



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TARİHSELÇİLİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA
HALKU'L-KUR'AN

Yüksek Lisans Tezi

Şengül TOPRAK

Çorum 2019

**TARİHSELÇİLİK TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA
HALKU'L-KUR'AN**

Şengül TOPRAK

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN**

Çorum 2019

KABUL VE ONAY

Şengül TOPRAK tarafından hazırlanan *Tarihseleçilik Tartışmaları Bağlamında Halkın İ-Kur'an Problemi* başlıklı bu çalışma 05/09/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / ~~oyçokluğu~~ ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Harun ÇAGLAYAN (Başkan)



Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Danışman)

Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER AKBAŞ



Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğuna onaylım.

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN



T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim.
(05/ 09/2019)

Şengül TOPRAK



ÖZET

TOPRAK, Şengül. *Tarihselcilik Tartışmaları Bağlamında Halku'l Kur'an*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

Tezin konusunu tarihselcilik ve Halku'l Kur'an oluşturmaktadır. Öncelikle konu ile ilgili kaynak taraması yapıldı. Daha sonrasında tarihselciliğin ortaya çıkışı ve çağlara göre gelişim süreçleri incelendi. Tarihselcilik ile ilgili kavramlar açıklandı. Özellikle birbirlerine karıştırılan ve kavram karmaşasına sebep olan kavramlara değinildi. Tarihselcilik ve Kutsal Kitap yorumları başlığı altında hermenötik konusu işlendi. Daha sonra tarihselciliğin İslâm düşünce tarihindeki yeri ve gelişim süreci ortaya konuldu. Tarihselci İslâm düşünürlerinin bu konu hakkında yazmış oldukları eserleri incelenerek tarihselcilikle ilgili görüşlerine değinildi.

İkinci bölümde ise Halku'l Kur'an tartışmalarının tarihî, siyasî ve itikadî boyutları incelendi. Kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan halku'l-Kur'an tartışmalarında Mutezile'nin ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer verildi. Mu'tezile, Kelânullahın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunurken Ehl-i Sünnete göre, Kur'an Allah'ın ezeli ve ebedî kelâmıdır. Allah'ın kelâmı için başlangıç ve sondan söz edilemez. Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir. Tezin bu bölümünde “Mutezile'nin Kur'an hakkındaki görüşlerinin aslında tarihselci bir yaklaşım olduğunu söyleyebilir miyiz?” sorusuna cevap arandı.

Bir Batı kavramı olan tarihselciğin İslâm düşüncesinde kabul görmesi, tepki ve eleştirilere yol açmıştır. Bu sebeple üçüncü bölümde halk'ul Kur'an konusunun tarihsellik ile ilişkisine, “*Çağdaş İslâm Düşüncesinde Vahiy ve Kur'an Tasavvuru*”, “*Kur'an'ın Tarihselliği ve Evrenselliği Tartışmaları*” ve “*Tarihsellik-Evrensellik Tartışmalarının İncelenmesi*” başlıkları altında değinildi.

Eskilerin güncel bir bilgiyle tekrar tartışılması demek olan tarihselcilik Batıda ortaya çıkıp İslâm dünyasında etkisini büyük ölçüde göstermiştir. Tarihselcilik tartışmaları yirminci yüzyılda daha yeni gündemde iken, kadim bir mesele olan halk'ul Kur'an tartışmaları ekseninde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an, tarihsel bir metin midir? Yoksa evrensel bir metin mi? Bütün bunlar ortaya konularak tarihselcilik ve evrensellik tartışmaları irdelenmiş, daha sonra sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılarak tezde ulaşılan neticeler açıklanmıştır.

Anahtar Kavramlar: Tarihselcilik, evrensellik, hermenötik, halku'l Kur'an

ABSTRACT

TOPRAK, Sengul. *Halku'l Qur'an, in The Context of Discussions About Historicism*, (Master's work), Çorum, 2019.

The subject of the thesis is historicism and the Halku'l Qur'an. First of all, a literature review was made on this issue. After that, the emergence of historicism and developmental processes by age was studied. The concepts associated with historicism have been explained. In particular, concepts were mentioned that were confused with each other and caused the complexity of the concept. Studies on hermeneutics were made under the title of historicisms and Sacred Book interpretations. Then the place and development of historicism in the history of Islamic thought was put forward.

The views of historian-Islamic thinkers were mentioned. Depending on this we researched the written books and articles about the historicism to set out the fields of its meaning. The second chapter covered the historical, political, and istatic aspects of the halku'l Qur'an debate. In connection with this, the views of Mutezile and Ehl-i Sunnah are cited. Can we say that Mutezile's views on the Qur'an are in fact a historicist approach?

The concept of Qur'an and revelation in modern Islamic thought was mentioned. Whether the Holy Qur'an is created or not initially had been an important debate subject in the Islamic theology. Mu'tezilite's had asserted that Kalāmullah (The Speech of God) is not a divine attribute but an action of God. In order to reveal the relation of this subject with historicity, it was emphasized whether the Qur'an is historical. In this case is the Qur'an a historical text? Or is it a universal text?

The adoption of historicism, which is a Western concept, in Islamic thought led to reactions and criticism. All this was put forward, and a discussion of historicism and universality was considered, and the result was evaluated. In conclusion general review was done about the results of the thesis.

Keywords: historicism, universality, hermeneutics, halku'l Qur'an

TEŞEKKÜR

Bu alıŐma boyunca kısa sűrede kullanabileceđim bűtűn imkânları bana gűsteren, Őimdi ne yapacađım dediđim anda engin fikirleri ve yol gűstericiliđi ile bu çalıŐmaya ıŐık tutan desteklerini esirgemeyen, danıŐman hocam sayın Prof. Dr. Mehmet Evkuran'a teŐekkűrű bir borç bilirim. Ayrıca sevgili aileme bu sűrete gűstermiŐ oldukları sabır ve destekleri için Őűkranlarımı sunarım.

Őengűl TOPRAK

05 Eylűl 2019



İÇİNDEKİLER

sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iiiv
KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1
I. Kur'an'ın Önemi Ve Mahiyeti.....	1
II. Kur'an'ı Anlama Çabaları Ve Yaşanan Sorunlar	2
III. Halk'ul-Kur'an Meselesi Ve Tarihselcilik.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ

1.1.TARİHSELÇİLİĞİN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ	6
1.1.1. İlk Çağ Ve Tarihselcilik.....	11
1.1.2. Orta Çağ Ve Tarihselcilik	17
1.1.3. Aydınlanma Ve Tarihsellik.....	19
1.2. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ VE TEMEL KAVRAMLARI	25
1.2.1. Tarih / Toria / Historia	26
1.2.2. Zaman	27
1.2.2.1. Kültürel Zaman / Tarihsel Zaman Anlayışı:	29
1.2.3. Bilinç.....	31
1.2.4. Tarihsel Özne Sorunu	34
1.2.5. Tarihsellik/ Historicity	36
1.2.6. Tarihsicilik (Historism / Historism / Historismus)	39
1.3.TARİHSELÇİLİK VE KUTSAL KİTAP YORUMLARI	40
1.3.1. Hermenötik.....	40
1.3.2. Söylem Ve Metin,	44
1.3.3. Teolojik Metin Ve Diğer Metinler Arasındaki Fark.....	45

1.4.İSLÂM DÜŞÜNCESİ VE TARİHSELÇİLİK	51
1.4.1. Tarihselci İslâm Düşünürleri.....	53
1.4.1.2. Fazlur Rahman	53
1.4.1.3. Muhammed Arkoun	56
1.4.1.4. Hasan Hanefi.....	57
1.4.1.5.Nasr Hamid Ebu Zeyd	48

İKİNCİ BÖLÜM HALKU'L KUR'AN PROPLEMİ

2.1.HALKU'L KUR'AN TERİMİ.....	61
2.2.HALKU'L KUR'AN TARTIŞMALARININ TARİHSEL SİYASAL ARKA PLANI.....	64
2.3. HALKU'L KUR'AN TARTIŞMALARININ TEOLOJİK ARKA PLANI.....	67
2.4. HALKU'L KUR'AN VE MUTEZİLE.....	71
2.5. HALKU'L KUR'AN VE EHL-İ SÜNNET.....	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM HALKU'L KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK İLİŞKİSİ

3.1. ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE VAHİY VE KUR'AN TASAVVURU..	75
3.1.1. Çağdaş Şii Düşüncede Vahiy Tasavvuru: Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müctehit Şebusteri.....	77
3.2. KUR'AN'IN TARİHSELLİĞİ VE EVRENSİLLİĞİ TARTIŞMALARI.....	84
3.3. TARİHSELLİK-EVRENSİLLİK TARTIŞMALARININ İNCELENMESİ..	90
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	96

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.k.t.	: Aktaran
AO.	: Ankara Okulu
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
KURAMER	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırma Merkezi
İ.Ü.	: İstanbul Üniversitesi
SBArD	: Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
y.y.	: yayın yeri yok
t.y.	: yayın yılı yok
y.e.y.	: yayın evi yok

ÖN SÖZ

Kur'an'ı Kerim, Müslüman hayatında şüphe götürmez bir yer ve öneme sahiptir. Hayatlarına ışık tutan, kendileri için rehber bildikleri bu ilahi mesajı okumak, anlamak ve yorumlamak muhataplar için en doğal hak ve ihtiyaçtır. Bilhassa Kur'an'ı hayatlarında yaşanır kılmak, değişen tarihsel ve toplumsal ihtiyaçlara karşın vahyi hayatlarında güncel tutmak, ona tabi olanların birinci vazifeleri olmuştur. Vahyin anlamlandırılması sürecinde bazı kavram ve konuların kapalılık ve karışıklık gibi çatışma ve kargaşaya neden olan durumları tetiklediği bir gerçektir. Anlama ve anlaşılma noktasında tarih boyunca insanlar her zaman içinde buldukları şartlara göre yöntem geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Kur'an'ın anlaşılması konusunda bir ihtiyaca binaen tarihsel yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Her ne kadar tarihsellik ile ilgili kavramlar ağırlıklı olarak Batı kaynaklı olsa da İslâm tarihinde Müslümanların tecrübe ettikleri olay, olgu ve sorun çözerken geliştirdikleri tutumları da tarihselci yaklaşım bağlamında değerlendirmek mümkündür. Şu halde Müslüman tarihinde bir kırılma noktası olan “halk'ul Kur'an” tartışmalarında tarihselci bir tutum sergilenmiş midir? Çalışmada, sıklıkla bu tarz soruların cevaplanmasına yönelik hususlara değinilecektir.

Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, bir düşünce biçimi olarak tarihselciliğin köken, imkân ve terminoloji ve kapsam açısından niteliğine ilişkin bilgiler verilerek Kutsal kitaplara tarihselci yaklaşım ve tarihselciliğin Müslüman dünyasındaki izdüşümleri işlenmiştir.

İkinci bölümde, klasik kelâmî literatürün önemli bir konusu olan “Halk'ul Kur'an” meselesi, müstakil bir konu başlığı olarak ele alınmıştır. Halk'ul Kur'an tartışmalarının teo-politik arka planlarına değinilerek, konu hakkında başta Mutezile ve Ehli Sünnet olmak üzere farklı ekollerin görüşlerine yer verilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde ise çağdaş Müslüman düşüncesinde Kur'an tasavvurlarına değinilmiştir. Böylece Kur'an'a tarihselci ve evrenselci yaklaşımlar ortaya konularak konunun daha sağlıklı bir şekilde nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin çözüm önerileri sunulmaya çalışılmıştır. Ve nihayet tarihsellik ile ilgili çalışmalarda sıklıkla referans verilen; “Kur'an tarihseldir, ancak evrensel mesajlar taşımaktadır. Aynı şekilde Kur'an, evrensel ancak tarihsel motifler taşır” cümlesinden hareketle tarihsel ve evrensel yaklaşım biçimlerinin genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışma, bir neticeye bağlanmıştır.

