bir bütün ve hiçbir zaman tam olarak birbirine geçişli olmadığını kabul etmekle beraber, her tarihsel çağ ya da dönemi tamamen kendi içine kapalı olarak da görmez. Yani her çağ ve dönem kendisinden önceki çağ ve dönemlerin bazı özelliklerini miras olarak devralır, bu özelliklere yeni renkler katar ve kendisi de belki daha önceki çağ ve dönemlerde hiç bulunmayan bazı özellikler üretir. Buna rağmen tinsel bilimlerin hedefi, her çağı kendi bütünlüğü içinde anlamak olmalıdır.⁹⁹

Anlamanın bir diğer yönü de anlama işleminde hangi malzemelerin kullanılacağıdır. Dilthey, tinselliği, tarihsellik olarak görmesi, bu tarihselliğin bireyselliğini kabul etmesinin neticesi olarak her dönemi, o dönemin tinselliğinde temel etken durumunda olan ide, norm, değer vb. türünden şeyleri tesbit etmekle anlamaya çalışmayı esas almaktadır. Ancak bu belirlemenin, yani her dönemde etkin olan değerleri tesbitin nasıl yapılacağı oldukça önemli ve bir o kadar da tartışmalı bir sorundur. Bu konuda Dilthey'in yaklaşımı olumludur. Ona göre, her tarihsel dönemde yaşamın belli değerleri hâkimdir. Tarih, bu değerler çevresinde oluşan olaylardan mürekkeptir. Tinsel bilimler ve özellikle tarihle ilgilenen bilim adamları, bütün tarihsel olaylara sirayet eden, Dilthey'in yaşama kalıpları, nesnelleşmeler (objektivitationen) adını da verdiği bu temel ve taşıyıcı öğeleri, dil vasıtasıyla tesbit edebilirler. Zira bir tarihsel döneme damgasını vuran değerleri, o dönemin anlamlarının taşıyıcısı olan dilde ve yazılı sözlü anlatımlarda bulmak mümkündür. O halde Dilthey'e göre yazılı eserler, incelenen dönemde nasıl bir tinselliğin olduğunu tesbit için oldukça önemli kaynaklardır. Ancak bu eserlerin sadece filolojik anlamlarını tesbit etmek yeterli değildir, aynı zamanda bu sözcüklerin yükledikleri tinsel anlamlar da ortaya çıkarılmalıdır.¹⁰⁰

Beşerî bilimlerde anlama metodunun en önemli malzemesi olarak yazılı eserlerin önemine değinen Dilthey, burada hermenötiğe atıfta bulunmak zorunda kalır. Çünkü onun düşüncesinde, her dönem kendine özgü

99 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 158.

100 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 85.

bir bütünlük olarak görülmektedir. Bu anlayış aynı zamanda, herhangi bir dönemin söz konusu etkin değerlerini ve nihayetinde o dönemin kendine mahsus tinselliğinin başkaları tarafından tam olarak anlaşılmayacağı anlamına gelir. Çünkü herkes kendi döneminin tinselliğinin etkisinde geçmişin değerlerinden oldukça farklı bir değerler ağı içindedir ve bu yüzden bize öyle veya böyle yabancı olan geçmişin değerlerini tam olarak anlama, yani yeniden yaşama olarak kurma imkânımız kısıtlıdır. Hem anlayan öznenin kendi tarihselliğinin tutsağı olması hem de her dönemin kendi bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiği prensibi, genelde geçmiş, özelde dilsel ürünleri yorumlayarak anlamak, yani hermenötik yapmak mecburiyetini doğurmaktadır. Bu nedenle Dilthey, hermenötik, tinsel bilimlerin ana yöntemi olarak görmüştür.¹⁰¹

Dilthey'e göre, hermenötik, yazıya geçerek sabit hale gelmiş yaşam ifadelerini anlamanın bir öğretisidir.¹⁰² Bu bağlamda Dilthey, hermenötik, romantik keyfîlik ve septik öznelliğin sürekli müdahalelerine karşı, tarih alanında açılmamanın genel geçerliğinin kuramsal olarak temellendirilmesi açısından önemsedğini belirtmektedir.¹⁰³ Görüldüğü gibi Dilthey yorumunda ulaşılan sonuçların hiçbir zaman kanıtlayıcı kesinliği olamasa da, tarihî şartlarını aşarak geçerli yorumlara erişmenin, yorumcular için mümkün olabileceğine inanmaktadır.¹⁰⁴

Dilthey'in beşerî bilimlerinde öngördüğü anlama yöntemini gerçekleştirme aşamasında açığa çıkan hermenötik, değeri olan ve tarihsel bir uzaklıkla beraber etkili olmaya devam eden metinlerin anlaşılmasına dair bir yöntem olmuştur.¹⁰⁵ Dilthey'in tin bilimlerinde anlamayı ön plana çıkartmasının ardından Betti, Dilthey'in benimsediği anlamayı, değerlerin ideal nesnelliği haline dönüştürmüştür. Buna göre yorumlama, Dilthey'in geliştirmiş olduğu geçmişini yeniden yaşama olarak değil, kişinin içinde yer aldığı toplumsal hayattan elde ettiği anlamlı formları, geçmişte var olan ideal nesnel değerlere çevirme hareketidir.¹⁰⁶ Betti'nin

101 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 83, 89.

102 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 109.

103 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 108-109.

104 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 123.

105 Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi* (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 50.

106 Erol Göka – Abdullah Topçuoğlu – Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 35.

ardından Martin Heidegger (1889-1976) bu anlayışta özne ve nesne ayrımını olduğunu belirterek böyle bir ayrımın gerçekte mümkün olmadığını söylemiş, insan varoluşunun gerçek temelini problem edinmiştir. Böylece merkezine varoluşun konulduğu, ontolojik bir hermenötik ortaya çıkmıştır.

Tarihsel Yorum

Tarihsel yorum, tarihselcilik düşüncesinin metodunu temsil etmektedir. İngilizce, “historical hermeneutics” kelimeleriyle ifadelendirilen tarihsel yorum şöyle tanımlanmıştır: Tarihsel anlama (yorum); “Bir çağı, tarihsel bir dönemi, insanları, kurumları, toplumları, kısacası her şeyi tarihin akışı içindeki yerine referansla anlayan, bir şeyin tarihine ilişkin bir tasvirin, o şeye ilişkin yeterli bir anlama sağladığını öne süren anlama tarzıdır.”¹⁰⁷ Bir başka tarif şöyledir:

İnsanlık hayatında ihatası müşkül meselelerden birisi de tarihte gelmiş geçmiş insanların, milletlerin ve şahısların ruhiyatlarını, hissiyatını ve fikirlerini, onların muhitini anlayabilmektir. İşte bu muhtelif zamanlarda muhtelif muhitlere mensup insanların düşünüş ve ifade tarzlarını anlayabilmek bir tarih usulü konusu olup, buna tarihî tefsir yahut hermeneutique diyoruz.¹⁰⁸

Tarihsel yorumun tanımlarında, geçmişte kalan bir şeyin başka bir dönemde yaşayan yorumcu tarafından geçmişteki maddî ve mânevî ortam bütünlüğü içinde anlaşılması şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Bu tanımlarda yer alan anlama ifadesi Batı düşüncesinde hermenötikle karşılanmaktadır. Tarihsel yorum bağlamında söz konusu edilen hermenötik, pozitivist yöntemlerin karşıtı olarak nesnel olgularla uğraşmayıp, araştırmacının ulaştığı anlamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantıları olduğu ön kabulüne dayanmaktadır.¹⁰⁹

Bu anlamda hermenötik ilk defa Dilthey’in doğa bilimi ile tin bilimi arasındaki epistemolojik ayrıma dayalı olarak tin bilimlerinin açıklama

107 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 827.

108 Togan, *Tarihte Usûl*, s. 33-34.

109 Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, s. 28.

değil anlama metoduyla çalışması gerektiğini ileri sürmesi ile söz konusu olmuştur.

Dilthey'in "açıklama" dediği yöntem, genel olarak doğa bilimlerinde kullanılan tümdengelim kurallarını esas almaktadır. Bu yöntemle herhangi bir olayın, evrensel bir prensip ile açıklanması söz konusudur.¹¹⁰ "Anlama" ise her şeyden önce bireysel bir bilincin bir başka beni yeniden kurma, kavrama, böylelikle de kendi bireyselliğinin bilincine varma sürecidir.¹¹¹ Yani anlamada amaç, önceden tesbit edilmiş bir prensip ile olay arasında ilişki kurmak değil, olayı kendi bireyselliği ve tinselliği içinde kavramak ya da bazılarına göre zihinde yeniden inşa etmektir.¹¹²

Dilthey böyle bir farkı dile getirerek anlamayı, tin bilimlerinin kendine ait bir metodu yapmıştır. Ancak anlama / hermenötik kavramının Batı kültüründe uzun bir tarihi vardır.¹¹³ Genel anlamda hermenötik, insanın sözlerinin, eylemlerinin ve yarattığı ürünlerin, kurumların anlamını kavrama ve yorumlama sanatıdır.¹¹⁴ Kökleri, İlkçağ'daki mitolojilerden, Almanya'daki Protestanlar'ın İncil metinleri eleştirilerine kadar gerilere giden¹¹⁵ hermenötik Alman teorisyenler Friedrich Ast (1778-1841) ve Schleiermacher (1768-1834) tarafından ilâhiyat sahası dışında kullanılmaya başlanmıştır.¹¹⁶

Bu bağlamda tarihsel yorum denildiğinde birbirinden ayrılmasını zaruri bulduğumuz iki algılama söz konusudur. Bunlardan birincisi kutsal metin yorumu olarak kullanılan bir yorum yöntemidir ki; buna aslında

110 Steven D. Kepnes, "Din Araştırmalarında Anlama ve Açıklama Yöntemleri Arasındaki Uçurumu Telif Etmek" (trc. Bekir Zakir Çoban), *Dinbilimleri*, II/1 (2002), s. 171.

111 Ülker Gökberk, "Yorumsama Kuramı Açısından Yazın Eleştirisi", *Dilbilimi ve Dilbilgisi Konuşmaları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980, s. 171.

112 Kepnes, "Din Araştırmalarında Anlama", s. 171.

113 West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 120.

114 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 413.

115 Teolojik anlamda hermenötik kavramı, etimolojik olarak tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan Hermes'e kadar götürülmektedir. Buna göre hermenötik terimi, eski Yunanca'da, yorum için kullanılan ve etimolojik olarak Yunan mitolojisinde, mesajların ileticisi olan Hermes'e bağlanan hermeneuin kelimesinden türetilmiştir; David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 120. Hermes bu mesajları insanlara ulaştırırken kendi yorumlarını da kattığı için, bu kelimenin yorum anlamında kullanıldığı söylenmektedir; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 11.

116 Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, s. 29.

tarihsel eleştiri ya da kritik demek gerekir. Bu anlayışta kutsal metinlerde yer alan akıl dışı bazı anlatımların tarihsel kritiği yapılarak akıl ile olan çatışması giderilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar kutsal kitap etrafında gelişmiş olsa da bizim kastettiğimiz tarihsel yorum bu değildir.

Kur'an'ın Tarihsel Yorumu

Yukarıdaki tanımlara göre tarihsel yorum, en ayırıcı vasfı ile beşerî-toplumsal alana ait olanın anlamını, oluştuğu ortamda elde etme yöntemidir. Kur'an'ın anlaşılması bağlamında bu yöntemin farklı algılanarak tartışıldığı görülmektedir. Bu sebeple tebliğin başlığına “tarihselcilik düşüncesi bağlamında Kur'an'ın tarihsel yorumu” ifadesi konularak Batı'da ortaya çıkan teolojik hermenötik ile tarihselcilik düşüncesi kökenli tarihsel yorumun farklı olduğu¹¹⁷ ve ikincisinin ele alınacağı belirtilmek istenmiştir.

Bu iki yorum anlayışı arasında ortaya çıkış amaçları ve kullanım alanları itibarıyla önemli farklar vardır. Bilindiği gibi “hermenötik” kelimesi, Yunan öncesi mitolojilerinde, Hermes'in Tanrı'nın sözlerini insanlara aktarması, bu aktarma esnasında mesajlara kendi yorumlarını katması anlamını ifade etmektedir. Buna göre hermenötik “bir sözün anlaşılır bir şekle getirilerek yorumlanması” anlamını kazanmıştır.¹¹⁸ Daha sonra hristiyan ve yahudi din adamları tarafından kutsal kitapları anlamak için kullanılan faaliyetlerin ismi olan hermenötik; Philon, Augustinus, Origenes gibi din merkezli felsefî düşünceye sahip olan filozoflar tarafından tatbik edilmiştir.¹¹⁹

Aydınlanma döneminde rasyonel düşüncenin ağırlık kazanması, dinin düşünceye egemen oluşuna her açıdan tepki gösterilmesi neticesinde kutsal kitapların sadece din adamları tarafından yorumlanmasına karşı çıkılmış ve kutsal kitabın gerçek anlamını elde etme iddialarıyla birlikte buna uygun bir yöntem arayışı başlamıştır. Martin Luther'in reformasyon hareketinde, kutsal kitaplarda yer alan bazı anlatımların akıl ile çelişik görülmesi üzerine, kutsal kitabı mitolojilerden arındırma

117 Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, London: SCM Press Ltd., 1994, s. 44.

118 Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, s. 11.

119 Ayrıntı için bk. Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları, 1998, s. 16-25.

amacıyla historical criticism¹²⁰ (tarihsel kritik) yöntemi gündeme gelmiştir. Bu yöntem sayesinde tarihsel İsâ yerine, gerçek İsâ tanımında ifadeleşen kutsal kitabın Katolik yorumlarına karşı Protestan yorumlar oluşturulmuştur.¹²¹ Bu yaklaşımın gayesinin, dini rasyonelleştirme ve demitolojizasyon olduğu görülmektedir. Kutsal metnin Pavlus tarafından oluşturulduğu kabul edilen hıristiyan dünyasında, böyle bir yorum anlayışı anlamlı ve haklı bir zemine oturmaktadır.¹²²

Kur'an'ın tarihsel yorumu ile bu yaklaşım arasında, kutsal kitabı anlama faaliyeti olma dışında ortak bir nokta yoktur. Zira bir tarafta metnin güvenilirliği ile ilgili bir zafiyet söz konusu iken Kur'an metninin, ilâhî vahyin korunmuş ve yazılmış hali olduğu hakkında hiçbir şüphe söz konusu değildir. Ayrıca Kur'an, diğer kutsal kitaplardan muhteva ve üslûp yönünden de köklü bir şekilde ayrılmaktadır. En temel ayrılık ise İslâm ile Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki vahiy anlayışlarıdır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı söz konusu tarihsel kritik metodunun Kur'an'a uygulanmasını gerektiren bir sebep olmadığı gibi, bu kapsamdaki bir tarihsel yorum, Kur'an'a uygun da değildir. Ayrıca şunu da belirtelim ki; lower ve higher criticism şeklinde gerçekleştirilen ve kritik olarak adlandırılan bu yaklaşım, metnin otantikliğini belirlemeyi esas almaktadır.¹²³ Meselâ Semler, bu çalışması sonucunda Eski Ahid'in "Neşîdeler Neşîdesi" gibi bazı kısımlarının Tanrı kelâmı olmadığı sonucuna ulaşmıştır.¹²⁴ Bu anlamda İslâm dünyasında hiçbir zaman bu tarz bir çalışma ya da talep önemsenecek boyutta söz konusu edilmemiştir.

Tarihsel yorumun Batı düşüncesindeki ikinci uygulaması, teolojiden bağımsızlaşan bir yaklaşımdır. Belirgin bir şekilde ilk defa Schleiermacher ve Ast'ın hermenötiğin kutsal kitapların yorumu dışında farklı alanlarda da kullanılabileceği fikrini işlemeleri ve bunun genel prensiplerini oluşturmaya çalışmaları ile hermenötik spesifik olmaktan kurtularak umumileşmeye başlamıştır. Dilthey, bu yaklaşıma dayanarak hermenötiği daha

120 bk. Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 2000.

121 Sahakian, *Felsefe Tarihi*, s. 114; Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 192.

122 Ayrıntılı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

123 Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", s. 18.

124 Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 40.

da genişletmiş, hermenötik Dilthey ile önemli bir değişim geçirmiştir.¹²⁵ Buna göre artık hermenötik, tarihsel olan her şeyi anlama çabası olmuştur. Bu yöntem “historical hermeneutics” olarak anılmaya başlanmıştır. Bu yönetime göre her devir, o döneme hâkim olan yaşam bütünlüğü içinde değerlendirilerek anlamlandırılacaktır.¹²⁶ Dilthey bu yöntemi gerçekleştirebilmek için dilsel eserlerin önemini vurgulamış, bunların herhangi bir dönemi anlamadaki rolüne değinmiştir.¹²⁷ Ona göre, beşerî bilimlerin herhangi bir dönemi anlarken bu eserlere yönelmelidir.¹²⁸ Ancak bu arada önemli bir sorun ortaya çıkmıştır. Yorumcu ile yorumlanan arasındaki tarihsel mesafe nasıl aşılacaktır?¹²⁹ Bu sorun tarihsel yorumun gelişmesini teşvik etmiştir. Dilthey’in ardından Heidegger ve Gadamer yoğun olarak bu sorunu çözmeye çalışmışlar ve hermenötiğin özne-nesne ayırımına dayanmayan varoluş tarzı olduğunu savunmuşlardır.¹³⁰

Tarihselcilik düşüncesi bağlamında tarihsel yorumun, tarihsel kritizizmden farklı olduğunu Dilthey’in hermenötiği değerlendiren ifadelerinde görmek mümkündür.¹³¹ Bununla birlikte Batı’da yapılan hermenötikle ilgili çalışmalarda da bu ayırım yapılmakta, hermenötik, Schleiermacher öncesi ve sonrası şeklinde bir kategori ile ele alınmaktadır. Buna göre Schleiermacher ile dönüşüm başlamış, köklü bir değişim Dilthey ile gerçekleşmiştir.¹³²

İşte bu farka dayalı olarak biz herhangi bir döneme ait değer taşıyan metinlerin, sanat eserlerinin anlamlarının başka bir tarihselliğe taşınmasını konu edinen tarihsel yorumun Kur’an tefsirine yeni açılımlar getireceği kanaatindeyiz.

Ülkemizde metnin tarihsel bağlamlarının kurulmasıyla anlaşılması gerektiğini ifade edenlerin de bahsettiğimiz tarz bir tarihsel yorumu

125 Gayle L. Ormitson – Alan D. Schrift, “Hermeneutğe Giriş” (trc. Hüsamettin Aslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler içinde*), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 20; Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, s. 26.

126 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 16.

127 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 84, 111.

128 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 85.

129 Birand, *Manevi Bilimler Metodu Olarak Anlama*, s. 45-47.

130 Rudiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi* (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 50.

131 Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, s. 11, vd .

132 Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 44.

kastettikleri anlaşılrsa da aynı kişilerin bazan bu ayırımı dikkat etmeden tarihsel kritisizmden de tarihsel yorum olarak bahsettikleri görülmektedir. Bize göre bu ayırımın gözetilmemesi durumunda tarihsel yorumun Kur'an'a uygulanması bağlamında farklı sonuçlar ortaya çıkacak ve uzlaşılması imkânsız tartışmalar devam edecektir. Tarihsel kritisizm metnin söylemini değiştirmeyi amaçlamakta iken, tarihsel yorum metnin kendi tarihselliğindeki anlamını kavrayıp başka bir tarihselliğe taşımayı hedeflemektedir. Buna göre metnin değişmesi değil, bilakis anlamın taşınacak ortamda da geçerliliğinin, sürekliliğinin sağlanması söz konusudur. Bu anlayış ile yorumcu metinle dil vasıtasıyla diyaloga geçmekte, kendi ufku ile metnin ufkunu birleştirerek kendi var oluşundaki yorumuyla metne bir yenilik katmaktadır.

Bu açıdan baktığımızda geçmişte yapılan Kur'an tefsiri çalışmalarının hepsinin kendi tarihselliklerinin izlerini taşıdıklarını ve metnin yorumuna bu anlamda bir katkı sağladıklarını söyleyebiliriz. Bir dönem sûfî tefsirin ya da bilimsel tefsirin yaygın olması yorumcuların kendi ufukları ve metnin ufkunu kaynaştırmalarıyla açıklanabilir.¹³³

Özetle biz “tarihselcilik düşüncesi bağlamında” ifadesiyle “tarihsel yorum” olarak metnin oluştuğu tarihsel ortamda nasıl bir anlam ifade ettiğini o günkü yaşam bütünlüğü içinde kavrayıp günümüz tarihselliğine taşıma şeklindeki metni önemseyen, bu sebeple de anlamaya çalışan bir yorum metodunu kastediyor ve metni değiştirmeyi de göze alan, anlamadan ziyade kendi anlayışına uygun bir metin inşasına kalkışan tarihsel kritisizmi dışarıda bırakıyoruz. Buna bağlı olarak, bu ayırımla birlikte, tarihsel yorumun akılcı, pozitivist gibi yakıştırmalarla eleştirilemeyeceği de ortaya çıkmaktadır. Zira temel aldığımız tarihselcilik düşüncesi, pozitivist bir anlayış karşısında, beşerî bilimlerin önemini vurgulamak üzere ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kastettiğimiz “tarihsel yorum”, metni rasyonel bir bakışla değil, beşerî bilimlerin anlayışıyla değerlendirmektedir. Bu konuyu ilgilendiren en temel öncülü ise; Kur'an'ın tarihsel olup olmadığının ortaya konmasıdır.