GİRİŞ

I. KUR'AN'IN ÖNEMİ VE MAHİYETİ

Kur'an-ı Kerim, İslâm dininin kutsal kitabı, dinin temel kaynağıdır. İnanç, ibadet, ahlak ve muamelat konularında başvurulacak birinci kaynaktır. İlahi kitabın doğru okunup, doğru anlaşılması ve ondan isabetli çıkarımlarda bulunulması gerekir. Aksi takdirde Kur'an'ın yanlış anlaşılması demek, yanlış bir din anlayışının ortaya çıkıp inananların hayatlarında yanlışların yer etmesi demektir. Dolayısıyla bu tarz bir kırılma; sadece kişisel değil, insanların genelini ilgilendiren zararlı ve dinden uzaklaştırıcı etkileri olan bir sonucun doğmasına neden olur.¹

“Kur'an farklı ruh özelliklerine sahip muhataplar üzerinde hayran bırakıcı tesir icra edebiliyorsa, bunun sebebi, O'nun insanların karşısına, duygu ve düşüncelerine uygun düşen, inanç ve hareketlerine cevap veren, kafalarını kurcalayan büyük meselelere tam bir çözüm getiren, kendine has bir cazibe ile çıkmış olmasıdır.”² Kur'an ve sünnet sosyal ve siyasal gibi kurumsal hayatın nasıl olması gerektiği konusunda hiçbir zaman dayatma yolunu seçmemiştir. Zorlamacı ve dayatmacı bir çizgi çizmediği için İslâm kısa sürede kalıcı olarak etkisini geniş kitlelere ulaştırabilmiştir. Hz. Ali, Mısır valisine vermiş olduğu siyasi talimatta Mısır halkının gelenek ve göreneklerine dokunmamasını emretmiştir. Kur'an'ın çizmiş olduğu yol da budur. Allah Kur'an'a muhatap kıldığı insanı eşrefi mahlûkat olarak yaratmış ve yeryüzüne halef kılmıştır. İnsan basit bir varlık değildir. Düşünebilen, kendi kültür ve medeniyetini üretebilen, problemlere çözümler sunabilen, çok yönlü, çeşitli yeteneklere sahip, yaşamasını bilen, özellikle dini ile kültürü arasında bağı kurabilen kaynaştırıcı ve kuşatıcı yanıyla insanı övmüştür. Kur'an da insanın bu özelliklerini bilip kabul etmiş, hatta bizzat teşvik etmiştir. “düşünesiniz diye!”, “akletmez misiniz?” vurgularıyla Allah sürekli insanı etken kılmıştır. İnsanın sahip olduğu bu potansiyeli köreltmemiş, insanı tek boyutlu, donuk, kendi medeniyeti, kültürü, dini arasında yaşamasını bilemeyen üretemeyen ve

¹ Bkz. Ali Bakkal, “Kur'an'ı Anlamada Siyak Sibak'ın Önemi” Tarihten Günümüze Kur'an İlimeri Ve Tefsir Sempozyumu, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an Ve Tefsir Akademisi, 2009), 11.

² Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, Çev: Salih Akdemir, (Ankara: Mim Yayınları, 1983), 236.

gelişemeyen bir insanı Kur'an muhatap almamıştır.³

II. KUR'AN'I ANLAMA ÇABALARI VE YAŞANAN SORUNLAR

Anlamak, bilmektir. Ancak her bilmek anlamak değildir. Okuyarak ya da dinleyerek bilgi sahibi olabiliriz. Bu, anlamaktan farklıdır.⁴ Anlamak için iletişim kurmak şarttır. İletişim kurabilmek için de bir dil ve bazı koşullar gereklidir. Kur'an'ı anlamak ve iletişim kurabilmede bir dil için hangi şartlar gerekli ise Kur'an'ı anlamak için de onlar gerekli olmalıdır.⁵ Bunun aksini iddia edenlerin, yani Kur'an'ı anlama noktasında kendilerini bir kayda bağlı hissetmeyen, anlamanın bağlam ve metotlarına başvurmayı gerekli görmeyen kesimlerin karşılaştıkları sorunlarla Kur'an'ın ruhundan uzaklaşmaktadır.⁶ Peki, bu iletişim ve uzlaşmada insanlar arasında dili belirleyen kurallar nelerdir? Dile anlam verme ve onu hayata geçirmede öncelikle bir toplumsal uzlaşımın olması gerekir. Mesela bir toplulukta bir anlam bütünlüğü vardır. Söylenen bir buyruktan herkes kastedileni anlar. Bu buyruk farklı bir toplumda aynı karşılığı bulamayabilir. Çünkü anlamın toplumsal bir geçmişi yoktur. Bazen de yapıldığı iş, kullanıldığı alan ile bir sözcüğe anlam verilir. Anlam ile kullanım arasında bir bağlam vardır. "bir sözü anlamak aslında onun bağlamını bilmek demektir."⁷

Lafızlarının anlam çerçevesini belirlemek, tarihsel ve toplumsal bağlamları belirleyerek çıkan bütün çıkarımları bir temele oturtmak Kur'an'ı anlamak için önemlidir. Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesi sebebiyle dilsel yaklaşım, Arap diline tam olarak vakıf olmak için Kur'an'ı anlamanın ilk adımı olmuştur.⁸ Tabii ki Kur'an'a yaklaşım olarak sadece dil bilmek kâfi gelmiyor. Bunla birlikte tarihi ve sosyo-kültürel şartların da bilinmesi gerekmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekke-Medine

³ Muhammed M. Şebusteri, *Hermenötik Kuran ve Sünnet*, 1.baskı, (İstanbul: Mana Yayınları, 2012), 91-92.

⁴ Bkz. Muhammed Şebusteri, *a.g.e.* 25.

⁵ Harun Çağlayan, "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi", *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 55, 56.

⁶ Bkz. Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 31-32.

⁷ Akt. Recep Alpyağıl, *a.g.e.* 43; Alpyağıl, Wittgenstein'in konuyla ilgili şu örneğini verir: Wittgenstein'e göre bir sözü anlamak, onun nasıl kullanıldığını bilmek demektir. Bunu satranç örneği üzerinden açıklar. Satrançta bir taşın anlamı, oyundaki rolüdür. Mesela, satrançta karşıdaki kişinin daha önce satranç ve satranç taşları hakkında bilgiye sahip değilse bir kimsenin bir taşı göstererek 'bu şahtır' demesi onun kullanımını göstermez. Konuyla ilgili bkz: Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, (Oxford: Basil Blackwell,) 1990, 10.

⁸ Bkz. Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 111.

tarihini inşa eden ilk Müslümanların ve dönemin Arap kültürünün göz önünde bulundurulması şarttır. Çünkü Kur'an, ilk muhatapları olan Hz. Peygamber döneminin alışkanlıklarını, örf ve adetlerini, inançlarını, düşüncelerini, bilgilerini, hayat tarzlarının sosyokültürel çevresini hep göz önünde bulundurmuştur. Kur'an'ın içeriği arasında bağlam her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun yanında Kur'an'ın emir ve yasaklarını, öğüt ve uyarılarını anlamak için maksadını bilmek; gayesi, nedeni, maslahatı, hikmeti, amaç ve hedeflerini bilmek demektir. Bu da Kur'an'ı anlamak için şarttır.⁹

Bir yorum faaliyetinde çıkış noktası, dil olmalıdır. Bir dil zeminine oturmayan, toplumun algısını taşımayan bir yorum faaliyeti, satranç bilmeden taşlarla oynamaya benzer. Ya da satranç taşlarıyla dama oynamaya benzer ve işin içinden çıkılmaz bir karışıklığına sebep olur.¹⁰

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarında anlayan ve yorumlayan için kişisel özelliklerin etkisinin görülmesi normaldir. Anlama ve yorumlamada objektif olmanın sınırlarını Kur'an karşısında keyfilikten korunmak belirler. Kur'an, kendisini yorumlayan karşısında sessizce kişisel heyecan ve hezeyanlara karşı eli kolu bağlı bir metin konumuna düşürülmemelidir.¹¹

Kur'an'ı anlama faaliyetlerinde anlayanın zihni yapısı, bilgi dağarcığı, kültür birikimi, deneyimleri, dünya görüşü ve ilgi alanı, yaşadığı dönemin etkileri, toplumsal ve tarihsel şartlar sebebiyle Kur'an'ı anlama ve yorumlamada her zaman objektif olunamayacağını gösterir.¹²

Kur'an, zaman zaman bazı tasvir ve mitolojik ifadelere başvurur. Kur'an metnini tek bir defada kesin bir ifade ile yorumlamak ta mümkün değildir. Kur'an metni söz konusu olduğunda metnin statüsü gereği yorum farklılıklarının olması da kaçınılmazdır. Bunun için Müslümanlar, Kur'an'ı anlamada en ideal yoruma ulaşmak için kendilerini farklı akımlar içinde bulmuşlardır. Tarihselci yaklaşım ve hermenötik bu yöntemlerden birisidir. Yine metin ile okur arasında nasıl bir ilişki olduğu noktasında Kur'an karşısında kendisine inanan mü'min kulların olması Kur'an ile muhatap

⁹ Bkz. Muhsin Demirci, *a.g.e.*,141-160.

¹⁰ Alpyağıl, *a.g.e.*. 54-55.

¹¹ Bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözün Özü* (İstanbul: Kitabevi, 1999), 314.

¹² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları,1997), 310.

arasında manevi bir ilişkiyi, estetik bir tecrübeyi de göz önünde bulundurmamız gerekiyor.¹³

Kur'an bu tecrübeyi şu ayetlerle dile getiriyor: "Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır."¹⁴ "Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımlarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün."¹⁵ "Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağa indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz."¹⁶

Allah kelâmı olan Kur'an'ı diğer metinler gibi okumada söz söyleyen ile okuyan muhatap arasındaki manevi bağ dikkat edilmesi gereken bir husustur. Onu Allah'tan geldiğine inanarak; öğüt almak, hidayete ulaşmak, ibadet amacıyla okuyan bir insana Kur'an ile kendisi arasına bazı nesnel mesafeler getirmek Kur'an ile ona inananlar arasındaki bu yoğun duygusallık ilişkisini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Kur'an okuyan bu iletişimi kuramazsa zaten Kur'an'a tam anlamıyla muhatap olamaz ve onun mesajını alamaz. Kutsal kitap ile diğer metinler arasındaki en bariz farklardan birisi budur. Dolayısıyla Kur'an'ın kendine has bir üslubunun ve dilinin olması, onu yorumlama ve anlamada da kendine has bir yöntem ve metot gerektirdiği şüphe götürmez bir gerçektir. Kutsal metinlere yaklaşımın önemine dikkat çekmek için Recep Alpyağıl, Emerson'ın şu çarpıcı ifadesini aktarıyor: "Kutsal kitapların anlamları, ne dille ne dudakla alınıp verilmeli. Yanağın kırmızısında ve yüreğin çarpıntısında ses bulmalılar."¹⁷

III. HALK'UL-KUR'AN MESELESİ VE TARİHSELÇİLİK

Mutezile'ye göre Tanrı'nın sözü harf ve seslerden oluşur. Tanrı, Hz. Musa ile ağaçta bu ses ve harfleri yaratarak konuşmuştur. Yine Hz. Peygambere harf ve sesler yaratılmış olarak vahyetmiştir. Buna göre Mutezile, Tanrı'nın gönderdiği vahyin/kelâmın her birinin yaratılmış bir olay ve olgu olduğunu düşünür. Buna bağlı

¹³ Alpyağıl, *a.g.e.* 58- 64.

¹⁴ Enfâl, 8/2.

¹⁵ Maide, 5/83.

¹⁶ Haşır, 59/21.

¹⁷ Akt. Alpyağıl, *a.g.e.*, 7.

olarak Tanrı sözünü diğer sözlerden ayıran en önemli özellik ilahi kelâmın doğrudan Tanrı tarafından yaratılmış olmasıdır.

Allah'ın bir fiili olarak kelâm, yaratılmış evrene, gerçekte görülmeyen anlamlar yükler. Kur'an bize kâinata bakmayı öğretir, bize farklı bir perspektif sunar. Biz de kâinata Allah kelâmının gözüyle bakar, çıplak gözle gördüğümüzden farklı bir anlamla görürüz. Şeyler, Kelâmullah ile değer ve anlam kazanır. Bu sebeple Mutezile, Kur'an'a 'nimet' gözüyle bakar.¹⁸

Halku'l Kur'an tartışmalarında tek taraflı olarak Mutezile'ye mal etmek ve bu tartışmalar uzantısında eleştiri onların Mutezile'ye çevirmek, Mutezile'nin, özellikle de o dönemin Hıristiyan ilahiyatçılarının Hz. İsa'nın uluhiyeti hakkında Müslümanlara üstünlük sağlamaları iddialarına karşı verdikleri mücadeleyi göz ardı etmek demektir. Bu da tarihi bir olayın o dönemin tarihsel, sosyal, siyasal, ideolojik, teolojik ve felsefi zeminden soyutlayarak değerlendirmek olaylar ve neticeler arasındaki bağı koparmak demektir. Mutezilenin Halku'l Kur'an meselesine yaklaşımını Hicri II. asrın başlarından itibaren Müslümanların karşı karşıya kaldıkları diğer kültür ve akımlara bir karşı koyuş olarak ortaya çıktığının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Halku'l Kur'an tartışmalarının siyasi bir boyuta kayması ve yaşanan trajik hâdiseler neticesinde Mutezile'nin tarih içindeki misyonunu başka aktörlere devrederek tarih sahnesinden sessizce çekilmesine sebep olmuştur. Neticede Mutezile'nin, bu hâdiseden diğerlerine göre daha ağır ve yaralı çıktığı ortadadır.¹⁹

Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunda hem Ehli Sünnet, hem de Mutezile'nin hemfikir olmasına rağmen, Tanrı ile kelâm arasındaki ilişkiyi kurmada Kur'an'ın yaratılıp-yaratılmadığı noktasında birbirlerinden ayrılmışlardır. Kur'an'ın ses ve harflerden oluştuğunu, dolayısıyla okunabilen, duyulabilen bir şey olduğu söyleyen Mutezile Kur'an'ın kadim olmadığını, yaratılmış olduğunu savunur. İnsanların Kur'an tarafından muhatap alınmaları, Arapça olarak ve belli bir zaman içerisinde nüzulünün gerçekleşmesi Kur'an'ın zamansallığını yani tarihsel bir boyutunun olmasını gerektirir.

¹⁸ Bkz. Şamil Öçal, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât2*, sy: 1 (Ankara:1999), 62-63.

¹⁹ Bkz. Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel Ve Nihal İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* cilt 8, sayı 1 (Ocak – Nisan 2011), 53.

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ

1. 1. TARİHSELÇİLİĞİN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

17. ve 18. asırlarda gelişen ve değişen dünyada farklı ilimlerin gelişmesiyle beraber beşerî ilimler hep bir tartışma konusu olmuştur.²⁰ Tarihsellik/tarihselcilik düşüncesinin ortaya çıkışındaki en büyük etken de bilimler arasındaki bu ayrışmalar oldu. Tarihin bir bilim olup olmadığı tartışılırken, sonraları tabiat bilimleri metodlarının kullanıldığı bir alan oldu. Ancak, beşerî bilimler bağımsızlığını kazanınca kendine has yöntemler kullanılarak tarihsel alanda yeni düşünceler ve yorumlar geliştirilmiştir. İşte tarihselcilik bu sürecin sonuçlarından biri olarak Batı’da tarihin mahiyeti, öznesi ve yönüne dair yapılan uzun tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.²¹ Doğa bilimleri ile tin bilimleri arasında yaşanan bu çatışmalara bir tepki olarak, Wilhelm Dilthey (1833-1911)’le birlikte tin bilimlerinin bağımsız oldukları dile getirilmiş, beşerî bilimlerin kendine ait bir metodun olması gerektiğinden hareketle gösterilen çabalar sonucu tarihselci yöntem ortaya çıkmıştır.²²

İlk olarak Aristoteles (Ö:M.Ö. 322)’in yapmış olduğu ilimler tasnifi, daha sonra doğa bilimleri ve beşerî bilimler olarak ortaya çıkan tasnifin temelini oluşturur. Özlem, doğa bilimleri ve beşerî bilimler ayrımında ortaya çıkan tartışmaların aslında beşerî bilimlerin yapısı ve yöntemi hakkında olduğu ve bu tartışmalar sonucu herkesin tutum ve metodlarına göre okullar ve felsefî görüşlerin ortaya çıktığını belirtmiştir. O’na göre sosyal bilimler, toplum bilimleri, tarih bilimleri, kültür bilimleri, tin bilimleri, hermenötik bilimler, beşerî bilimler gibi isimler de bu farklı tutum ve görüşlerin kendi bakış açılarına göre isimlendirilmeleri ile olmuştur.²³ Collingwood (Ö:1943)’a göre de tarih ile doğa bilimi arasında farklar oldukça belirgindir. O’na göre doğayı araştırmada doğa bilimi yöntemleri uygulanmalı; ancak zihni araştırmada tarihin yöntemleri

²⁰ Julien Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev: Bahaaddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 4.

²¹ İshak Özgel, “Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur’an’ın Tarihsel Yorumu: Metodolojik Bir Teklif” (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2002), 43.

²² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1984), 141.

²³ Doğan Özlem “Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak” *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler ve Felsefe Sempozyumu* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 113.

uygulanmalıdır. Böylece O, tarihsel bilginin kendi alanının da sınırlarını çizer.²⁴ Tin bilimlerinin müstakil bir ilim olduğunu düşünmeyen, Marx (Ö:1883) ise beşerî ilimlerin muhtaç statülerinin olmadığını, bu ilimlerin hususi bir ilim olmayıp, din, hukuk veya politikadan bağımsız bir tarihi olmadığı için gelişmeye de sahip görmez.²⁵

Tarihsel olan nedir? Neler tarihsel özelliktedir? Örneğin herhangi bir nesnenin tarihi var mıdır? Dünyanın, herhangi bir gezegenin ya da herhangi bir bitkinin tarihi var mıdır? Doğal yapılar üzerinde tarihsellik aranmayacağı hakkında bir takım açıklamalar yapmak olanaklıdır. Bu açıklamalar tarihsel özellikte değildir. Örneğin dünyanın tarihsel bir oluşum olması dünyanın kendinden değil, varoluşunun insanın kendi yaşamının içinden kaynaklaması ile alakalıdır. Yani onların tarihsellikleri ancak insanın onlarla olan ilişkileri içinde ortaya çıkar. Çünkü " var olan şeyler tarihselliklerini yalnızca bir şey olmakla değil insanoğlunun tarihsel varoluş içindeki çabasından kazanırlar."²⁶ 20. yüzyıla kadar tarih üzerine çalışan birçok filozof, Kant'ın; "eğer tarihe insan eylemlerinin gelişimi ve ilerlemesi olarak bakmazsak her şey anlamsızlaşır" sözü doğrultusunda hareket etmiştir. Bu, filozoflar tarihsel alanı insanın gelişiminin zemini olarak tasarlamışlar ve tarihsel süreci dönemselleştirerek insanın gelişim aşamalarını saptamak istemişlerdir.²⁷

Erich Rothacker'a (Ö:1965) göre de doğa araştırmacısı, önceden bilinen bir nesneyi kendi yasal yapısı içinde kavrayarak nesnel gerçeklik bilgisi elde etmeye çalışır. Tin bilimci ise gerçekte doğada verili olan nesnelere değil bir zamanlar insanlarca belli amaç ve niyetten hareketle nesnelere verilmiş anlamlar üzerinde durur, anlamları yeniden tanıyıp soruşturarak niyet ve amaçlarını anlamaya çalışır. Bu şey insanlarca meydana getirilmiş en basit bir bileşenden en üst sanat seviyesindeki esere kadar alet, eşya, mimari eserler, resim, müzik, şiir, edebiyat, sosyal ve siyasal oluşumlar, hukuksal sistemler, ahlaki eylemler ve çeşitli akımlarda iç içe geçmiş anlamları anlamaya çalışır. "Anlam olarak anlamı bulmaya çalışır."²⁸

²⁴Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev: Kurtuluş Dinçer (Ankara:Gündoğan yayınları,1996), 252.

²⁵Akt. Julien Freund, *a.g.e.*, 22.

²⁶Akt. Kubilay Aysevener, "Tarih Biliminde Felsefi Bir Sorgulamanın Önem Üzerine", *Felsefe Dünyası*, (yıl, 2002, Sayı 36) , 78.

²⁷ Bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 47.

²⁸ Bkz. Erich Rothacker, *Tinbilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu*, çev: Doğan Özlem, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 13-15.

Hakikatlerin ilmi gerçekliğini temin etmek, beşerî ilimlerin rolü olmuştur. Tarih felsefesindeki bu yeni anlayış “hakikatler” eşiğinde felsefe, ekonomi, siyaset, demokrasi gibi kavramların yeniden gözden geçirilmesine vesile olmuştur. 18. yüzyıldan farklı olarak tarihin anlamında halkın ruhunu keşfetmek (wolksgeist), ‘ben’in gelişmesini sağlamak, insana yönelmekle, entelektüel kuruluşların soyutlanmasına karşı olmasındır.²⁹

Beşerî ilimlerin bağımsız bir araştırma alanının olmasında başlıca iki etken kişiden söz edebiliriz. İlki tabiat ilimlerinin hızlıca yükselişinde çabaları göz ardı edilemeyecek kadar büyük olan Galileo (Ö: 1642), diğeri ise ruh ve beden felsefesi ile Descartes (Ö: 1650) olmuştur.³⁰

19. yüzyılın ilk yıllarından itibaren beşerî ilimlerin bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte metodoloji alanında da tartışma ve anlaşmazlıkların doğması kaçınılmaz olmuştur. Bu tartışmalar eşiğinde Almanya’da yeni akımlar ortaya çıktı. Bu okullar, beşerî ilimlerin metotlarının özelliğini ve orijinalliğini belirlerken, sırf kurulmakta olan yeni disiplinlere özgü bir mantık geliştirme iddialarına sahne olan her çağ, metot tartışmalarına şahit olmuştur.³¹

Tahsin Güngör’e göre, tarihselciliği ortaya çıkaran önemli etmenlerden biri, Fransız İhtilâli ile bütün Avrupa’yı işgal eden Fransız yayılcılığın karşı Almanların kendi hayat tarzlarını, müesseselerini, kendi kültürlerini muhafaza etme gayretidir.³² Freund, buna ilaveten tarihselcilik neden Almanya’da çıkmış sorusuna; “biz misyonerleriz bütün dünyayı kültürel açıdan biçimlendirmeye davet edildik” sözü ile verilen cevapta Alman kültürünün özünde evrensel hedeflerinin yattığını söyler.³³

Batı’da tarihselci yöntem, Kutsal Kitapları yorumlamak için kullanılmıştır. Zira bütün Ortaçağ boyunca kilise, kutsal kitapların anlaşılmasında bir hegomanya sahibiydi. Kilisenin bu totaliter, tekelci anlayışını kırmak için kutsal metnin oluşumu ile bağlantılı olarak tarihsel unsurların ayıklanıp kutsal kitapların metin kritiğinin yapılması için

²⁹ Freund, *a.g.e.*, 15-16.

³⁰ Freund, *a.g.e.*, 4.

³¹ Freund, *a.g.e.*, 15.

³² Bkz. Tahsin Güngör, “Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not”, Kur’an’ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik (İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003), 133.

³³ Akt. Freund, *a.g.e.*, 16.

tarihselci yönetime başvurulmuştur.³⁴

Almanya’da gelişen tarih zihniyetinin beşerî ilimlere (hukuka, ilahiyata, dilbilimine, iktisada vb.) nüfuz etmesiyle tarih okulları ortaya çıkmıştır. İlk tarih okulu hukukçuların okulu oldu. Onlar, beşerî ilimlerin (volksgeist) halkın ruhunun ürünleri olduğu; yani şiir, siyaset, dil, örf ve adetler vs. biçimlerin tarihin bir eseri olduğunu savunur. Dolayısıyla bunların oluşum ve gelişimlerini halkın tarihi süreci içerisine değerlendirilmesi lazımdır. Demek ki halkın ürünü olan her bir biçim hakikatlerini tarihinden alır. Tarih, birbiri ardınca neler olduğu sadece süreçle ilgili değildir. Tarih, halkın ruhundan hareketle asırlar boyu halkın teşekkül ve gelişimine bağlı olarak özel durumunu açıklar. Kısaca, tarih geçmişin basit bir izahı değildir. Bu biçimlerin her yerde aynı olan bir insan tabiatından çıkmaz diyen tabii hukukçulara karşı “Hakiki Hukuk” halkın ortak vicdanında durmaksızın kendi kendini yaratan hukuktur.³⁵

Son tarih okulu da iktisatçıların olmuş, eski ve yeni tarih ekolü olarak iki koldan gelişim göstermiştir. Eski tarih okulu, Fransa’da olduğu gibi Almanya’da da hâkim olan İngiliz ekonomisinin statik, soyut ve akılcı anlayışına tepki göstermiştir. İktisadi hayatı iyileştirmek geliştirmek adına atılan adımlarda ‘*bir halkın hayatını bir bütün olarak anlamak*’ ilkesini esas alan iktisat tarihçileri kurdukları tarih okulları ile tarihselciliğin düşünce temellerini atmış oldular.³⁶

Genel kuralların akıl yoluyla değil de ancak tarihsel gelişmelerin gözlemlerinden hareketle elde edileceğini savunan Alman Tarih Okulları, Aydınlanma Dönemi’ne ait değer yargılarına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Gustav von Schmoller (ö. 1917), Karl Bücher ve Werner Sombart (ö.1941)’ın temsilcileri olduğu Alman Tarihçi Okul mensupları, klasik iktisat kuramlarına karşılık tarihsel yöntemi kullanmışlar. Freund’un aktardığına göre, Schmoller şöyle diyor; gözlem, tasvir, tanım ve tasnif suretiyle elde etmek istediğimiz şey, iktisadi hâdiseler zincirinin bilinmesidir. Ve aynı anda müdahale eden şeyi de bilmektir. Amaç, farklılık içinde neyin ortak olduğunu yakalamak ve zorunluluğun bilgisine ulaşmaktır.