¹³³ Müfessirin ufkunun eserine ve yöntemine yansıdığı hakkında bir çalışma için bk. İshak Özgel, “Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin Tefsir İlmine Katkısı ve Az Bilinen “et-Tefsirü'l-Kebîr Adlı Tefsirinin Tanıtımı”, *Tasavvuf*, sy. 9 (2002), s. 273.

Kur'an'ın Tarihsel Olması

Tarihsellik kelimesi yerine tarihsel olma ifadesini kullanmamızın sebebi bu konuda daha doğru bir çağrışım sağlamaktır. Zira tarihsellik, tarihsel olma halini ifade etmektedir. En genel anlamıyla zaman veya mekânla ilişkili olmak anlamına gelen tarihsel olma, olayların, nesnelerin, fertlerin ve toplumların, sosyal ve coğrafi şartların, tevarüs ederek aldıkları ve kendi katkılarıyla geliştirdikleri kültürün, değerlerin, duygu ve düşüncelerini aktardıkları dilin ürünü olmaları anlamına gelmektedir.

Kur'an'ın tarihselliği, göndereni her şeyi yaratan zaman ve mekânla kayıtlanamayan Allah olduğu için, farklı bir özellik arzeder. Bu sebeple Kur'an'ın tarihselliğinden ancak muhatapları insan olması itibariyle bahsedilebilir. Anlaşılır olmak için açık bir Arapça ile indirilen¹³⁴ ve öğüt alınsın diye kolaylaştırılan¹³⁵ Kur'an'ın Arapça oluşu, muhtevası, üslubu, anlaşılır olması ve yirmi üç yılda olaylarla ilişki içinde tadrîcen inişi, onun tarihselliğini gösteren en önemli hususlardır.

Kur'an'ın tarihselliği hakkındaki tartışmalarda farklı anlayışların olduğu görülmektedir. Bu konuda en yaygın ve yanlış anlayış, “Kur'an hükümlerinin sadece indiği döneme ait olması” şeklindeki görüştür. Bu yanlışlık, Kur'an'ın tarihsel yorumunu, sadece hükmün değişmesi sorunu olarak algılamaktan kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın tarihselliğini bu şekilde tanımlamak meseleyi farklı bir zemine taşıdığı gibi önemli problemlere de yol açmaktadır.

Buna mukabil tarihselcilik düşüncesinde “bir şeyin tarihsel olması”, kendi ortamının değerleri, yaşam bütünlüğü içinde oluşu anlamında kullanılmakta, başka dönemlerde geçerliliğinin olmadığı söylenmemektedir. Bilakis tarihsel yorum ile tarihsel olanın anlamının başka bir tarihselliğe taşınması, yani yorumlanması amaçlanmaktadır. Buna göre, tarihselcilik anlayışı metni oluşturduğu döneme terketmemekte bilakis tarihsel yorum ile anlamın döneminin ötesindeki zamanlarda da etkili olmasını sağlamaktadır. Tarihsellik kavramını ilk defa felsefi anlamıyla kullanan Hegel bu kavramı, “Geçmişte olupbitten her şeyin, geçmişte

¹³⁴ Yûsuf 12/2; Fussilet 41/3; ez-Zuhruf 43/3.

¹³⁵ el-Kamer 54/32.

kalmasına rağmen etkisini sürdürme hali ve sürekli tarihsel etkililik” olarak tanımlamıştır.¹³⁶

Açıklanması gereken diğer bir konu da, tarihselliğin ilk bakışta evrensellik karşıtı olarak algılanmasıdır. Evrensel olma ifadesi doğa bilimiyle ilgili bir kavramdır. Zira evrensellik, Batı düşüncesinde *theoria* etkinliği olarak kabul edilen, genel geçer olma vasfını taşıyan bilgi anlayışına ait bir terimdir. Buna göre akla ve deneye dayalı bilgiler evrensel olarak kabul edilmektedir. Bu paradigmanın karşısında yer alan tin bilimlerinde ise bu anlamda bir genel geçerlilik değil, tarihin içinde cereyan eden olayların bilgisi, bunların tarihsel şartlarındaki anlamları konu edinilmiştir. Yani tarihselcilik düşüncesi, beşerî bilimlere önemsemeyen doğa bilimlerinden farklı bir epistemoloji ve metodolojiye vurgu yapmış, buna bağlı olarak da beşerî alandaki her şeyin tarihsel olduğunu kabul etmiştir.

Kavramları kendi paradigmalarının terimleriyle ifade etmek gerektiğine göre tarihselcilik düşüncesinde “tarihselliğin karşıtı” “evrensellik” değil, “tarih üstülük”tür. Tarih üstü olmak özelde bir metnin genelde beşerî alandaki herhangi bir şeyin olduğu dönemin anlayışlarını, değerlerini, dilini kısaca tinselliği gözetmemesidir. Meselâ Kur’an’ın indiği dönemdeki ilk muhatapları onların anlayış ve birikim sınırlarını aşarak bugünün birikimleriyle bilinebilecek nükleer teknoloji gibi konulardan bahsetmiş olsaydı, Kur’an onlar için anlaşılmasız olacaktı. Nitekim bir başka perspektiften bakıldığında hurûf-ı mukattaa böyle bir yapı arz etmektedir. Hz. Ali ve Ebû Bekir’in anlayışlarıyla her kitabın bir sırrı veya özü vardır. Kur’an’ın sırrı da hurûf-ı mukattaa’dır.¹³⁷

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi en temel vasıf olarak tarih üstü olmak, herhangi bir sebeple beşerî alandaki şeylerin olduğu dönem toplumunun tinselliği üstünde olmasıdır ki; bunun göstergesi de olduğu toplum tarafından anlaşılabilmesidir. Bu perspektifle tanımlamak gerekirse, beşeriyete hitap etmeyi amaçlayan Kur’an, kendi içlerinden seçilmiş bir elçi vasıtasıyla, birbirleriyle iletişim kurdukları Arap dili ile yirmi üç yıllık bir süreçte indirilmiş olan ilâhî bir vahiydir. Kelâmullah,

¹³⁶ Özlem *Tarih Felsefesi*, s. 163.

¹³⁷ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar’aşlî v.dğr., Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1990, I, 262; Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ), Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993, I, 657.

insanların anlayacağı bir seviyeye tenezzül ederek Kur'an halini almıştır. Tarihin içinde oluşan, ilk muhatapların bilgi ve birikimlerini gözetten, yaşanan olaylarla iç içe inen Kur'an'ın sadece kelâmullah olduğu vurgulanıp, beşere hitap ettiği göz ardı edilirse vahyi anlamak neredeyse imkânsız hale gelir. Halbuki vahyi gönderen mutlak ilim sahibi olan Allah, her topluma uyguladığı sünnetullahını müslümanlara da uygulamış, kelâmını tenezzülât-ı ilâhiye olarak kendi dillerinde ve öğüt alınsın diye kolay bir tarzda indirmiştir. Aksi bir faraziyyede, mutlak ilmin tam bir yansıması olacak olan bir vahiy söz konusudur ki; bu durumda vahiy, tarihsel olamayan bir özellik arzeder. Böyle bir metinle muhatap olan sınırlı bir algı ve görüşe sahip insanların da Kur'an'ı şimdiki gibi anlayabileceklerini söylemek çok zor olacaktır.

Bu açıklamalardan sonra Kur'an'ın ne kadarı tarihseldir? sorusunu ele alalım. Bize göre bu soru tarihselcilik düşüncesi açısından bir anlam taşımamaktadır. Zira eğer tarihselcilik anlayışını benimseyerek beşerî toplumsal alanda oluşan her şeyin tarihsel olduğu fikri benimseniyorsa sadece Kur'an değil, tarihin bir kesitinde oluşmuş herhangi bir metnin her halükarda tarihsel olması söz konusudur. Parçacı bir yaklaşımla Kur'an'ın bir kısmının tarihsel olduğu diğer kısmının tarihsel olmadığı şeklinde cevaplar verilmesi bu anlamda bir bütünlük arzetmeyip kendi içinde çelişen bir yaklaşımdır. Çünkü bir metnin her bir parçasını gönderen aynı, alıcıları da iniş dönemi itibariyle aynı ise ve bu metin ilk muhatapları tarafından anlaşılmışsa, metnin tarihsel olmayan bir kısmının olduğunu söylemek anlamsız olmaktadır.

Ancak “Kur'an'ın bir kısmı tarihseldir” görüşünü ileri sürenler şayet tarihsel olduğunu düşündükleri âyetlerin tarihsel öğelerin varlığından dolayı daha sonraki nesiller tarafından ancak bu öğeler ile metnin iniş ortamı arasındaki tarihsel bağlamın kurulmasıyla anlaşılabilir olduğunu, tarihsel olmayan âyet ifadesiyle de tarihsel bağlama ihtiyaç duyulmadan anlaşılan âyetleri kastediyorlarsa o zaman bunu bu şekilde tanımlamaları gerekmektedir.

Tarihsel yorum içinde ele alınan tarihsel olma tek yönlü değildir. Hem anlayan hem de anlaşılan şeyin tarihselliği söz konusudur. “Tarihsel yorum” konusunda sıkça kullanılan bu kavram, çeşitli sebeplerle “yorumcu” ile “metin” arasında oluşan “tin farklılığı” belirtmektedir. Genellikle zamandan kaynaklandığı için tarihsel mesafe öncelikle tarihî

bir süreç farklılığı olarak algılansa da dil, yaşam bütünlüğü, farklı kültür ortamlarına mensup olma gibi diğer etkenler de tarihsel mesafeyi oluşturmaktadır. Özellikle farklı dilleri konuşan insanlar arasında bu farkın varlığı daha açık olarak görülmektedir.

Bu konuyu Kur'an açısından ele aldığımızda onun tarih üstü karakterde olmadığını gösteren Fussilet sûresinin 44. âyetinin aynı zamanda ilk muhataplar ile Kur'an arasında bir tarihsel mesafenin bulunmadığını da ifade ettiğini söyleyebiliriz. Vahiylerin indikleri toplumların dili ile gönderilmesi prensibine uygun olarak Kur'an da Arapça olarak gönderilmiştir. "Biz onu yabancı bir dilde Kur'an yapsaydık, âyetleri genişçe açıklansaydı diyeceklerdi. Arap'a yabancı bir dil (öyle) mi? De ki: Kur'an, iman edenlere bir rehber ve şifadır, iman etmeyenlerin ise kulaklarında bir ağırlık vardır..."¹³⁸ âyetinde, ilk muhatapların şayet Kur'an, Arapça dışında yabancı bir dil ile gönderilmiş olsaydı, keşke âyetleri açıklansaydı diyebileceklerinin belirtilmesiyle dilden kaynaklanan tarihsel mesafeye dikkat çekildiğini düşünüyoruz.

Özetle, Kur'an'ın tarihselliği düşüncesi, onun evrensel olmadığını değil, ilk muhataplarının algı ve anlayışlarını göz ardı edecek bir tarzda tarih üstü bir karakterde olmadığını ifade etmektedir. Kur'an'ın tarihsel oluşunu, Arapça indirilişi, konuları ve ilk muhataplar tarafından anlaşılır oluşu çerçevesinde ele almak mümkündür.

Kur'an'ın Arapça Oluşu

Vahiy geleneğinin en önemli prensiplerinden biri, "her resulün kavminin diliyle gönderilmesidir."¹³⁹ Bu prensip, beşerî alana indirilen kelâmullahın indiği toplumun diliyle ifade edildiğini göstermektedir. Bunun amacı vahyin beyanını, yani anlaşılmasını sağlamaktır. Bir vahyin insanların konuştukları dil ile gönderilmesi onun tarihselliğini gösterir. Zira toplumun değerleri, kültürü içinde olduğu, bu etkenlerle geliştiği ve değiştiği bilinen dil, beşerî ve tarihsel varlık alanına ait sosyal ve kültürel bir vâkıdır.¹⁴⁰

¹³⁸ Fussilet 41/44.

¹³⁹ İbrâhîm 14/4; er-Ra'd 13/38.

¹⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (trc. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 19.

Kur'an'da birçok âyet Kur'an'ın Arapça indirildiğini belirtmektedir.¹⁴¹ Bu âyetlerin metinsel ve tarihsel bağlamlarına bakıldığında vahyi inkâr edenlerden bahsedildiği, önceki toplumların da kendilerine indirilen vahiylerle karşı benzer tutumlar sergilediklerinin anlatıldığı görülmektedir.¹⁴² Kur'an'ın Arapça olarak indirilişi sebebiyle artık vahyin mesajlarını inkârın mâkul bir gerekçesinin kalmadığı vurgulanmaktadır. Yani Kur'an'ı anlayamıyoruz gibi bir bahane onların diliyle gönderilmesi sebebiyle geçersiz kılınmıştır. Bu durum, Kur'an'ın indiği dönemi ve ilk muhatapları gözettiğinin en önemli göstergesidir.

Ayrıca bu âyetlerde “Arabiyyûn” kelimesinin “mübîn” sıfatıyla birlikte zikredilmesi de bu anlamı takviye etmektedir. Yapısı itibarıyla hem “açıklayıcı” hem de “açıklanan” anlamlarını taşıyan bu sıfatın kullanılması, Kur'an'ın indiği toplum tarafından anlaşılabilir olduğunun delilidir. Kur'an'ın Arapça indirildiğinin beyan edildiği insanlara bu âyetlerde, “akletme” önerilmiş olması da bize Kur'an'ın, indiği toplumun anlayış ve kavrayışları gözetilerek¹⁴³ indirildiğini, bu vesileyle Kur'an'ın anlaşılmasında ilk muhataplar açısından mazeret sayılabilecek bir eksikliğin olmadığını¹⁴⁴ göstermektedir.

Zira anlamamanın en önemli aracı olan dil, farklı ufuklara sahip özne ya da nesnelerin arasındaki anlaşmanın da yegâne unsurudur. Kimi zaman dil birlikteliği tek başına yetmemektedir. Bu sebeple özellikle farklı bir ortamda var olan bir metni anlamak için, metnin olduğu dönemin dilini bir başka ifadeyle o dönemde geçerli olan dili kavramak gerekmektedir. İndiği dönemin dilini kullanması sebebiyle tarihsel olan Kur'an âyetleri bu sebeple tarihsel bağlamlar kurularak anlaşılmalıdır.

Tefsir tarihine baktığımızda özellikle yaşayan kitlenin hayattan çekilmesiyle birlikte dile dayalı tarihselliğin, yani Kur'an'ı indiği dönemin diliyle kavrama ihtiyacının farkedildiğini ve önemsendiğini görürüz. Sahâbe tefsirine, Arap şiirine ve lugavî çalışmalara verilen önemin ardında bu gerçek yatmaktadır. Bir müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında ilk sırayı Arap dili almaktadır. Bununla sarf ve nahiv bilgisi, belâgat içinde mütalaa edilen edebî sanatları bilmenin gereği vurgulanmaktadır

141 Yûsuf 12/2; ez-Zuhruf 43/3.

142 en-Nahl 16/103; Fussilet 41/44; er-Ra'd 13/3; ez-Zümer 39/28.

143 eş-Şûrâ 42/7; ez-Zümer 39/28; Tâhâ 20/113.

144 ez-Zümer 39/28; el-Kehf 18/1.

ki; bunlar da, bir müfessirin nihaî olarak Kur'an'ın indiği dönem dilini kavraması gerektiğini ifade eder. Şâtıbî, bu meseleyi “Kur'an Arapça indirilmiştir, bu sebeple o ancak Arap dili vesilesiyle anlaşılmalı çalışmalıdır” diyerek ele almıştır.¹⁴⁵

Gerek indiği dönemin dilini kullandığını gösteren deliller gerekse tefsir tarihinde bu sebeple oluşan anlama çabaları bize Kur'an'ın dili itibariyle tarihsel olduğunu göstermektedir. Çünkü Kur'an'da, indiği dönem toplumunun anlayabileceği bir dil kullanılmıştır. Bunun yanında Kur'an'ın ifade tarzları da ilk muhataplara yabancı değildir.

Kur'an'ın İfade Tarzları

Herhangi bir düşüncüyü aktarmada amaca yönelik olarak farklı tarz ifadeler kullanmak mümkündür. Meselâ herhangi bir metinde bilgi vermek, tanımlamak, tasvir etmek, emretmek gibi anlatım biçimlerinden biri veya birkaçı hedeflenmiş olabilir. Anlatım tarzını belirlemede düşüncüyü aktaranın tercihiyle birlikte alıcının konumu ve bu iletinin gerçekleştiği ortam, dil imkânları etkin olmaktadır. Bu açıdan Kur'an'a baktığımızda düşüncelerin aktarımında, şekil itibariyle tam anlamıyla ne nazım ne de nesir olduğu, sözlü hitap özellikleri taşıyan yazılı bir metin olduğunu görmekteyiz. Genel karakteri böyle olan Kur'an'da anlatım çeşitlerinin zengin bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Diyaloglar, kıssalar, meseller, teşbihler olduğu gibi emredici ve nehyedici ifadeler de kullanılmıştır. Bütün bu anlatım çeşitlerinin kullanımında ilk muhatapların, yani hitabın alıcılarının gözetildiği görülmektedir. Aksi takdirde “hale uygun söz söylemek” olarak tanımlanan belâgatın olmadığı söylenecektir ki, bu vâkıya ters düşmektedir. Zira Kur'an'ın en önemli özelliği belîğ olmasıdır.

Her hâlükârda Kur'an, ilk muhatapların anlayabileceği bir üslubu tercih etmiş, yalın anlatımlarında onların yaşadıkları hayatın içinden kelimeleri kullanmış, estetik anlatımda ise çevrelerindeki nesnelerden, hissiyatlarından örnekler vermiştir. Estetik anlatımın amacı, edebî sanatları kullanarak, bilinenlerle bilinmeyenleri ya da az bilinenleri anlaşılır kılmaktadır. Meselâ cennet ve cehennem tasvirlerinde bilinmeyen bir

145 İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (nşr. Abdullah Dirâz), Kahire 1975, II, 64.

gelecek, yaşanan dünyadan örneklerle anlatıldığı için, bu âyetlere genellikle estetik anlatım hâkim olmuştur. Bu açıdan cennet ve cehennemle ilgili âyetlere baktığımızda Kur'an'ın indiği toplumda ulaşılmak istenen ve arzu edilen güzelliklerin tasvir edildiği görülmektedir.¹⁴⁶ Bu anlatımların yer aldığı âyetlerin hemen hepsinde Kur'an'ın indiği dönemdeki anlamlarını belirleme ihtiyacı vardır. Bu âyetler tarihsel bağlam kurularak anlaşıldığında estetik anlatımla hedeflenen amaca ulaşılmış olacak, başka tarihselliklerdeki muhataplar da estetik anlatımın âyetlere kazandırdığı anlam genişliğinden istifade etmiş olacaklardır.

Yalın anlatımda ise aktarılmak istenen düşünce herhangi bir edebî sanat kullanılmadan doğrudan ifade edilmektedir. Genellikle ahkâm âyetlerinin, hukuk diline uygun olan bu tarz anlatımla aktarıldığı görülmektedir. Bu tür anlatımlarda kelimelerin sözlük anlamlarını bilmek çoğu zaman anlam için yeterli olmaktadır. Zira yalın anlatıma sahip olan âyetlerde tarihsel öge daha azdır. Meselâ, yine cennet ve cehennemi konu edinen, “Orada onlar için istedikleri her şey vardır”¹⁴⁷, “Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlanacağı her şey mevcuttur”¹⁴⁸, “Canınızın istediği her şeye sahip olacak, istediğiniz her şeye kavuşacaksınız”¹⁴⁹ gibi âyetlerde mutlak ve umumi lafızlarla inananların cennette ulaşacakları şeyler anlatılmıştır.

Kur'an, özellikle temsiller başta olmak üzere örnekleme gibi estetik anlatımlarda indiği dönem toplumunun bilebileceği kölelik, efendilik, bahçe sahibi olma, kasırga ve rüzgârlarla her şeylerin mahvolması gibi unsurları kullanmış, onlar arasında kullanılan deyimlere yer vermiştir. Kur'an'ın üslûbunda muhatapların bilgi seviyeleri, yaşanan hayat şartları ve çevredeki nesneler belirleyici olmuştur. Bu sebeple öncelikle ilk muhataplar tarafından anlaşılmayı hedefleyen Kur'an, üslûp açısından da tarihsel bir vasıfta indirilmiştir. Ancak bu yönüyle de o aşkın olup, edebî i'câzı açısından benzeri getirilemez bir mûcizedir. Yani Kur'an'da ilk dönem muhataplarınca bilinen ve anlaşılabilen bir üslûp sergilenmekle beraber, bu üslûpların zirvesindeki bir kullanımla da taklit edilemez olmuştur.