Aslında iktisadın ve genel olarak beşerî ilimlerin gayesi hâdiselerin mecburiyetlerini (bağlılık) daha iyi tamir etmek için, anket ve istatistik kadar tarih

³⁴ Bkz. Ahmet İnam, “Hermenötik’in Anlama Dünyamızdaki Tekabülleri”-Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (Erzurum: 17-18 Mayıs 2001), 89.

³⁵ Bkz. Julien Freund, *a.g.e.*, 17-18.

³⁶ Bkz. Julien Freund, *a.g.e.*, 18-19.

metodunu da kullanarak onları tercih etmekten ve böylece tarife ve açık bir tarifile ulaşmaktan ve bu temel üzerine sebep zincirlerinin tahlili imkan verirse, devamlılıkları veya gerekirse ampirik kanunları meydana çıkarmaktan ibarettir.³⁷

İktisat kuramının soyutluktan ve evrensellikten uzak olduğunu, her toplumun tarihsel gelişmelerinden hareketle kendilerine özgü bir iktisat politikası sistemi geliştirilmesi gerektiğini savunurlar.³⁸ Bu okulun hâkim olan görüşü beşerî ilimlerde de kabul görmüştür. Onlara göre; varlığın metafizik boyutu yoktur. Evrensel bir genel geçerlilik yoktur. Toplumsal biçim ve yasaların ancak görelî olabileceğini ve insanlığın iktisadi evrimini soyut tûmdengeliye karşın tûmevarım metodunu kullanmayı öncelemişlerdir.³⁹

Tarihselcilik, 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan felsefî ve bilimsel bir eğilimdir. Felsefî bir akım dediğimiz tarihselciliğin düşünsel kökenlerine baktığımızda felsefe ile tarihin arasının 18. asrın ortalarına kadar hiçte sıcak olmadığını görürüz. Hâkim felsefe için evrensel hakikat'e ulaşmak, ezeli doğrular elde etmek, metafizik, teoloji, kozmoloji, yani ancak doğa bilimlerinden olur. Tarih alanı, tekilliğin, değişimin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı sayılmıştır.⁴⁰

Düşünce tarihi birbirini takip eden çağlar içinde üç devrede incelenir: Tanrılar çağı (kutsal hukuk), kahramanlar çağı (kahramanlık hukuku) ve insanlar çağı (beşerî hukuk). Tanrılar çağında Tanrı idaresi hâkimdir. Teokratik yönetim, kutsal örf, adetlerle Tanrı kaynaklıdır. Menfaat, savaş ve gücün hâkim olduğu kahramanlar çağında düzen haydutlukla güç kullanarak sağlanır. Ve aklın hâkim olduğu insanların çağında insan kendinin efendisidir.⁴¹ Bu dönüş, her ulusun doğumu, yükselmesi, ilerlemesi ve çökmesine karşılık gelen sonsuz ideal bir tarihsel yapının özetidir.

Tahsin Görgün, tarihselciliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak şunları kaydetmektedir:

Bu tavrın esasını Hegel'in felsefesi teşkil etmektedir. Hegel'in felsefesinin bu çerçevede önemli olan temel terimleri, Ruh kavramı

³⁷ Bkz. Julien Freund, *a.g.e.*, 20.

³⁸ Bengü Doğangün Yasa, "İktisat Düşüncesinde Devlet Müdahaleciliği Kuramının Evrimi" (Muş, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5.cilt , 2.sayı, 2017), 288.

³⁹ Julien Freund, *a.ge.*, 20.

⁴⁰ Doğan Özlem, "Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" *A.Ü.İ.F. Dergisi*, cilt:40, 1999 130.

⁴¹ Julien Freund, *a.g.e.*, 8.

etrafında şekillenmektedir. Hegel, mevcudun esas itibariyle kendinde mutlak olan Ruh'un kendi kendisini gerçekleştirme ile ortaya çıktığını kabul etmektedir. Hegel'e göre varlık tarihtir veya tarihidir. Bu cümle Hegel'in bütün sistemini özetler. Ona göre mevcut,-insan, tabiat, kültür vs. ne varsa o-, esas itibariyle "Mutlak Ruh"un kendi kendisini gerçekleştirmesinden ibarettir. Onun kendi kendisini gerçekleştirme, kendi kendisine yabancılaşmasıyla olur. Ruh'un kendisine yabancılaşması, bir yandan madde haline gelmesi bir yandan da özgürlüğünü göstermesi demektir. (...) Bu süreçte Mutlak Ruh, daha fazla bilgilenmekte ve mükemmelleşmeye doğru ilerlemektedir. (...) Tarihselciliğin tam da Hegel'in esaslarını ifade ettiği sistem tarafından temellendirildiği görülebilir. Bir defa her şeyin esas olan Mutlak Ruh, sabit kalmamakta, sürekli değişmektedir; yani oluş halindedir. (...) Yani mutlak anlamda varlıktan değil, oluştan söz etmek anlamlıdır ve bu oluş, sürekli kemâle matuf olarak sürmektedir. (...) Bu durumda (Mutlak Ruh) için daha önce geçerli olmuş olan, kendi şartlarında "doğru", yani olması gereken ise de, bu sadece o şartlar için geçerlidir ve geçerli olmak zorundadır. Buna karşılık daha sonra şartlar değişecek ve bu şartlara uygun "yeni" doğrular ortaya çıkacaktır. (...) İşte bu düşünce tarihselcilik denilen tavrın esasını teşkil etmektedir.⁴²

1.1.1 İlk Çağ Ve Tarihselcilik

Hemen tüm düşünce sistemlerinin, ilkçağa veya ortaçağa dayanan bir kökü vardır. Hiç bir düşünür, kendinden önceki sistemlere bağlanmadan, bunları dikkatli bir şekilde ele alıp incelemeyen kendi görüş ve düşüncelerini ortaya koyamaz.⁴³

Tarihsel düşüncenin henüz gelişmemiş örnekleri çok eski zamanlara dayanır. "Bâbilliler İ.Ö. 2000" den çok daha önce yönetimsel ve dinsel amaçlar gözeterek hükümdarlar ve hanedanlarla ilgili önemli olayların dökümünü yaptı. Hititler, yıllıklar tutmaya başlayarak siyasal ve askeri yaşamın önemli olaylarını kayıt altına aldılar."⁴⁴

İlkçağ'da tanrıların ve mitolojilerinin egemen olduğu ilk dönem üzerine doğa felsefesi inşa edilmiştir. Mit ve Tanrı masalları egemenliğinin süreç içinde azaldığı, doğal olayların yine doğal nedenlerle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Kısaca, Yunan doğa filozoflarının ilk düşünme denemelerine birçok mitolojik öge karıştırılmıştır.⁴⁵

⁴² Tahsin Görgün, *a.g.e.*, 110-112.

⁴³ Bkz. Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (Ankara: Ajans-Türk matbaası,1958), 11.

⁴⁴ Yves Lacoste, *İbni Haldun, Tarih Biliminin Doğuşu*, çev: Mehmet Sert, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. baskı, 2012), 156.

⁴⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 18.

İlkçağ düşüncesinin alanını, doğa üzerine bina etmesi demek, değişmeden tekrar eden bir düzen anlayışının hâkimiyeti demektir. Bu düşünce karşısında yer alan tarihsel dünya için değişme ve devinim söz konudur. İnsan ise bu doğa içine yerleştirilmiş evrensel yasaya göre son derece pasif, gelip geçen ve şekillenendir.⁴⁶ Bu dönemde doğanın değişmeyen ve yinelenen yasası tarihe giydirilmiş, tarih birbirinin tekrarından müteşekkildir şeklinde anlaşılmıştır. Felsefenin insanı ve insanın eylemlerini konu yapması ve insanla ilgilenmesi, bundan çok sonraki dönemlerde görülür. Daha sonraki dönemlerde insanı doğa ve Tanrı bağlantısında kavramaya çalışırlar. Nihayet bilimin ilerlemesi ve bilimlerin tek tek bağımsızlığını kazanmasıyla bilimler arasında çatışmalar ortaya çıkmıştır.⁴⁷

İlkçağda insan, zamanın döngüsü içerisinde hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıdır. Zamanın bölümleri arasında nedensel bir ilişkiden söz edilemez. Geçmiş şimdisi ve geleceği ile zaman uzayda hareket ve yer değiştirme yoluyla öncesiz sonrasız dairesel süredir. Aynı şekilde insan toplulukları için de doğadaki bu döngüsellik geçerlidir.⁴⁸

İlkçağın tarih anlayışı ile ilgili Özlem, geçmişin şimdi ve gelecekle sürekli ve nedensel bir ilişkinin olmadığını belirtir. Doğa için geçmiş, şimdi ve gelecek, zamanın fiziksel birimleridir. Doğada süregelen bu döngüsel düzen, toplumsal yaşamda da varlığı kabul edilmekteydi. Nasıl ki doğada belli bir döngüsel düzen varsa, toplumsal yaşamda da doğadakine benzer döngüsel bir düzen vardır ve insan da bu düzenin bir parçasıdır. Güneş'in Ay'ın doğup, yükselip ve batması gibi doğal gözlemlerden yola çıkılarak, toplumların da sonsuza dek kendini yineleyip duran doğuş ve batışlarının olduğuna inanılır. Doğada belli bir döngüsel düzenin varlığı, toplumsal yaşamda da döngüsel bir düzenin var olabileceğini düşündürmüştür eski insanlara. Gök cisimlerinin doğup, yükselip, batması gibi, evrenin ve uygarlıkların da doğal hareketleri vardır ve onlar da, doğarlar, yükselirler ve batarlar. Bu süreç sonsuza dek böylece yinelenir durur. Bu nedenle Yunan düşüncesinde insan ve dolayısıyla toplumların geçmiş ve gelecekleri, bu formlar etrafında rastlantısal olarak devinen ve süreklilik arz etmeyen bir olgu olarak

⁴⁶ Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, 1. baskı (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 100.

⁴⁷ Gökberk, *a.g.e.* (1993), 13.

⁴⁸ Mehmet Ali Sarı, Ferhat Ağırman, "Tarihte İlerleme İdesinin Biçimsel ve Tarihsel İki Kaynağı; Augustinusun ve Aydınlanmanın Tarih Anlayışları", Sayı: 12 (y.y: SBArD, Eylül 2008), 134.

kabul edilmiş ve tarih anlayışı da buna paralel olarak rastlantı ve tekrar içeren bir süreç biçiminde algılanmıştır.⁴⁹

İlkçağ dönemi, Kozmolojik devir (600-450), Antropolojik devir (450-400) ve Sistematik devir (400-322) olarak Sokrates, Sokrates öncesi ve sonrası⁵⁰ diye dönemlere ayrılarak incelendiği gibi ilgilendikleri konu ve alanlara göre de dört aşamada incelemek mümkündür. İlk döneminde doğa felsefesi esas temayı oluştururken, ikinci dönem, insana karşı uyanan ilgi sonrasında Tanrı, insan ve doğa üçlüsü birlikte kavranmak istenmiştir. Aristoteles ile gelişen zengin bilgi birikimi, tek tek bilimlerin bağımsızlığı ve birbirinden ayrılmaya başlamasıyla bir karmaşa ortaya çıkmıştır. Aristo'nun öğretileri bu dönemin sonuna doğru dinin yerine geçen bir felsefe olmuştur. Dördüncü dönem ilkçağ felsefesinde ise dinî öğeler ağırlıktadır. Ve nihayet, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla Antik felsefe de sona ermiştir.⁵¹

İlkçağ'da âlemin menşe'i "kozmos" tartışmaları tarihselcilik düşüncesi açısından önemli bir süreçtir. İlk felsefi düşünceler mitos ve tanrı kaynaklı iken daha sonra bu kaynaklar dışında verilen eleştirel cevaplarla mitostan uzaklaşmanın ilk adımları görülür. Böylece insan, sorularının cevabını dinsel çerçevede bulup tatmin olamadığı yerde kendi düşüncesi ve kendi gözlemlerini devreye sokarak cevap aramaya başlamıştır.⁵² Mesela, İlk dönem teologlarının meşhurları olan Homeros ve Hesiodos'un (M.Ö. 700) Tanrı-evren ve insanın var olması hakkında ileri sürdüğü "khaos", "gaia" ve "eros" kavramlarını kullanır. Buna göre, evrende her şeyden önce boşluk vardır. Daha sonra var olmak için bir doğurucu ve doğurtucu sıfatıyla dışiden ve erkekten yarı insan yarı tanrı kişilerden söz eder. İşte Tanrı'nın var olması da bundan sonradır.⁵³ Homeros, insan ve insan hayatı üzerine yapmış olduğu sayısız gözlemlere dayanarak daha o zamanlarda yaşanan olaylardaki tanrı iradesi ile insan iradesi arasındaki ilişkiyi problem edinmiş ve nihaî bir bilgi olarak olayları tanrı ile insanın ortaklaşa yaptıkları sonucuna varmıştır.⁵⁴

İlkçağ düşünce teması tanrıların eylemleri ve mitoloji olunca, tarih yazımlarının konusu da tanrıların efsaneleri olmuştur. Öyle ki başlarına gelen doğal

⁴⁹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 19-21.

⁵⁰ Birand, *a.g.e.*, 1987, 13.

⁵¹ Gökberk, *a.g.e.*, 17.

⁵² Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1995), 3-5.

⁵³ Gökberk, *a.g.e.*, (1993), 19.

⁵⁴ Hüsamettin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, (y.y.: Kişsel Yayınları, 2000) 63.

afetlerden her türlü olumsuz durum ve olaylara da tanrıların sebep olduğu düşünölmüş ve bu dönem tarihin konusunu bunlar oluşturmuştur. Collingwood, Tanrının hâkim olduğu bu tarih anlayışını “teokratik tarih” olarak adlandırır⁵⁵

Yukarda bahsi geçen dönemde, önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar söz konusu iken, doğa olaylarına ilginin artmasıyla filozoflar doğa üzerinde düşünmüşler, doğayı araştırmışlardır. Böylece düşünen ve araştıran bir varlık olarak insan ön plana çıkmıştır. Bu ise tarihin yönünü insana çevirmiş ve insan, özne olarak tarihteki yerini almıştır. Bu dönemdeki tarih anlayışı, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişme içinde olmayan, sadece rastlantısal döngüsel şeylerden ibarettir. Yani tarih, tekerrürden ibarettir.⁵⁶

İlkçağın en bilindik felsefe ekolü, fizikçiler diğer adıyla Milet ekolüdür. Thales’in çevresinde toplananlara bu isim verilir. Milet ekolünün en önde gelen filozofları ise Tales (m.ö.624-546), Anaximandros (m.ö. 610-545), Anaximenes (m.ö.584-524)’tir. Bu ekolün başkanı olan Thales’e göre her şeyin aslı “su”, Anaximandros’a göre “aperion” (belirsiz şey), Anaximenes’e göre ise “hava”dır.⁵⁷

Pythagoras (m.ö. 570-494)’e göre, varlık sayılar ve ahenkten oluşur. Bu yanıyla düalist bir çizgi çizen Pythagoras, ruhların beden değiştirerek dünyaya tekrar geldiğine inanır. Öğretileri Budha’nın öğretileriyle benzerlik gösterir. Hatta ikisinin de aynı kişi olduklarını söyleyenler vardır. İlkçağ düşünürleri, “politeist” (çok tanrıçılık) olmalarıyla tanınırken Xenophanes (m.ö.570-475), “moniteist” (tek Tanrıçılık) olmasıyla dikkat çeker. Hatta o, “antropomorfizmi” (Tanrı’nın insana benzemesi) de kabul etmez.⁵⁸

Birbiriyle çatışan bu iki görüş ilerlemeci ve döngüsel tarih anlayışının zaman içerisinde hâkimiyeti görölmektedir. “Grekler için geçmiş ve gelecek, bu formların tekrarlanıp durduğu gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutlarıdır. Yani beşerî-toplumsal yaşam (tarih), geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişim içinde olmayan, ancak rastlantısal olarak dönen şeyler olup tekerrürden ibarettir.”⁵⁹ Ancak, “Kâinatta her şey, bir nehir gibi akıyor, bir nehirde iki defa yıkanılmaz” diyen Herakleitos (m.ö. 544-

⁵⁵ R.G. Collingwood, *a.g.e.*, 45-46.

⁵⁶ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 19.

⁵⁷Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısında Felsefenin ilkeleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yayınları, 1996), 65-66.

⁵⁸ Nihat Keklik, *a.g.e.*, 67.

⁵⁹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 22.

484)'a göre ise gerçek âlem, sürekli bir oluş ve akış içindedir. Böylece ilk defa değişimden bahsedilmiştir.⁶⁰ Buna karşılık tam tersini iddia eden Parmenides (M.Ö. 540-470) ve temsil ettiği ekol ise, akılla kavradığımız gerçekler âleminin Herakleitos'un söylediği gibi değişmediğini, her zaman aynı kaldığını, görünüşler âlemindeki değişimin ise yanıltıcı bir çokluk olduğunu iddia ederek âlem hakkındaki görüşünü akla dayandırmak isteyen ilk filozof olmuştur.⁶¹

Her şeyin ilkesi, madde olan Atomcular'ın en tanınmış siması ise Demokritos (460-360)'tur. Bu maddeci görüş Epikuros (341-270) ile devam eder ve 17. yüzyılda Gassendi (1592-1655) tarafından tekrar ele alınır.⁶² Bir tarih filozofu olarak da görülen Demokritos, insanlık tarihinin başlangıcını ve bu tarihe temel olan gerçekleri araştırmasıyla dikkati çekmektedir. Bu farklılığın bir sonucu olarak Demokritos insanlık tarihini, sürekli bir ilerleme içinde bulurken, Hesiodos döngüsel bir tarih anlayışını benimsemiştir.⁶³ Böylece doğaya yönelişin temellerinin atılışı ve konumuz olan tarihselciliğin de karşısında yer alan doğa bilimlerinin doğuşu ve hâkimiyet aşamaları kavranmış olur.⁶⁴

Şüpheli yaklaşımlarıyla Sofistler, kendilerinden önceki düşüncelerin doğaya dair nesnel bir bilgi sunmamalarını gerekçe göstererek doğa felsefesine karşı çıkmış, Herakleitos'un öğretisine dayanarak her şeyin değişkenliğini savunmuşlardır. Çeşitli sorular sorarak insanları şüpheye sürükleyen sofistler, hakikatin tek ölçüsünün insan olduğu fikriyle bireyselciliği vurgulamışlardır. Sofistlerin önde gelen filozofu ise Protagoras (M.Ö. 481-411)'tir.⁶⁵

İlkçağdan beri tarih kavramı hem doğa olaylarıyla ilgili tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkındaki haber-bilgi anlamıyla kullanılmıştır. Heredotos (M.Ö. 484 – 424) tarih sözcüğünün anlam çerçevesine doğal olaylara ait tecrübi bilginin yanına insan ve insan topluluklarının başından geçenlerin bilgisini ekleyerek kullanan ilk kişidir. Heredotos'tan sonra gelen tarihçi Thukydides (M.Ö. 460 – 400) ise, buna ek

⁶⁰ Nihat Keklik, *a.g.e.*, 164 ; Kamıran Birand, *a.g.e.*, 20.

⁶¹ Birand, *a.g.e.*, 20.

⁶² Nihat Keklik, *a.g.e.*, 69.

⁶³ Ernst von ASTER, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 3.baskı (İstanbul: İm Kitapları, 2005), 123.

⁶⁴ İshak Özgel, *a.g.t.*, 42.

⁶⁵ Nihat Keklik, *a.g.e.*, 70-71.

olarak geçmişteki olayları olduğu gibi aktarmak yerine, değerlendirme ve yorumlamayı da içine almıştır.⁶⁶

Yves Lacoste, Tarih Biliminin Doğuşu adlı eserinde tarih biliminin gerçek anlamda Thukydides ile doğduğunu söyler. Herodotos, tarihsel düşüncede önemli gelişmeler göstererek, tarihi, masallar ve mitsel yorumlardan yavaş yavaş kurtulmasını sağlayan kişi olmuştur. Ancak, zamansallık ve nedensellik üzerine kesin bir çizgisi olmamıştır. Thukydides ile ise insan eylemlerinin anlaşılabilirliği ilk kez bilinçli bir şekilde araştırılmaya başlanır. Thukydides, Peloponisos Savaşlarının önce doğrudan nedenlerini, ardından da dolaylı nedenlerini ortaya koyduktan sonra, olayların gelişimini yalın bir biçimde verir. Böylece insan tarihsel rolünün bilincine varır. Bu bilinç, olayların rastlantı ya da, göksel hareketler sonucu olarak değil de insanın bizzat kendisinin etken olması ve bu olayları yine insanın anlamak zorunluluğunun olmasıdır.⁶⁷ Böylece insan tarihte özne olarak yerini adım adım alır.

Sokrates, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olmuş, ilkçağ felsefesini, Sokrates öncesi ve sonrası olarak çizen bir sınır olmuştur.⁶⁸ Sokrates, büyük din kurucuları gibi, insanları etrafında da toplamış, geniş bir çevre oluşturmuştur. Ölümünden sonra, ekollerini onun düşünce ve görüşleri üzerine, inşa etmişlerdir. Bunlardan Platon ve Xenophanes en bilindik simalardır.⁶⁹

Çağın sonlarına doğru, Batı ile Doğu arasındaki etkileşim kendini göstermektedir. Bunun sonucunda, dine ve tabiatüstü olana karşı duyulan ihtiyaçlar nedeniyle Doğudaki dini etkenler Batıya sokulmuştur. Nihayetinde ortaya çıkan düşüncelerde yalnız dini duygular ile birlikte, aklın da isteklerini karşılamak istemişlerdir.⁷⁰

Tarih, önceleri tanrı efsanelerinin anlatımı iken, daha sonra geçmişte yaşanan olayların anlatımı haline gelmiştir. Ve tarih, sistemli bir şekilde ele alınıp incelenmeye başlanmıştır. Ancak tarih, sistematik düşüncenin başlaması ve Aristoteles'in bilimlerin tasnifi ile tarihin bu tasnifte yer almamış olması ve tarihin bir bilim olarak ele alınıp alınamayacağı konusunda sonraki tartışmaların kaynağı olmuştur. Sistemci bir filozof

⁶⁶ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 17-18.

⁶⁷ Yves Lacoste, *a.g.e.*, 158.

⁶⁸ Birand, *a.g.e.* 35.

⁶⁹ Birand, *a.g.e.* 41.

⁷⁰ Birand, *a.g.e.*, 121.

olan Aristoteles, ilk defa teorik ve pratik bilimler şeklinde bir ayırımla bilginin alanlarını sistemli olarak ayırmıştır. Bu ayırım tarihselcilik düşüncesi için önemlidir. Zira onun bu ayırımı doğa bilimleri ile beşerî bilimler arasındaki ayırımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aristoteles'ten sonra uzun müddet beşerî bilimlerin hususi bir bilim olarak sayılmaması, tarihselcilik düşüncesinin ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur.⁷¹ Ortaya çıkan bu gelişmeler neticesinde denilebilir ki, tarihselcilik düşüncesinde etken olan en temel nedenlerden birisi doğa bilimlerinin hâkimiyeti olmuştur.⁷²

İlkçağın sonlarında Tanrı ve din etkili olmaya başlamış. Nihayetinde Tanrı'nın merkeze alındığı bir dünya görüşü ortaya çıkmıştır. Bu durum Ortaçağ boyunca yaklaşık bin yıllık bir süre zarfında, Aydınlanmaya kadar etkinliğini sürdürmüştür.⁷³ Böylece tarihe bir kadercilik hâkim olmakla beraber, insanın yapıp etmeleri de tarihte etkisini korumuştur. Yani tanrıların tarihe dair bir planı yoktur, onlar sadece insanların planlarını, başarılı ya da başarısız kılmaktadırlar.⁷⁴

1.1.2 Orta Çağ Ve Tarihselcilik

Ortaçağ'a gelindiğinde Hıristiyan temelli felsefe etkisindeki tarih anlayışı dini motifler taşımaya başlasa da felsefe-tarih karşıtlığı sorun olmaya devam etmiştir. Augustinus'un oluşturduğu Tanrı özneli tarih anlayışı ile doğayı ve doğadaki olayları yaratana Tanrı olduğu dolayısıyla doğa yasaları ile özdeş bir tarih biliminden bahsedilir ve aralarında fark olmadığı söylenerek bu zıtlık aşılmaya çalışılmıştır.⁷⁵

Din, Ortaçağ'da düşüncenin merkezindeydi. Hıristiyanlığın evrensel bir kültür yapısının olması ortaçağ düşüncesinin temellendiren etkenlerden biri olmuştur. Kilise onlar için karar merciidir. Filozoflarsa, kilisenin öğretilerini desteklemişlerdir. Onlara göre filozoflar ile Kilise Babaları değişmez doğrulardır. Bu doğrular, her türlü bilgi için birer ölçü, birer amaçtırlar; dolayısıyla felsefeye düşen bu doğruları akılla işleyip savunmaktan ibaretti.⁷⁶

⁷¹ R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2010), 51.