¹⁴⁶ bk. Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslâmiyât*, IV/1 (2001), s. 145-162.

¹⁴⁷ en-Nahl 16/31 vd.

¹⁴⁸ ez-Zuhruf 43/71.

¹⁴⁹ Fussilet 41/31.

Kur'an'ın Anlaşılabilir Olması

Arapça indirilen Kur'an, üslûbu itibariyle ne nazım ne nesirdir. Kur'an'da Araplar'ın bildiği nazım ve nesir şekilleri birleştirilerek farklı bir üslûp kullanılmıştır. Bu sebeple inkâr edenlere benzerini getirmeleri teklif edildiğinde, edebiyatta üstün olmakla övünmeleri ve Kur'an'ı hafife alıcı ifadeler ile “isteseek biz de benzerini söyleriz”¹⁵⁰ demelerine rağmen bu meydan okuyuşa cevap verememişlerdir. Kur'an şayet Araplar'ın o günkü anlayış seviyesinde olmasaydı onlar için mucize olamayacak onlar Kur'an'ın meydan okuyuşu karşısında, bu bizim anlayışımızın dışında bir şey; anlamadığımız bir şeyin nasıl benzerini getirelim diyeceklerdi. Halbuki böyle bir tepki yerine Kur'an'ın eşsiz belâgatı karşısında onu dinlemekten kendilerini alıkoyamamışlar, bazı şairler Kâbe duvarına asılı şiirlerinin, Kur'an karşısında bir değeri kalmadığını düşünerek şiirlerini Kâbe duvarından indirmişlerdir.¹⁵¹ Bu durum bize Kur'an'ın indiği dönemde hem aslı anlam itibariyle hem de edebî sanatları da içeren tâbi anlam yönüyle anlaşıldığını göstermektedir. Çünkü o tarih üstü değil, tarihsel bir metindir.

Kur'an'ın Konuları

Kur'an en temel ayırım ile meâş ve meâddan bahseden bir kitaptır. Yani Kur'an, bu dünya ahvali gibi âhiret hayatını da konu edinmiştir. Âfâk ve enfûsten deliller getiren Kur'an hem tarihte yaşanan bazı olayları (kıssalar) anlatarak bu olayların ardında yatan sünnetullahı öğretmek istemiş, hem de en sade haliyle dünyada yaşayan hemen hemen her insanın gözlemleyebileceği yağmurun yağması, yıldızla yol bulunması, gece gündüzün birbirini takip etmesi gibi kâinat delillerine yer vermiştir. Bu yönüyle Kur'an öncelikle ilk muhatapların anlayışlarını, birikimlerini gözetmiş, sonraki nesillerinden aynı âyetleri tefekkür ederek kendi tarihselliklerinde anlamlandırmalarını talep etmiştir.

Konuları itibariyle Kur'an onlara bildiklerini, bilmeleri gerektiği şekliyle anlatmıştır. Meselâ Kur'an'ın bahsettiği dinlere baktığımızda, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik, Mecûsîlik gibi indiği coğrafyada bilinen dinleri konu edindiği, puta tapıcılık tasvirlerinde yine o ortamda var olan

¹⁵⁰ el-Enfâl 8/31.

¹⁵¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yayınları, 1989, s. 160-161.

Câhiliye inançlarını anlattığını görürüz.¹⁵² Bu konuları tesbit edip, o zaman yeryüzünde sadece bu inançların olduğunu söylemek doğru olmasa gerekir. Zira Kur'an, bugünkü anlamıyla bir dinler tarihi kitabı olmadığı için bütün inanışları bir araya toplamayı değil, ilk muhatapların bildiklerini anlatarak yanlış inancın ne olduğu, doğrunun nasıl olması gerektiğini örneklerle anlatmıştır. Sonraki nesiller bu inanışları tarihsel yorum ile kavradıklarında kendi tarihselliklerinde var olan yanlış inanışlara adapte ederek aynı anlamı yaşanır hale getirebileceklerdir.

Çoğunlukla bildikleri kıssaları, yaşadıkları olayları, çevrelerinde gördükleri nesneleri, dinleri, inanışları, davranışları konu edinen Kur'an onlara bildiklerini, bilmeleri gerektiği şekliyle anlatmış, bilmediklerini yine bildikleriyle örnekleyerek konu edinmiştir.

Kur'an İlimleri

Yukarıda Kur'an'ın tarihsel olmasını Arapça indirilmesi, anlaşılabilir olmayı amaçlaması, konuları ve kullandığı üslûp yönüyle ele aldık. Buna göre Kur'an, indiği ortamı gözetken, ilk muhatapları tarafından anlaşılan bir üslûp ile onlara tarihsel bir bağlamda seslenen bir hitâb-ı ilâhîdir. Tarihsel ortam ile vahiy arasında açıkça görülen bu birliktelikte tarihsel ortam vahiy tarafından dikkate alınmış, ancak mutlak ilim sahibi olan Allah'tan gelen vahiy tarihsel ortamın mahkûmu olmamış, üslûbu ile sonraki nesillerce de anlaşılması sağlanmıştır.

Kur'an'ın tarihsel yorumu öncelikle onun tarihsel bir metin olarak tanımlanmasına bağlıdır. Geçmişte yapılan çalışmalarda da Kur'an'ın ilk muhataplarının dili, örf ve âdetleri, kültürleri, sosyal ve hukukî yapıları gözetilerek indirildiği kabul edilmiş ve bu konular Kur'an ilimleri içinde yer alan Kur'an kıssaları, nüzûl sebepleri, sualler ve cevaplar, nâsih, mensuh, i'câzü'l-Kur'an, Mekki-Medenî ayrımı, emsâlü'l-Kur'an gibi çalışmalarda ifade edilmiştir.

Kur'an'ın tarihselliğini Kur'an kıssalarının anlatımında görmek mümkündür. Kur'an, kıssaları anlatırken üslûp ve konu itibarıyla o günkü toplumun birikimini gözettiği gibi kıssalar, ilk muhatapların yaşantısı, anlayışı ve ihtiyaçlarıyla ilgili bir bağlamda anlatılmıştır.

¹⁵² Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara: Atay ve Atay, 1999, s. 69-121.

Acaba kıssa Kur'an'ın indiği dönemde bilinen bir anlatım tarzı mıydı? Câhiliye devrindeki Araplar'ın hayatına, edebiyatına ve şiirlerine baktığımızda, âdeta fert ve millet olarak yaşadıkları tarihlerini, vâkıya uygun gerçeklerini, saf hayatlarını yansıttıklarını gözlemek mümkündür. Her vesile ile kıssalarını anlatıp, kimi zaman ibret konusu, bazan iftihar kaynağı, bazan da şecaatlerini ortaya koyma vesilesi olarak yâdetmişlerdir. Bu sebeple Araplar arasında şairlerle beraber kıssa anlatan anlamında “kâs”lar da vardır. Hatta her Arap kabilesinin şairi aynı zamanda bir “kâs”tır.¹⁵³ Câhiliye devri tarihçiliğinin, ensâb ilmi ve çok eskilere dayanan genellikle kabileler arasında cereyan eden harpler ve gösterilen kahramanlıkların anlatımı olan¹⁵⁴ *eyyâmü'l-Arab*'dan ibaret¹⁵⁵ olması, kısaca, Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap toplumunda sözlü geleneğin yaygın olması ve başlarından geçen olayları gerek şiir gerekse nazım yoluyla anlatmaları¹⁵⁶, ilk muhatapların bu tarz anlatıma âşına olduklarını kanıtlamaktadır. Ayrıca kutsal kitap geleneğinde, yani hem Tevrat hem de İncil'de bu üslûbun kullanılması da bu görüşümüzü teyit etmektedir.

Bu hususta üzerinde durulması gereken diğer bir konu Kur'an'ın aktardığı kıssaların o günkü toplum tarafından bilinip bilinmediğidir. Acaba üslûp gibi muhteva da ilk muhataplara yabancı değildi diyebilir miyiz? Bize göre bu kıssalar genel olarak o günkü toplum tarafından bilinmekteydi. Genel olarak kaydını, bazı kıssaların anlatımı esnasında metinde geçen, “Bu olaylar, sana vahiy ile bildirdiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen bilirdin, ne de kavmin...”¹⁵⁷

153 İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları, 1994, s. 64-65'ten naklen, Seyyid Abdülhâfız Abdürabbih, *Buhûs fî kasasi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1972, s. 29-34.

154 Seyyide İsmâil Kâşif, *İslâm Tarihinin Kaynakları ve Araştırma Metodları* (trc. Mehmet Şeker – Rıza Savaş – Ramazan Şimşek), İzmir: İl-Vak Yayınları, 1997, s. 21-23.

155 Hatta *eyyâmü'l-Arab* haberlerinin, Tevrat'taki tarihî taksimlere uyan bir tertibe sahip bulunduğu ileri sürülerek, tarihî olayların Tevrat'ta da *eyyâmü'l-Arab* haberlerinde de “kıssa” tarzında söylenilmesi ve sonunda bir şiirle bağlanması buna delil getirilmiştir. bk. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 41'den naklen, Franz Roshental, *İlmü't-târih inde'l-müslimîn* (trc. Sâlih Ahmed el-Ali), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983, I, 31.

156 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (haz. Mahfuz Söylemez – Mustafa Hizmetli) Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 14.

157 Hûd 11/49; ayrıca bk. Yûsuf 12/102.

ve benzeri ifadeler sebebiyle koyduk. Bu tarz âyetleri incelediğimizde bu âyetlerin, “Şüphesiz biz onların - mutlaka ona bunu bir insan öğretiyor, dediklerini biliyoruz”¹⁵⁸ âyetinde belirtilen Kur’an’ın kaynağı ile ilgili ilk dönem inkârcılarının iddialarını¹⁵⁹ red sadedinde geldiğini görürüz.¹⁶⁰ Bu ifadelerin amacı, kıssaların onlar tarafından bilinip bilinmediğinden ziyade, vahyin ilâhî olduğunu kanıtlamaktır. Ayrıca “Sen orada değildin, bu gayb haberidir” gibi ifadeler de üslûp açısından incelendiğinde, bununla bütün kıssaların değil, sadece bu olayların kastedildiği görülecektir. Yani burada kastedilen ya sadece bu kıssa ya da kıssada geçen ve daha önce bilinmeyen özel bir konudur.

Kıssaların çoğunun başta Ehl-i kitap olmak üzere o günkü toplum tarafından bilindiği, nüzûl sebebi olarak aktarılan bir rivayetten de anlaşılmaktadır. Bu rivayete göre, yahudiler: “Sen bize İbrâhim’i, Mûsâ’yı, Îsâ’yı ve bazı peygamberleri anlatıyorsun. Çünkü onlarla ilgili haberleri zaten bizden işittin. Eğer öyle değilse Tevrat’ta sadece bir defa geçen peygamberin kim olduğunu söyle bakalım demişler, Hz. Peygamber’de Zülkarneyn’dır”¹⁶¹ şeklinde cevaplamıştır; bu rivayetten onların bu kıssaları bildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca tarihî mâlûmatlarda, eski Arap kabileleri olan Âd, Semûd, Cürhûm ve Amâlîka ile ilgili haberler, Hârût-Mârût, Ashâb-ı Kehf, gibi kıssaların o günkü toplum tarafından bilinen ve anlatılan kıssalar olduğunu göstermektedir.¹⁶²

Ayrıca Kur’an’ın bazı ifadeleriyle o dönem muhataplarınca bilinen kıssalardaki bilgi yanlışlarını tashih etmesi¹⁶³ ve bu kıssaların benzerlerinin

158 en-Nahl 16/103.

159 Müsteşriklerin bir kısmının bu iddiaları savunduğu görülmektedir; bk. Rudi Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler* (trc. Ömer Özsoy), Ankara Bilgi Vakfı Yayınları, 1995, s. 54-72; ayrıca krş. Abdülaziz Hatip, *Kur’ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1997; Selahattin Sönmezsoy, *Kur’ân ve Oryantalistler*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998).

160 M. Reşid Rızâ, *et-Tefsîru’l-Menâr*, Beyrut: Dârü’l-fîkr, ts., III, 301.

161 Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, Beyrut: Dârü’l-fîkr, 1994, XVI, 35.

162 Abdürabbih, *Buhûs fî kasası’l-Kur’ân*, s. 29-30.

163 Kur’an özellikle o dönemde yaşayan Ehl-i kitabın kıssalar hakkındaki yanlışlarını da düzeltmiştir. Meselâ hristiyanların Hz. Îsâ ile ilgili anlatılarını Nisâ sûresinin 157-158. âyetleriyle düzeltmiştir. Ayrıca İsrâiloğulları’nın ihtilâf ettikleri bazı konuları aydınlatması da bu bağlamda değerlendirilebilir; bk. en-Neml 27/76; krş. Mustafa Baş, *İslâm’ın Doğuş Döneminde Hicâz Bölgesinde Yahudilik ve Hristiyanlık*, Ankara: Rüya Matbaa Market Yayınları, 2001, s. 89-90.

diğer kutsal kitaplarda yer alması da bu görüşümüzü teyit etmektedir. Kıssaların ilk muhataplar tarafından bilinmesi, Kur'an'ın onlara, "O halde yeryüzünü gezin, Hakk'ı yalanlayanların âkıbetinin nasıl olduğuna bakın"¹⁶⁴ tarzı ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Zira bu kıssalar en azından onların gezip dolaşarak görebilecekleri bir mekânda gerçekleşmiş olmalıdır ki bu tavsiyeye muhatap olabilsinler.

Bu tesbitlerimizden Kur'an kıssalarının üslûp ve muhteva açısından o günkü topluma yabancı olmadığı anlaşılmaktadır. Yani Kur'an tarih üstü bir karakterde toplumun hiç bilmediği bir üslûpla tamamen yabancı oldukları konuları anlatmamıştır.

Kur'an kıssalarıyla o günkü toplum arasındaki bir diğer ilişki kıssaların anlatılış amacıdır. Tarihsel bağlam olarak da tanımlayabileceğimiz bu ilişki açısından Kur'an kıssalarının anlatılmasındaki amaçlara baktığımızda, kıssaların öncelikle indiği toplumun ihtiyaçlarını gidermeyi (Hz. Peygamber'i, sahâbeyi teselli etme, teyit etme vb.) amaçlandığını görürüz. Meselâ "Demek onlar bu söze inanmazlarsa, onların peşinden (üzüle üzüle) kendini helâk edeceksin"¹⁶⁵ ifadesinden sonra Ashâb-ı Kehf kıssası anlatılmış, Hz. Peygamber'e bu olayı düşünerek üzülmemesi gerektiği mesajı verilmiş, yani teselli edilmiştir. Birçok örnekte görülebileceği üzere kıssalar öncelikle ilk dönem muhataplarını ilgilendiren birtakım vesilelerle indirilmiştir. İlk dönem muhataplarının bizzat içinde yaşayarak kurdukları bu ilişkiler, sonraki muhataplar (okuyan kitle) için ancak o şartların, yani tarihsel bağlamın kurulmasıyla anlaşılabilecektir. O halde, Kur'an kıssalarının sağlıklı bir yorumuna ancak o dönemdeki bu ilişkilerin kurulmasını sağlayacak bir yöntem, yani tarihsel yorum metodu ile ulaşılabilir.

Kur'an, müslümanlara kıssalar aracılığıyla içinde yaşadıkları mânevî gerçekliği kavramaları konusunda modeller vermiştir. Zira insan zihninin çalışma şekillerinden biri de modellerdir. Kur'an'ı okuyan muhatap bu modellerle modellerin aktarıldığı olgular arasındaki bağlantıları, yani olguların mantığını tesbit edip, bununla kendisinin içinde yaşadığı mânevî (sosyal, siyasî, ahlâkî, iktisadî vb.) gerçeklikteki karşılığını bulduğu zaman, Kur'an'ın bu anlatımından faydalanacaktır.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Âl-i İmrân 3/137.

¹⁶⁵ el-Kehf 18/6.

¹⁶⁶ Tahsin Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği (Mahiyeti) Üzerine", *Kur'ân Kıssalarının Anlam ve Değeri: VI. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu Tebliğleri*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1998, s. 30-31.

Kur'an kıssalarının sahip olduğu bu işlevsellik ile konumuz arasında önemli bir ilişki vardır. Çünkü Kur'an, tarihsel alana dair yasaları aktarırken yalın ve yargı bildiren bir üslûbu değil, öğüt verici bir tarzı tercih etmiştir ki, bu tarz bir anlatım tarihsel yorumun yöneldiği bir alandır. Nitekim Kur'an kıssaları, muhatabın muhayyilesini harekete geçirip, canlı somut resimlerle ve tasvirlerle mesajı zihne yerleştirmektedir. Böylece muhatap daha canlı bir şekilde anlatılan meselelerle iletişim kurmakta, mesajı algılaması, benimsemesi ve zihninde canlandırması daha mümkün hale gelmektedir. Bu tarz iletişimde sürekli model tipler vardır. Bu modeller, insan tecrübesinin her zaman ve her mekânda ortak ya da benzer özelliklerini ortaya koymaktadırlar. Meselâ ilâhî tebliğ karşısında insan karakterinin ve davranışının ortak olduğu, benzer tezahürleri temsil eden Hz. Mûsâ ve Firavun modeli gibi. Bu olay, olmuş bitmiş ve bir daha tekrarlanmayacak, benzeri olmayan bir model ya da örnek değildir. Bilakis tarih boyunca hep tekrarlanan bir modeldir.¹⁶⁷ Yani kişi kendini bu olayın içine sokabilmekte ve o anı yeniden yaşayabilmektedir. Diğer yandan Kur'an'ın devirlerin değişmesiyle değişmeyen insanın temel özellik ve kabiliyetlerine dayalı bir anlatımı benimsemesi bu kanunları genişlemeye açık ve şümüllü hale getirmiştir.¹⁶⁸ Bu sebeple kıssalarda yer alan mesajlar, muhatabın durumuna ve ihtiyacına, yani aradığı şeye göre farklılık arzede bilmiştir. Meselâ toplumu, kendisine konu alan bir araştırmacı bu kıssalardan bir şekilde istifade ederken ferdi esas alan ve kıssanın "hâlet-i rûhiye"sini kendisine konu edinen bir başkası aynı pasajdan daha farklı hususlarda istifade edebilecektir. Buna siyaset, tarih, ahlâk gibi daha birçok bakış açısı da eklenebilir.¹⁶⁹ Çünkü kıssalar, üslûbu itibarıyla tek anlamlı değildir. Muhtelif dönemlerde, ortak özellikleri olan birçok durumu kavramak için verilmiş modellerdir. Bu âyetler nâzil oldukları dönemde olduğu gibi bugün yaşayan insanlar içinde kimi zaman neredeyse kendini tasvir ediyormuş gibi algılanabilmektedir.¹⁷⁰

167 Hayati Hökelekli, "Müzakereler", *Kur'ân Kıssalarının Anlam ve Değeri: VI. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu Tebliğler*, Ankara: Fecr Yayınevi 1998, s. 80-81.

168 Abdülhamîd Sıddîkî, *Tarihin Yorumu* (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978, s. 157.

169 Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği", s. 39.

170 Görgün, "Kur'ân Kıssalarının Neliği", s. 86.

Kur'an kıssalarının bu özellikleriyle tarihselcilik düşüncesindeki tarihin zihinde yeniden inşası fikri birbirine benzemektedir. Meselâ, Vico tarihi, tarihsel düşüncenin külli ve zorunlu ilkeleri ışığında geçmişten gelen verileri yorumlamak amacıyla her tarihçi tarafından yeniden kendisi için inşa etmesi gerektiğini söylemiş, Herder yeniden inşayı tarihsel alana uygulanması gerekli bir yöntem olarak görmüştür.¹⁷¹ Schleiermacher anlamayı psikolojik terimlerle yazarın zihinsel hayatını yeniden inşa olarak kavramış, Dilthey ise kendi anlama teorisini, ister bir olay ister bir nesne olsun, tarihsel ürünün yeniden inşası olarak anlamıştır.¹⁷²

Kur'an kıssaları çoğunlukla geçmiş peygamberler ve gönderildikleri toplumla olan ilişkilerini konu edinmiştir. Ancak kıssalar sadece bunlardan ibaret değildir. Kur'an aynı zamanda indiği dönemde yaşanan olayları da anlatmıştır. Bu konular, ilk muhataplar açısından bakıldığında kendileri tarafından yaşanan olaylar olması sebebiyle kıssa özelliği taşımazken daha sonraki okuyan kitle için bu konular, tıpkı diğer kıssalar gibi geçmişte kalan olaylardır. Bu sebeple okuyan kitle, bu olaylarda verilmek istenen mesajları da kıssalar gibi değerlendirmek durumundadır. Kur'an'ın indiği dönemde yaşanan olayların bir kısmı konu olarak Kur'an'da yer almıştır. Bunları Kur'an'da bir anlatım olarak bulabilmekteyiz. Ancak bir kısım olaylar vardır ki bunları Kur'an'da bir anlatım olarak değil dolaylı bir şekilde herhangi bir âyetin iniş sebebi olarak bilmekteyiz.¹⁷³ Tarihsel bağlamın en güzel örnekleri olan bu olaylara dair rivayetler nüzûl sebepleri olarak isimlendirilmektedir. Şimdi tarihselcilik düşüncesi açısından oldukça önemli olan bu konuyu ele alacağız.