⁷² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 20.

⁷³ Hüsamettin Erdem, *a.g.e.*, 317.

⁷⁴ R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 58.

⁷⁵ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 28.

⁷⁶ Gökberk, *a.g.e.*, 163.

Hıristiyanlarda tarih anlayışını başlatacak ve sona erdirecek olan Tanrı'dır. Bu anlamıyla tarihsel süreci bilmek Tanrının isteklerini bilmek anlamına gelmektedir. Bu istekleri yerine getirmek ise onun bir ödevidir diyerek insana tarihsel bir mahiyet kazandırmıştır. Bunun yanı sıra, Hıristiyan tarihsel düşüncenin bir diğer önemli özelliği de evrensel olması, Yahudiler gibi milliyetçi değildir, bütün topluluğa hitap eder. Tanrının isteklerini yerine getirmeye çalışan tarihsel süreç, bir bütün olarak tasarlanmış ve bütün insanlığın da bu isteklere uyması gereken bir ödevi olmuştur. Collingwood'un belirttiğine göre Hıristiyan tarih yazımı dört ilkeye dayanır. Bunlar, evrensellik, tanrı yaptırımı, Tanrı sözü ve devirselliktir. Evrenseldir; insanlığın kökenlerine kadar uzanan bir dünya tarihi olmayı istemesiyle evrenseldir. Olayların akışını, onları önceden düzenleyen tanrının iradesine bağlamasıyla Tanrı yaptırımıdır. Tanrı İsa'nın doğumuyla birlikte kendi isteklerini dile getirir ve tarihsel süreç vahiyden öncesi ve vahiyden sonrası olan bir Tanrı sözüdür. Collingwood, Bu dönemi vahiyli (apocalyptic) dönem diye isimlendirir. Bu tarihi sürecin karanlık ve aydınlık dönemler diye ikiye ayrılmasıyla da devirseldir.⁷⁷ Collingwood saydığı dört öğenin aslında Hıristiyanlarca tarihsel düşünceye bilinçli olarak sokulduğunu düşünür.

Hıristiyanlık için tarih, biricik ve bir defalık bir akıştır. Hz. İsa'nın tarih sahnesine çıkışı, kesin bir dönümdür, bir defalık bir olaydır. Dolayısıyla insanlık için kurtuluşa ulaşmanın başlangıç noktası da burasıdır. Tarihin başlangıcı, Hz. İsa'nın görüldüğü zamandır. Bu bakımdan ikili bir zamanın ortaya çıktığı, daha doğrusu zamanın ikiye bölündüğü söylenebilir; biri İsa'dan önceki zaman, İsrailoğullarının tarihi, diğeri ise İsa'nın ortaya çıkışıyla başlayan şimdiki zaman. İsa ile Tanrı'nın kendisi insan dünyasına girmiş ve bununla da iyi ile kötü arasındaki savaş kesin olarak bir sonuca bağlanmış olur. Dünya tarihi adını verdiğimiz dram, günah işleyen insanın düşmesinden kurtuluşa kadar olan bir defalık bir bağlantıdır. Bütün insanların günahlı olmada ve kurtuluşa kavuşmada ortak olmaları, onları birbirine bağlar, aralarında bir birlik kurar. Bu anlayışla Hıristiyanlık, insan türünün bağlılığı düşüncesini getirmiştir. Öyle ki artık insan soyu, dayanışık bir birlik olarak kavranır.

Aurelius Augustinus (354-430), Hıristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı, ortaçağ boyunca Hıristiyan kilisesinin resmî tarih anlayışı olmuştur.⁷⁸ Kilisenin

⁷⁷ R.G. Collingwood, *a.g.e.*, 83-84.

⁷⁸ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 24.

düşüncelerine sistemli bir bütünlük kazandıran fikirleri ile felsefesi Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin çıkış noktası ve temeli olmuştur.⁷⁹

Augustinus, insanın özgür olarak yaratıldığını söyler. Ancak insan, bu özgürlüğü ile hep günah işlemiştir. Tanrı, insanları günahattan kurtarmak için yeryüzünde Hz. İsa suretinde gelmiş, böylece bir tarihsel süreç başlamıştır. Augustinus, bu tarihsel süreci döngüsel değil çizgisel bir tarih anlayışı ile ifadelendirir. Artık tarih, tekerrürden ibaret olarak değil bir daha tekrar etmeyecek olan tek seferlik olaylardan kuruludur.⁸⁰

Hıristiyanlığın zamana bakış anlayışını felsefi bir kılıf altında fikirlerinin ortaya koyan Augustinus'a göre insan kurtuluşa, tarihsel sürecin sonlanması ile erebilir. Öyleyse tarih, mutlak bir sona doğru aralıksız ilerleyen bir süreçtir. Dolayısıyla gelecek olarak belirlenen zamana odaklanılır. Zaman ilerledikçe, var oluşunu haklı çıkarır yeni birçok içeriğin zaman içinde gerçeklik olarak var olma olanağını ortaya koyar. Bu ise zamanın bir yorumudur.⁸¹

1.1.3 Aydınlanma Ve Tarihsellik

Rönesans'ta hem kültür hem de felsefenin en önemli özelliği, her türlü bağımlılıktan kurtulmak, kendine dayanmak ve kendini arayıp bulmaktır. Bunun için Rönesans düşüncesi, kendini tüm tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnızca deneyin ve aklın sağladığı doğrularla biçim vermeye çalışıyordu. Ancak bu doğrular hazır verilmiş olmayıp, bunların aranması ve bulunması gerekmektedir.⁸²

Aydınlanma dönemi bu eğilimlerin en yüksek noktaya ulaştığı evredir. Onlar için tarih, insan aklının yetkinleşmesinin gerçekleştiği sahnedir.⁸³ Hümanizm bu çağla özleşen önemli bir akımdır. Bireyselliğin vurgulandığı bu akım modern insanın dinden bağımsız bir kültür ve hayat anlayışı inşa eden bir akımdır.⁸⁴

Dini baskıya tepki olarak ortaya çıkan bu dönem düşüncesinde dinde reformasyonun da etkisiyle tarih yazıcılığında da bir laikleşme süreci başlamış, insan

⁷⁹ Gökberk, *a.g.e.*, 129.

⁸⁰ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 25.

⁸¹ Mehmet Ali Sarı, Ferhat Ağırman, *a.g.e.*, 146.

⁸² Gökberk, *a.g.e.*, 163.

⁸³ Gökberk, *a.g.e.*, 78.

⁸⁴ Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 35; Gökberk, *a.g.e.* 167-168.

davranışlarının da önemsendiği, ulusal karaktere sahip bir tarih yazıcılığı ortaya çıkmıştır.⁸⁵ Ancak aydınlanma döneminde, her ne kadar dine karşı bir tavır takınılmışsa da, model olarak Hıristiyan tasarımına bağlı kalınmakla birlikte bilimsel ruh tarihsel sürecin merkezine alınmıştır. Filozoflar tarafından, öncekilerin tarih anlayışı reddedilmiş ve batıl sayılmıştır. Bu dönemde tarih, aklın egemen olduğu ve ancak onunla farkına varılabilecek zorunlu işleyiş yasasına sahip bir süreç olarak görülür. Hegel, Comte ve Marx 19. yüzyılda bu düşüncenin önde gelen savunucuları olmuşlardır.⁸⁶

Hıristiyan teologların Kitab-ı Mukaddes'e yaklaşımlarında Rönesans ile birlikte tarihselci-tenkitçi bir yaklaşım görülmektedir. Kutsal Kitap, tarihsel nesnel bir şekilde anlaşılabilir belli doktrinleri doğrulama aracı olmaktan çıkartılmış. Kitab-ı mukaddes, tarihsel mesafesinin farkına varılması ile metnin evrenselliği ilkesi göz önünde bulundurularak tenkitçi bir gözle okunmaya çalışılmıştır. Ancak bu okuma ile metnin nesnel anlamına varılabileceği kanaatindedirler.⁸⁷

Aydınlanma'ya göre tarih, geçmişten kendisine doğru akan bir süreci yansıtır. Kimilerine göre de son noktadır aydınlanma. Çünkü bu dönemde daha önceki dönemlerde olmayan aklın bağımsızlığı ve egemenliği söz konusu olmuştur. İnsanlık aklını en güzel şekilde kullanıp büyük gelişmelere imza atmıştır. Geçmiş zamana göre bilimsellikte ve tarihsel eylemlerde çağlar aşmış olan aklın önde olduğu bu dönem, insan özgürlüğünün tarihsel süreç içerisinde hiç olmadığı kadar gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönem için, iki yönlü bir tarih anlayışının olduğu söylenebilir. Geçmiş, akıl dışı güçlerin hâkimiyeti olarak gösteren bir geriye bakış ve aklın egemen olduğu bir mutluluk ve özgürlük çağı yaratmayı uman, bir ileriye bakıştır.⁸⁸

18. yüzyılda Avrupa toplumlarındaki bu ilerleme inancı, 16-17. yüzyıllarda doğa bilimlerinin ilerleyip, toplumsal yaşama egemen olmasından kaynaklı idi. Aydınlanma düşüncesiyle beraber, Avrupa toplumlarında hümanizmanın da etkisiyle, ulusçuluk kendini göstermişti. Kendilerini ülkeleri, dilleri, kültürleri ve tarihleri bakımından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlardı. Tüm yüzyıla ilerleme

⁸⁵ Collingwood, R.G., *a.g.e.* 90 vd.

⁸⁶ Kubilay Aysevener, "Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (2009), 10.

⁸⁷ Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2000), 55.

⁸⁸ Mehmet Ali Sarı, Ferhat Ağırman, *a.g.e.*, 146-147.

düşüncesi hâkim olmuştu. Her ulus kendi tarihini bu ilerleme düşüncesiyle ele almaktaydı. İşte, doğa kadar ulusların da bir ilerleme içerisinde oluşu görülmektedir. Bu da doğa bilimleri ve beşerî bilimler arasında bir kutuplaşma ya da uzlaşmayı gündeme getirmektedir.⁸⁹

18. yüzyıla kadar Platon ve Aristoteles'in nesneyi merkeze yerleştiren söylemlerin yeniçağda Descartes ile birlikte özneyi merkeze yerleştiren söylemle "özne"nin felsefenin odak kavramı olmasıyla sanata ve sanatçıya tanınan statü değer kazanmıştır. Sanatçı bundan önce kilisenin himmet ve lütfüyle çalışan hizmetkârlar ve taklitçiler olarak görülürdü.⁹⁰ 18. yüzyılda Descartes ile birlikte " evrenin merkezine tanrıyı veya doğayı koyan, insanı tanrısal veya doğal bir belirlenim altına yerleştiren eski anlayışın yerini, büyük ölçüde evrenin merkezine insanı koyan, dolayısıyla onu kendi belirlenimini kendinden alan varlık, kısacası özne sayan anlayış almıştır. ⁹¹

19. asrın ilk yıllarından itibaren Batı dünyasında Vico'nun etkisi başlamış ve düşünceleri Fransa'da ve Almanya'da etkili olmuştur. Descartes'e karşı Vico, tarihe, şiire ve hatta insanın toplumun tecrübi bilgisine yeniden itibar kazandırmaya gayret etti. Ona göre, beşerî ilimler temelleri, metotları ve kesinlik tipleri bakımından hususi ve bağımsızdır. Eğer bir insan ilmi varsa, insan âlemini bizzat insan yarattığı için vardır. Bu anlamda Vico, tarih için en büyük kesinlik olayları yapan kişinin bizzat onları anlattığı yerdeki kadar hiçbir yerde mevcut olamaz.⁹² "Düşünürlerin hemen hemen tamamının meseleleri telakki içinde düşündükleri bir devirde, Vico antik ebedi dönüş mefhumuna, *ricorsiler* yani "tarihin bütün akışının yeniden başlamaları" müesseselerin, yönetimlerin ve hukukların dönüşleri" kalıbı altında yeniden anlam kazandırdı.⁹³ Tarihin akışını değiştiren, tarihi yeniden başlatan formuyla Vico, beşerî bilimlere yeni bir anlam katmıştır. Beşerî bilimlerin tasnifinde orijinal ve derin katkılarda bulunmuş, kendisinden sonra gelen beşerî bilimlerin önemli teorisyeni olarak da görülen Dilthey'in önünü açmıştır.⁹⁴

⁸⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 43-44.

⁹⁰ Doğan Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları (Kavramlar ve Tarihleri)*, İnkılap yayınları, İstanbul 2006, 26.

⁹¹ Özlem, *a.g.e.*, 27.

⁹² Freund, *a.g.e.*, 9-10.

⁹³ Freund, *a.g.e.*, 176.

⁹⁴ Freund, *a.g.e.*, 7-8.

Vico'dan sonra Hegel, tarihselcilikte daha sonraki yüzyıllara da etki etmiş çok ünlü bir Alman filozofudur. Hegel, tarihsel gerçekliğin dini, sanatsal ve felsefî formlar aracılığıyla kavranabilir olduğunu belirtir. Her çağa damgasını vuran bir dünya görüşü olan bu formlar, bir yaşam tarzından ibarettir. Dolayısıyla her çağ, kendi dünya görüşünün kavranmasıyla anlaşılabilir.⁹⁵ Hegel'in felsefesi için bütünü kucaklayan ansiklopedik bir mahiyeti vardır. Hegel'e göre tarih, "ebedi aklın ürünüdür ve akıl onun büyük ihtilâllerini belirlemiştir." Bu tarih şuurunun ise ferdi şuurun tarihiliği ve felsefi tarih olarak iki seviyesi vardır. Hegel, felsefi tarihi tamamen aklî olarak telakki eder. Ve bu aklîlik her halkın şuuruna göre şekillenir. Hegel, cihanşümullüğün hususi bir ifadesi olarak her halkın ruhunu "volkgeist" olarak isimlendirdi ve geliştirdi⁹⁶

İlk defa beşerî ilimlere bir birlik kazandıran ve bir metot seviyesine yükselten Schleiermacher olmuştur. Fakat ondan önce özellikle ilahiyat ve felsefe alanında kullanan Friedrich Ast ve F. August Welf olmuştur. Bu metot kısa zaman içerisinde diğer disiplinlerce de benimsendi ve böylece hukuk, tarih, arkeoloji, psikoloji ve yorum bilimi gibi ilimlerin inşasının kaynağı olmuştur.⁹⁷

Schleiermacher, 19. yüzyıl felsefi hermenötiğinin kurucusu olarak tanınır. Schleiermacher'in hermenötiği, yazarı kendinden daha iyi anlamak demek olan yazar-metin ilişkisine dayanır. Schleiermacher'a göre yazarın gayesini anlamak için yorumcu, yazar kadar etkin olmalıdır. Hatta yorumcu, yazarın önüne de geçebilmektedir. Çünkü yorumcu, yazarın anladığından daha iyi anlayabilmektedir. Yazarın yaşadığı ve metnin yazıldığı dönemin tarihsel koşullarının bilinmesi ve de yazarın kişiliğinin iyi kavranıp bilinmesi önemlidir.⁹⁸ Burada Schleiermacher'in yorumunda öznelliğe dikkat çeken sezgisel bir kesinlikten söz edilebilir.

Bir ilahiyatçı ve felsefe tarihçisi olan Schleiermacher'in düşünce merkezinde yorum bilimi değişmez bir kavram olmuştur. Onun tahlilleri genellikle Kitab-ı Mukaddesten veya klasik eserlerden olmakla birlikte, bu yorum metodunu sadece kitapların tefsirine ve teolojiye hapsetmemiştir. Bir gazetenin okunmasından, bir insanın tanınıp bilinmesine kadar her dilin anlaşılması için yorumbilimi devreye girmektedir. Hatta bir çocuk, kelimelerin anlamını bir yorumbilimi ile öğrenmektedir.

⁹⁵ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 90.

⁹⁶ Freund, *a.g.e.*, 21-22.

⁹⁷ Freund, *a.g.e.*, 29.

⁹⁸ Özlem Doğan, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 39.

Schleiermacher, yorumbiliminde tarihin katkısını inkâr ederek tarihciliğe uymayı reddeder. Yorumbilimi, yazıların ve vesikaların derince iç anlamlarını anlamak ister. Tarih ise sadece hâdiselerin ve olguların birbiri ardınca meydana gelişini tahlil eder. Yorumbiliminin anlamını daha iyi anlamak için tesis ettiği tertiplerin, tarihciliğin, hâdiselerin sebeplerini belirlemek için inşa ettiği kümelerle hiç bir ortak yanı yoktur. Onun için tarih sırf bir yorumlama vasıtasıdır.⁹⁹

Freund'un aktardığına göre manevî ilimlerin gayesi; hâdiselerin belirlenip bilinmesi değil, olayların açıkca anlaşılması, insanı ve onunla ilgili sosyal ve diğer ürünlerini anlamamıza yardım edebilen unsurların araştırılmasıdır. Sadece zihin hafızası vardır. Tabiatın ise asıl ile insanın tarihte aradığı şey, tabiatı onu ilgilendiren şeyle aynı değildir. O bizzat kendini tanımayı denemektedir.¹⁰⁰

Wilhelm Dilthey (1833-1911) beşerî ilimlerin nazariyecisidir. Söz konusu ilim dallarının bağımsız bir epistemolojisini tasarlayan ilk düşünür olmasıyla felsefede yeni bir dönüm noktası olmuştur. O tarihi aklın tenkidi ile felsefeyi faydasız görüp tabii hukukun, tabii dinin veya tabii ahlakın çeşitli biçimleri altında ortaçağ metafiziğini yıkmaya katkısı olduğu için inkâr edilemeyen tabiatlıktan vazgeçmiştir.¹⁰¹ Dilthey doğa bilimlerinin yöntemlerinin beşerî bilimlere uygulanmasının sakıncalarını dile getirmiş ve 19. yüzyıl hermenotik temelli bir tınbilimleri epistemolojisi geliştirmiştir.¹⁰² Dilthey tarihliği, geçmiş hâdiselerin göreliliği ve geçmişin bilgisi olarak, diğer yandan şu an yapmakta olduğumuz da dahil her beşerî aksiyondaki hazır bulunuşumuz olarak iki anlamda alır. Tarih sadece gerçekleşmiş olanla ilgili araştırma değildir. O aynı zamanda sürüp giden hayatın dokunuşudur. Beşerî ilimlerin de her konusu bilimsel olarak incelenmese dahi tarihidir. Çünkü oluş halindedir.¹⁰³

Dilthey, herhangi tarihsel dönemde yazılmış bir edebiyat yapıtının aradaki çağ farkına rağmen anlaşılabilirliğini söyler.¹⁰⁴ Dilthey yorum bilimini “ruhi hayatı onun tezahürü olan duygular işaretler yardımıyla kendisi sayesinde tanıdığım süreç” olarak tanımlar. Yani yorum bilimi sözler kadar yazı ve jestleride bir bütünlük içerisinde orjinallerini koruyarak yorumlamaktır. Dilthey'e göre, yorumlama yorumcunun üstün

⁹⁹ Freund, *a.g.e.*, 30-32.

¹⁰⁰ Freund, *a.g.e.*, 40.

¹⁰¹ Freund, *a.g.e.*, 49.

¹⁰² Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 40.

¹⁰³ Freund, *a.g.e.*, 54.

¹⁰⁴ Özlem, *a.g.e.*, 41.

becerisine bağlıdır.¹⁰⁵ Hegel'deki objektif ruh, Dilthey için, hayatın her alanındaki ifadeler bütünlüğüdür. Toplum, fertlerin biraraya gelmesiyle oluşan basit bir topluluk değil, eş zamanlı olarak doğrudan doğruya oluşur.¹⁰⁶

Doğa bilimlerinin pozitivistliğini sosyal bilimlere taşıyan yaklaşıma karşılık, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer gibi öncüleri tinsel/tarihselci yaklaşıma göre insanın bir doğası yoktur, onun bir tarihi vardır. Dilthey'e göre, " tarihi ve kendini araştıran kişi, aynı zamanda tarihin içinde hem tarihin ürünü olan, hem de tarihi yapmakta olan kişidir." Yani insan tarihsel bir varlıktır. Dilthey'e göre, " insan her dönemde parçalanır, çözülür, kendini yeniden kurar."¹⁰⁷ İnsan ve topluma dair eylemleri kavramak, onların iç dünyalarını, duyguları ve düşüncelerini anlamakla olur. İşte bu yanıyla tinbilimleri anlamacı ve yorumlamacı bir bilimdir.¹⁰⁸

Dilthey'e göre başta Descartes, Locke ve Hume felsefi düşünceleri insanı yaşayan bir varlık olarak değil, yalnızca akıl sahibi ve bilen özne olarak ele almışlardır. Dilthey bunu eleştirir. İnsanın yaşayan toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak ele alınması gerektiğini belirtir.¹⁰⁹

Dilthey'e göre, yorumcu yaratıcı yeteneğe sahiptir. Bir sanat eseri ne kadar evrenselci bir bakışa sahip olursa olsun tarihsel bir dönemde yazılmıştır ve o dönemin tininin bir ürünüdür. Yorum biliminde Dilthey ve Schleiermacher arasındaki farkı Özlem şöyle belirtir: "Dilthey'in yorumculuğa yüklediği rol, Schleiermacher'in yorumcuya yüklediği rolden çok daha yüksek ve çok daha belirleyicidir."¹¹⁰

Schleiermacher'de yazarın, Dilthey'de yorumcunun öne çıktığı görülürken Gadamer'de metnin öne çıkmıştır. Gadamer, sadece metnin içerdiği anlamı ve söylemek istediğini anlamayı öncelerken metni belli ölçülerde yazardan da yazıldığı dönemin tininden de mücerret kılar. Metin merkezli yaklaşımıyla Gadamer, yazar, metin yorumcu üçlüsünde bizzat metni odaklamıştır. Bu yaklaşımıyla, yazarı merkeze alan Schleiermacher ve yorumcu merkezli Dilthey'i kabul etmez.¹¹¹ Ve bu yönüyle Gadamer, metne evrensel nitelik yükleyerek, anlamın tarihselliğini riske atar, klasik sanat ve edebi

¹⁰⁵ Freund, *a.g.e.*, 56.

¹⁰⁶ Freund, *a.g.e.*, 57.

¹⁰⁷ Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 19-20.

¹⁰⁸ Özlem, *a.g.e.*, 21.

¹⁰⁹ Erol Göka, ve ark., *Önce Söz Vardı*, 32.

¹¹⁰ Özlem, *a.g.e.*, 42-42.

¹¹¹ Özlem, *a.g.e.*, 44.

eserlere sürekli bir şimdilik atfeder ve bu edebi eserlerin tarih üstü değer taşıdıklarını iddia eder.¹¹²

1. 2. TARİHSELÇİLİK DÜŞÜNCESİ VE TEMEL KAVRAMLARI

Konumuzun daha iyi anlaşılır olması için kavramsal çerçeveyi tespit edip, ilgili tüm kavramların anlam içeriklerini ve anlam sınırlarını belirlemek, benzer kavramlar ile ilişkisini açıklamak gerekir. Bunun için tarihselcilik düşüncesinin temel kavramlarına geçmeden önce kavram kelimesine değinmek istiyorum.

Anlamın zihinde yakalanması ve bu işin sonucunu gösteren her türlü zihinsel çıktı, ürün demek olan kavram, bir objenin zihindeki tasarımıdır. Kavramlar, Sokrates'ten beri felsefenin temel sorunlarından biri olmuştur. Ortaçağ felsefesinde bir gerçekliğe sahip olmayan kavram için Platon 'idea' demiş ve kavrama gerçeklik yüklemiştir.¹¹³ Kavram, düşünülen herhangi bir şeydir. Düşüncenin dil ile ifadesine ise *terim* denilmektedir. Terim dilsel bir simgedir ve kavrama işaret eder, kavramı hatırlatır ama kavramın kendisi değildir.¹¹⁴ Kavram zihnin bir ürünüdür, yani zihinde toplanan her türlü zihinsel çıktı kavramdır.¹¹⁵

Kavram bir sözcükte yoğunlaştırılarak aktarılan bilgidir. Her zaman geliştirilip yenilenmeye açık olan kavram, hiçbir zaman ifadesini tam olarak bulamaz. O halde bir kavramın anlamı üzerinde yanılma payı her zaman açıktır.¹¹⁶ Çünkü anlam insandan insana farklılık gösterir. Bilme becerisi,¹¹⁷ bilgi birikimi,¹¹⁸ çevresel faktörler¹¹⁹ sebebiyle bir kavram farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Diyebiliriz ki, kavramlar farklı zamanlarda kullanıldıklarında anlamlarının da farklı olmasında, hem dilin hem de medeniyetin rolü vardır.¹²⁰ Mesela 'dünya' kavramı, eskiden bugünkü anlamından farklı bir şekilde düz olarak algılanmıştı. Oysa bugün 'dünya' yuvarlaktır diyoruz. Kavramın

¹¹² Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 45-46.