Yirmi üç yıllık bir süreç içinde peyderpey inen Kur'an'ın bir kısım âyetleri yaşanan bir olay ya da sorulan bir soru üzerine inmiştir. Nüzûl sebebi olarak adlandırılan bu konu Kur'an'ın tarihselliğini göstermektedir. Ancak nüzûl sebeplerinin olduğundan farklı bir şekilde Kur'an âyetlerinin her birinin bir sebep üzerine inmiş gibi sunulması doğru değildir. Bize göre nüzûl sebepleri Kur'an'ın indiği ortamı gözettiğini ancak hiçbir zaman bu ortamın etkisi altında yönlendirilemediğini göstermektedir. Kur'an'ın tamamıyla tarihsel ortamın tahakkümü altında

171 Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 64.

172 Ormiston – Schrift, "Hermeneutiğe Giriş", s. 19-20.

173 Ahmed M. Cemâl, *el-Kasasü'r-remzî fi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1985, s. 5.

oluşmadığını, sorulan suallere ve yöneltilen isteklere karşı sergilenen tutumdan anlamak mümkündür. Zira Kur'an her soruya değil bir kısmına cevap vermiş ve soruları istendiği şekilde değil kendi misyonuna uygun olarak cevaplamıştır.

Kur'an âyetlerinin bir kısmının iniş ortamını resmeden bu tür nüzûl sebeplerine sahip olması, Kur'an'ın hem ilk muhataplar hem de her dönem okuyucusu tarafından anlaşılma imkânını sağlamaktadır. Zira tarihî bir dönemde, ortamı dikkate alarak oluşan bir metnin olduğu zamanı ve şartları bilmek, anlamayı kolaylaştırmakta ve gerçek bir anlama için gerekli zemini sağlamaktadır.¹⁷⁴ Bir defada değil tedricen indirilmesinin bir sonucu olarak, Kur'an, ilk muhataplarına (yaşayan kitle) metni yaşayarak anlama imkânı sunarken daha sonraki okuyan kitle de bu imkâna, ilk muhatapların şahit oldukları bu bilgileri (nüzûl sebepleri) aktarmaları sayesinde kavuşabilmişlerdir. Bu sebeple Kur'an'ın hem geniş bir zaman sürecinde inmiş olması, hem de inişinde yaşanan olayların aktarılmasına dair bir disiplinin (nüzûl sebepleri) oluşturulması Kur'an okuyucularına, diğer kutsal kitaplarda olmayan oldukça önemli bir anlama malzemesi sağlamıştır.

Bu fonksiyonu sebebiyle Kur'an ekseninde yapılan tarihselcilik düşüncesi ve tarihsel yorum çalışmalarında, nüzûl sebeplerine özel bir önem verildiği görülmektedir. Zira özeldir nüzûl sebeplerinin varlığı genelde Kur'an'ın muhtevası, Kur'an'ın ilk dönem muhataplarından, onların yaşantılarından kopuk tarih dışı bir kitap olmadığını göstermektedir. Kur'an âyetleriyle o günkü toplum arasında Kur'an'ın anlaşılabilmesini sağlayacak ilişkiler sürekli var olmuştur. Bu ilişki sayesinde Kur'an ilk muhataplar tarafından anlaşılmış, yaşanmış, bunun neticesinde Kur'an, indiği toplumda bir değişim meydana getirmiştir.

Tarihsel ortam-nas ilişkisini ifade eden nüzûl sebeplerine dair rivayetlerin kaynağı, ilk dönem muhataplarıdır (sahâbe).¹⁷⁵ Gerek vahyin öncelikle onların anlayışına sunulması gerekse vahiy ortamını bizzat yaşamış

174 Subhî es-Sâlih, *Kur'ân İlimleri* (trc. Sait Şimşek), Konya: Esra Yayınları, 1994, s. 135-137.

175 Ayrıntı için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 101; Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990, s. 78; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara: DİB Yayınları, 1988, s. 181.

olmaları sebebiyle Kur'an yorumunda, rivayetlerine önem verilen ashap¹⁷⁶ bu konuda bazan doğrudan “şöyle bir olay oldu, ardından da falan âyet indi” demelerinin yanında, bazan da bir âyetin doğrudan nüzûlü ile ilgili olmayan geçmişte yaşanmış bir olay ile âyet arasında zihinlerinde bir ilişki kurarak bu olayı nüzûl sebebi gibi anlatmışlardır.¹⁷⁷ Her ne kadar nüzûl sebebi sîgaları¹⁷⁸ şeklinde bu rivayetler ayrıştırılarak, ikinci tür rivayetler, nüzûl sebebi olarak addedilmese de bize göre o dönemi yaşamış olan bir kişinin kendi yaşantı alanı içinde oluşan Kur'an'a dair görüşünü yansıtan bu rivayetler de o dönemi anlamak için kullanılabilecek malzemelerdir. Zira Kur'an'ın, o toplumla ilişkisi sadece muayyen bir olay değil bir yaşantı tarzı, Dilthey'in söylediği gibi bir yaşam bütünlüğü çerçevesinde olmuştur. Bu sebeple her âyetin nüzûl sebebini aramak yerine bu bütünlüğü kavramaya çalışmak gerekir. Bize bu ilişkinin sadece bir kısmını sunan nüzûl sebeplerini, sadece o âyetin inişini kavramak için değil genel olarak bu iletişimin bütünlüğünü tesbit etmek için kullandığımızda, bu tarz bir nüzûl sebebi anlayışı ile Kur'an'ın, indiği dönemin, yaşam bütünlüğü ile (tinselliği) olan ilişkisini kavrayacak ve âyetlerle aramızda oluşan tarihsel bağlam farkını bu malzemeyi kullanarak tarihsel yorum metodu ile aşabileceğiz.

Tarihsel yorum açısından böyle bir öneme sahip olan nüzûl sebepleri, ilk dönemlerden itibaren müfessirler tarafından kullanılmıştır. Geçmişte Kur'an'ı anlamada nüzûl sebeplerinin kullanılması sadedinde, “Sebebin hususiyeti mânanın umumiyetine engel değildir” bir başka ifade ile “Sebebin hususiliğine değil mânanın umumiyetine itibar olunur”¹⁷⁹ şeklinde ifadelendirilen bir prensip oluşturulmuş, bu prensip herkes tarafından kabul görmemiş,¹⁸⁰ çoğunluk “itibarın lafzın umumiliğine olduğunu” kabul ederken “sebebin hususiliğini” benimseyen küçük bir grup da olmuştur.¹⁸¹ Bu kaide, İslâm dünyasında tarihsel yorum benzeri bir

176 M. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1976, I, 58.

177 Ahmed b. Abdurrahman Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987, s. 108.

178 M. Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmî'l-Kur'ân* (nşr. Fevâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1995, I, 115.

179 Zerkeşî, *el-Burhân* I, 126.

180 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 95.

181 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzûlün Rolü*, İstanbul: Şule Yayınları, 1994, s. 149.

uygulama olarak değerlendirilebilir. Zira bu prensibe göre belirli bir zamanda hem etken hem de edilgen bir olgu olarak kendi tarihselliği içinde meydana gelen tikel bir olay, bireyselliği, hususiliği içinde kavranarak buradan umumi, yani tümel bir hüküm elde edilmektedir. Bu şekliyle, söz konusu prensip ile tarihselcilik düşüncesi temelli tarihsel yorum arasında temel kurgu açısından bir benzerlik vardır.

Bu açıdan baktığımızda Kur'an âyetlerinin inişindeki tarihsel bağlamları bildiren nüzûl sebepleri, oldukça önemli bir malzemedir. Âyetin olduğu bireyselliğe dair bilgi veren bu nüzûl sebepleri sayesinde tikel olaylardan tümel sonuçlar çıkarmak, yani tarihsel yorum yapabilmek mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kur'an'ın bir defada değil, bir süreç içinde peyderpey inmesi, onun, indiği dönemin olgularıyla ilişki içinde oluşmasını temin etmiştir. Bu durum, Kur'an'ın her zaman bu ilişkileri kurabilecek bir yöntem sayesinde anlaşılabilme imkânını sağlamış, tarihsel öğelerin içindeki prensiplerin, başka tarihselliklerde uygulanabilmesini temin etmiştir. Nüzûl sebeplerinin ilk dönemlerden itibaren Kur'an tefsirinde kullanılması ve bu arada ortaya konan, "Sebebin hususiliğine değil, mânânın umumiyetine itibar olunur" prensibi, tarihsel yoruma oldukça yakın bir anlama yönteminin İslâm dünyasında varlığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nüzûl sebeplerinin varlığı tarihsel yorum yönteminin uygulanabilmesi için önemli bir malzeme sunmaktadır. Ancak bu malzeme gerek sıhhat açısından gerekse kullanım yöntemi açısından iyi değerlendirilmelidir.

Aynı şekilde nâsîh-mensuh konusu da bir yandan Kur'an'ın tarihselliğini gösterirken diğer yandan vahyin toplumu yönlendirdiğini göstermektedir. Zira nesh meselesi, vahyin, ortamı ve şartları gözettiğini, ama nihaî olarak kendi programını vazettiğini gösteren bir konudur. İster ıstılahî anlamda; bir delilin başka bir delilin hükmünü ortadan kaldırması şeklinde olsun, isterse vahyin bir davranışı, kademeli olarak yani tedricî olarak ortadan kaldırması olsun, özü itibarıyla nesh fenomeni Kur'an'ın inişinde toplumdaki değişmelerin gözetildiğini göstermekle beraber aynı zamanda vahyin getirdiği mesajlarla ortamı geliştirdiği ve değiştirdiğini de göstermektedir.

Kur'an vahyinin iniş ortamının (zaman ve mekân) değişmesine bağlı olarak değiştiğini gösteren ve geçmiş ulemâ tarafından da kabul edilen en önemli delil, âyetlerin Mekke-Medenî olarak ayrılmasıdır. Buna göre âyetlerin Mekke ya da Medine de inmesi, muhteva ve üslûp bakımından toplumun ve muhatapların durumuna bağlı olarak değişmiş, Mekke âyetler Medenî âyetlerden farklı bir üslûpla indirilmiştir.

Kur'an'ın tarihselliğini en iyi temsil eden konu bize göre i'câzü'l-Kur'ân konusudur. Zira Kur'an'ın kelimeleri seçişi ve ifadeleri aktarımındaki üslûbuyla bir yandan ilk dönem muhataplarının bilgi birikimlerini gözetirken diğer yandan da başka tarihselliklerdeki muhatapların ulaştıkları teknolojik ve bilimsel gelişmelere uygun olmasını temin etmiştir. Bunu biz çalışmamızda "tarihsellik içinde aşkınlık" olarak tanımladık. Bu tanımlamamız, vahyin olayları ve ortamı gözettiği, ancak nihaî programın Allah'ın dilediği tarzda oluştuğu, yani vahyin yönlendirilemediği şeklindeki görüşümüzle de örtüşmektedir. Buna göre, Kur'an olguları ve ortamı gözetken ancak kaynağı aşkın olduğu için tarihi aşabilen üslûba sahip bir kitaptır.

Kur'an ilimleri çerçevesindeki bu bilgiler vahyin ilk dönem muhatapları tarafından anlaşılabilir olmasını sağlayacak bir oluşumla gönderildiğini, bu sebeple tarihsel ortamın gözetildiğini göstermektedir.

Kur'an'ın tarihselliği, yani tarihsel ortamı gözeterek indirildiği konuyla ilgili tesbitler mevcut tefsir ve Kur'an ilimleri birikimimize yabancı şeyler değildir. Bu hususlar geçmiş ulemâ tarafından da ifade edilmiştir. Biz onların bu ifadelerini bugün tartıştığımız ortamın diline çevirerek Kur'an'ın tarihsel olduğunu ve tarih üstü olmadığını belirttik.

Tarihsel ortam ile vahiy arasında açıkça görülen bu birliktelik ve Kur'an'ın kendine has üslûbu ve oluşum tarzı sebebiyle ilk muhataplar (yaşayan kitle) onu tabii bağlamlarda anlamış iken sonraki muhataplar (okuyan kitle) tarihsel bağlamları kurarak anlamak durumundadır. Bu bağlamları görmeyip Kur'an'ın trans-historical, olduğunu söylemenin onu anlamamak ile eşdeğerde olacağı kanaatindeyiz. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Kur'an'ı anlamak için tarihsel yorum metodunun kullanılması gerekmektedir. Nitekim adı tarihsel yorum olmasa da özü itibarıyla benzerlik arzeden yöntemlerin tefsir tarihinde var olduğunu söyleyebiliriz.

Geçmiş tefsir çalışmalarına bakıldığında tarihsel yorum benzeri yöntemlerin bir başka ifadeyle tarihsel yoruma zemin hazırlayan çalışmaların farklı ölçütlerle kullanıldığı ve bir tarihsel yorum bilincinin geçmişte de var olduğu görülmektedir. Nüzûl sebebine önem verilmesi ve bunun sahâbeden itibaren ele alınmış olması, Arap şiirinin kullanılması, te'vil ve tefsir ayırımına gidilmesi bu bilincin varlığını gösteren hususlardır. Ancak söz konusu uygulamalar bugünkü anlamda bir tarihsel yorum olarak uygulanmamış daha dar kapsamda değerlendirilmiştir. Meselâ nüzûl sebebiyle ayetin kimin hakkında ya da hangi olay üzerine indiği belirlenmeye çalışılmıştır. Tarihsel yorumun kullandığı tarihsel bağlam ise nüzûl sebebini kapsamakla beraber daha geniş ölçekte âyetin indiği ortamı bir yaşam bütünlüğü içinde kavramayı hedefler.

Sonuç Yerine

Kur'an ekseninde tarihsel yorum tartışmaları şu türden sorular etrafında yapılmaktadır:

İslâm'ın teşekkül ettiği dönemde vahye doğrudan muhatap olan insanların vahyi anladığı gibi anlayabilir miyiz? Vahyin bize kadar aktarımını sağlamış olan geleneğin, bu anlamdaki oluşturuç rolünü ve yaşadığımız tarihsel momentin anlama girişimi üzerindeki belirleyiciliğini devre dışı bırakmak mümkün müdür?¹⁸²

Bu sorular arasında yer alan, "Vahyi ilk muhatapların anladığı gibi mi anlamak zorundayız?" sorusuyla¹⁸³ konuya başlamak, meseleyi farklı bir zemine kaydırmaktadır. Zira Kur'an'a muhatap olma açısından yaşayan kitle (ilk muhataplar) ile okuyan kitle (sonraki muhataplar) arasında önemli bir fark vardır. Kur'an'ın nüzûlü ile aynı tinselliği paylaşan, mesajları tabii bağlamında anlayan ilk muhataplardan farklı olarak okuyan kitle nüzûlünden farklı bir şekilde derlenip bir araya getirilmiş olan mushafı anlamakla yükümlüdürler. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, yaşayan kitle kendileriyle diyaloga giren sözlü hitabı, okuyan kitle iki kapak arasına getirilmiş mushaf tertibindeki bir kitabı anlamak durumundadırlar. Nüzûl ve tertip arasındaki farklılık sebebiyle diğer metinlerden

¹⁸² Aktay, "Anlama-Vahy ve Tarih", s. 23.

¹⁸³ Aktay, "Anlama-Vahy ve Tarih", s. 23.

ayrılan Kur'an'ın tarihsel yorumu tartışılırken Kur'an'ın bu özellikleri göz önüne alınmalıdır.

Kur'an'ı ilk muhatapların anladığı gibi anlama, tarihsel yorumu tam anlamıyla ifade etmemektedir. Çünkü metni sadece ilk muhataplar gibi anlamak hedeflenmiş olsaydı sahâbe tefsirini tesbit etmek yeterli olurdu. Halbuki bu tesbit tek başına yeterli değildir. Bu sebeple tarihsel yorumun birinci adımını, Kur'an'ın "ilk muhataplarına hangi ortamda, nasıl bir bağlam ile, ne demek istediğini kavramak" şeklinde tanımlamak daha doğru olacaktır. Bu tanım, anlamın muhataplarıyla tarihsel ortamın kaynaşması sonucunda elde edilebileceğini belirtmektedir. Buna göre, Kur'an'ın lugavî özellikleri ve tarihsel şartlar öne çıkmaktadır. En öz ifadeyle tarihsel yorumun ilk adımı, anlamı metnin olduğu dönemin tinselliği içinde kavramaktır. Dilthey'in yaklaşımıyla başka bir tarihselliği, o dönemde hâkim olan değerler, inançlar ve hayat şartları bütünlüğünde anlama çabasıdır.¹⁸⁴

Metni indirdiği dönemde anlamak, nihaî gaye değil, amaca götüren ilk adımdır. Tarihsel yorumun nihaî amacı, hangi dönemde olursa olsun metne yönelen ve sorununu arzeden, yani onunla diyaloga giren muhatabın onun anlam dünyasına girmesini sağlamaktır. Bunu gerçekleştirme yolundaki birinci adım metnin ilk muhataplara ne söylediğini kavramaktır. Tarihsel yorumu sadece birinci adımdan müteşekkil saymak metnin anlamının dondurulması demektir. Halbuki tarihsel yorumda ilk adımla elde edilen anlam, ikinci adımla farklı bir tarihselliğe taşınmaktadır. Bu şekilde bakıldığında tarihsel yorumun metni kendi tarihselliğine hapsedmediği bilakis metnin anlamını başka tarihselliklere taşıyarak ona canlılık kazandırdığı anlaşılabacaktır.

Bugün Kur'an'ın tarihselliği şeklinde yapılan tartışmalar tefsir tarihinde farklı bir bağlamda ancak nihaî olarak aynı anlamda bilimsel tefsir çerçevesinde yapılmıştır. Başta Şâtibî olmak üzere bir grup, Kur'an'ı indirdiği dönem muhataplarının bilgisiyle sınırlı konulardan bahsettiğini ileri sürerek bilimsel tefsire karşı çıkmışlardır.¹⁸⁵ Onlara göre Kur'an'ın Arabî olması ve ümmî bir kavme gönderilmesi sebebiyle ilk muhatapların bilmediği konuların ondan çıkarılmaya çalışılması doğru değildir. Bu tar-

184 Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu*, s. 83; West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, s. 123.

185 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, II, 64-71.

tışmalar özü itibariyle tarihsel yorum çerçevesindeki sorunlara tekabül etmektedir. Zira bugün konu Kur'an'ı anlarken yorumcunun kendi tarihselliğini mi yoksa Kur'an'ın indiği dönemi mi esas alacağı hususunda düğümlemektedir.

Tefsir tarihindeki bu ve benzeri tartışmalar birçok yönden bugünkü tarihsel yorum tartışmalarına ışık tutacak özellikler taşımaktadır. Bunlar arasında nüzûl sebepleri, sahâbe tefsiri, tefsir te'vil ayırımı ve lugavî tefsir çalışmalarını sayabiliriz. Tefsir tarihi ve İslâm kültür havzasında yer alan bu konular tarihsel yorumun Kur'an'a uygulanmasında istifade edilebilir yönler içermektedirler.

Kur'an'ın tarihsel yorumuyla ilgili mevcut çalışmalarda bize göre ihmal edilen bir diğer husus tarihsel yorumun uygulanma imkânının sorgulanmayışdır. Tarihsel yorumun uygulanma imkânı araştırıldığında o döneme ait verileri aktaran şu kaynaklara sahip olduğumuz görülmektedir. Kur'an, hadis ve haberler, ilk dönem İslâm tarihi kaynakları ve Arap şiiri. Bu kaynaklar, mevcut tefsir çalışmalarında eskiden beri kullanılmıştır. Ancak bu dönemlerde sadece kelime ya da konu ilişkisi bağlamında değerlendirilen bu malzemeler kanaatimce Kur'an'ın indiği dönemin yaşam bütünlüğünü yani tinselliği kavramak için daha geniş bir perspektifle ele alınmalıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kur'an, indiği toplumun tarihselliği içinde onlara hitap eden ilâhî bir kitaptır. Göndereni Allah olması yönüyle aşkın olan Kur'an, muhatapları insan olduğu için beşerî bilimlerin alanına girmektedir. Bu sebeple indiği dönem sonrasında ona muhatap olan okuyan kitlenin Kur'an'ı anlamak için tarihsel bağlamları kurmaya dayalı tarihsel yorum metoduna başvurması gerekmektedir. Tarihsel yorum sayesinde Kur'an'ın başka tarihselliklerdeki insanlara da hitap edebilmesi sağlanacaktır. Bu yöntemi uygulamak için gerekli tarihsel birikim mevcuttur. Yapılması gereken bu yöntemin sistemli bir şekilde uygulanması ve mevcut verilerin bu yöntem tarafından kullanılabilir bir hale getirilmesidir.