¹¹³ Doğan Özlem, *Mantık*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1996), 57.

¹¹⁴ Öner, *a.g.e.*, 16.

¹¹⁵ Suat Özer, *Türkçede Anlam Ve Kavram Terimleri Üzerine / Ogden Ve Richards'ın Üçgenine Yeniden Bakmak*, (International Journal of Language Academy, 2015), 153.

¹¹⁶ Özlem, *Mantık*, 59- 60.

¹¹⁷ Öner, *a.g.e.*, 118.

¹¹⁸ Özlem, *a.g.e.*, 59.

¹¹⁹ Doğan Aksan, *Anlambilim*, (Ankara: Engin Yayınları, 1988), 41.

¹²⁰ Özgel, *a.g.t.*, 2002.

anlamı değişse de *zihindeki tasarımı olarak mahiyeti* değişmiyor.¹²¹ O halde kavramın bir değişen bir de değişmeyen yönü vardır. Ahmet N. Serinsu da Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl araştırmasında kavramın bu özelliklerine dikkat çekiyor.¹²² Tarihsellik kavramının da bir değişen/seçiklik ve değişmeyen/açıklık olmak üzere iki özelliği vardır.¹²³ “Açık kavram, başka hiçbir kavramla karıştırılmadan hemen tanınan kavramdır. Seçik kavram ise başka kavramlardan ayırt edilen, ayrılmış kavramdır.”¹²⁴ İnsanı attan, nehri dağdan ayıran, o kavramların seçikliğidir. Bir kavramın seçikliği her zaman için herkeste aynıdır.¹²⁵ Açıklık ise kavramın içeriği olup ferde ve zamana göre değişendir. İçeriği/açıklığı değişebilirken, neliği/seçikliği değişmeden kalır. Zira nelik, düşünülenin tasarımı ve onu diğerlerinden ayıran niteliğidir. İçerik ise epistemolojik açıdan farklılaşarak değişmekte ve gelişebilmektedir¹²⁶

1.2.1. Tarih / Toria / Historia

Tarih; bilmeye çalışmak, bilmek, anlatmak, olup biten şeyler, zaman içindeki değişmeler, insanın dünyasında olup bitenler, sonluluğu ve zamanlılığı; planlayarak, yaratarak, geleceğe yönelmişlik ve aynı zamanda geçmişe olan bağıntısı içindeki insan varoluşunun kendine özgü bir boyutudur.¹²⁷

Terim olarak tarih; insanoğlunun hayat faaliyetlerini geçmişten bugüne değişik perspektiflerden ele alan, geçmişin bilgisini bugüne ulaştıran, elde edilen bilgiler sayesinde bugünü anlamaya yardımcı olan, bu yönleriyle şimdiki zamanı ve şartları ortaya çıkaran ve geleceğe dönük hareket plânlarının yapılmasına imkân tanıyan bir sosyal bilimdir.¹²⁸

İlk zamanlar “theoria” ile sadece akıl ile kavranabilen tecrübe ve deneye dayalı bilgi anlaşılırken, “historia” ile düzensiz rastgele olayların bilgisi kastedilmiş ve beşerî

¹²¹ Özlem, *Mantık*, 59- vd.

¹²² Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl* (İstanbul: Şûle yayınları,1996), 16.

¹²³ Öner, *a.g.e.*,4.

¹²⁴ Özlem, *Mantık*, 67-68.

¹²⁵ Öner, *a.g.e.*, 4.

¹²⁶ Öner, *a.g.e.*, 118; Özlem, *a.g.e.*, 60.

¹²⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 159.

¹²⁸ Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri* (İstanbul: Değişim Yay., 2007), 998.

bilimler “theoria”nın akla dayanan içerdiği düzenli bilginin dışında bırakılmıştır. Böylece doğa bilimleri ve tin bilimleri ayrımı ortaya çıkmış oldu.¹²⁹

Tarih kavramı için geçmiş ve bu geçmişi inceleyen bilgi disiplini olmak üzere iki anlamdan söz edilir.¹³⁰ Bu iki anlamdan, geçmişte yaşananların felsefesi ve bunları konu edinen bilimin felsefesi, yani bir tarih felsefesi ifadesi karşımıza çıkar. İlk anlamla insanlık tarihine genel bir bakışla açıklamaya çalışan bir felsefe iken ikinci anlamla, tarihsel bilginin niteliğini, kaynağını sorgulayan, ilke ve yöntemini eleştiren, çözümleyen bir eleştiridir. Bu da 19. yüzyılın tin bilimlerinin temellendirilme çabası olarak tarihte yerini alır.¹³¹ Tarih hakkında bu iki anlamlılığı Nermi Uygur da şu ifadeleri ile dile getirir: “İnsanın dünyasında kendini gösteren kültür, politika, din, sanat türünden kıvılcıkları; insanla ilgili her türlü uğraşları, sürçmeleri, başarıları, savaşmaları dile getirir. Buna göre “tarih” insanın gerçekleştirmiş olduğu tüm kültür varlığını kapsar.”¹³²

1.2.2. Zaman

“İnsan reel varlık alanında yaşayan reel bir varlıktır. Zaman ise reel varlık alanını belirleyen başlıca ilkelerden biridir.”¹³³ Zaman, artık var olmayan *geçmiş*, bir boyuttan yoksun olan *şimdi*, daha henüz var olmamış *gelecek* arasında bulunan kesitlerden ve bu kesitlerin meydana getirdiği ardılıktan oluşur. Bu nedenle de zaman, ancak yaşamakta olan kişinin (*şimdi*), anımsaması (*geçmiş*) ve beklentisi (*gelecek*) aracılığıyla bir anlam kazanır.¹³⁴

Zamanın ne olduğu konusu, düşünce tarihi boyunca filozofları meşgul etmiş, doğada zaman diye doğrudan gösterilebilen bir olgunun olmadı görülmüş. Dolaylı yoldan yine doğadan yola çıkarak, hareket, değişim ve dönüşümden hareketle zaman kavramına ulaşılmaya çalışılmış. Felsefenin en sorunlu kavramlarından olan “zaman” için farklı tanımlar ve tasnifler ortaya koymuşlardır. Antikçağ’da doğanın temel unsurları yani başlangıç ve sona dair konular her filozofun olduğu gibi Aristoteles’in

¹²⁹ Özgel, *a.g.t.*, 35.

¹³⁰ Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci* (İstanbul: İnkılap Kitabevi yayımları, 1999), s. 157.

¹³¹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 13.

¹³² Nermi Uygur, “Tarih Felsefesinin Yolu”, *Felsefe Arkivi*, sayı:3 (1957), 35.

¹³³ Mehmet Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açından Bir İnceleme-”, *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: 4, sayı: (3 Eylül - Aralık 2007), 32.

¹³⁴ Özlem *a.g.e.*, 23.

felsefesinin de temel konusu olmuştur. Çünkü bir doğa bilimcisi olan Aristoteles'in, felsefi düşünceleri ve incelemeleri doğa üzerinden şekillenmiştir. ¹³⁵

Düşünce tarihinde zamana dair tanımlar ve anlayışlar doğrultusunda nesnel zaman ve öznel zaman tasnifiyle düşünürler kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Nesnel zaman, insanın dışında yani insandan ayrı olarak bütün olup bitenler için kullanılmıştır. Uzayda Ay ve Güneş'in hareketi ve yer değiştirmesi sonucu, ardışık olarak peş peşe birbirlerini takip eden, öncesi ve sonrası olmayan dairesel süreçtir. Aristoteles'ten Newton'a kadar bu nesnel zaman aynı zamanda niceliksel olarak bölümlenebilir, dilimlenebilir bir zaman "ölçülebilir zaman" (yıl, gün, saat, dakika v.d.) olarak da görülmüştür. ¹³⁶

Öznel zaman için Augustinus, zamanın kavranılmaz olduğunu, ancak içsel bir şey olarak, yaşanarak farkına varılabileceğini söyler. Zaman eşit dilimlere bölünerek bir hesaplama konusu olabilir. Ne var ki burada yaşantı değil, zihinsel işlem söz konusudur. Nesnel zaman hareketi yine bir hareketi ölçüt kılarak ölçtüğümüz zamandır. Demek ki biz, nesnel zamanı aslında ancak zihinsel/matematikselsel işlemlerle kavrayabilme imkânlarına sahipken öznel zaman için bu söz konusu olamaz. Devamında Bergson'un konu ile görüşünü aktarıyor; "insan zamanda değil, zaman insanda yaşar." Zaman, her canlının kendine özgü ritim içinde yaşadığı bir şeydir ve ölüm de bu yaşama zamanının bir parçasından başka bir şey değildir. Yani, nicelik olarak kısa, fakat nitelik olarak dolu dolu ve yoğun yaşayan bir canlı ile, nicelik olarak uzun, fakat nitelik olarak yavaş ve seyrek yaşayan bir canlı aynı zamanı yaşamazlar. ¹³⁷

Öznel ve nesnel zaman gibi bir de doğrusal ve döngüsel bir zaman anlayışı yönünde farklı tutum ve anlayışlar benimsenmiştir. Zamanı dünyanın dönüşü ve güneşin her sabah doğup akşam batışı gibi mütemadiyen tekrarlayan doğa olaylarına bağlayanlar döngüsel zaman anlayışına sahip düşünürlerdir. Olara göre sonsuzluk esastır. Zamanın başlangıcı ve sonu yoktur. "Bu yüzden Antikçağ'da zamanın diğer adı Aion (sonsuzluk) tur." ¹³⁸ Antik Yunan'da döngüsel zaman anlayışın sahip olan

¹³⁵ Bkz. Feyza C. Çoştı, "Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Yıl 8, Sayı 2, 2015), 648-649.

¹³⁶ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 158-159.

¹³⁷ Özlem, *a.g.e.* 159-160.

¹³⁸ Bkz. Feyza C. Çoştı, *a.g.m.*, 654, vd.

düşünürler arasında Anaksimandros, Empedokles, Herakleitos ve daha sonra ise Platon ve Aristoteles gelir.¹³⁹

Felsefe tarihinde döngüsel zaman anlayışına karşılık, doğrusal (lineer) zaman anlayışına sahip düşünürler ise zamanın düz bir çizgi halinde olduğunu, başlangıcın ve sonunun olduğunu, tekrardan ve aynı olay ve olgulardan uzak olduğunu savunur. Bu zaman anlayışını benimseyenler arasında St. Thomas Aquinas, St. Augustinus ve Hegel yer alır. St. Thomas Aquinas için zaman, başı ve sonu olan bir kez yaşanılacak olan bir süreçtir ve sadece yaratılmış olana özgüdür. Zamanda tekrar eden ve benzer olayları kapsayan bir süreç yaşanmaz.¹⁴⁰ Augustinus'a göre gök cisimlerinin hareketi, zaman demek değildir. Hegel'e göre ise döngüsellik sadece doğaya aittir, zamanı bunla sınıflayamayız. Zamanın başlangıcı ve bir sonu vardır. Zaman düz bir çizgide ilerler. Ve insan sürekli tekrar eden bir zamanda yaşamaz. İnsan etkendir ve yaşadıkları bir kereliktir. Tarihi kadere bırakmaz kendi gayretiyle çalışır ve tarihin akışını değiştirir.¹⁴¹ Zamanın içinde aktif olarak var olan insan topluluğunun oluşturduğu bu süreç kültürel ve tarihsel zaman olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.2.1. Kültürel Zaman / Tarihsel Zaman Anlayışı

Sosyal bir varlık olan insanların ve hatta insan grupları olarak toplumların kendilerine has olarak gerçekleştirdikleri her motif kültürdür. Dil, din, ahlak, siyaset, hukuk, devlet, tarih, sanat, felsefe, bilim, teknoloji gibi insanın ürünü olan her şey kültürdür.¹⁴² Kültür sözcüğünde temel olarak şu üç kavram ortaya çıkar: “Oturduğumuz yer kavramı, özen göstermek, geliştirmek, ilgilenmek, göz kulak olmak kavramını ve kült, saygı ilgi kavramı”¹⁴³ İnsan ürünü olan her şey tarihsel olduğuna göre kültürü de tarihsellik içerisinde ele almak gerekir.

Kültür bir insan ürünüdür. Bir insanın kültürü, içinde bulunduğu toplumun kültüründen ayrı düşünülemez. Pekâlâ, kültürü herhangi bir kişide veya kültürlü insanların oluşturduğu birkaç kişilik gurupta değil, toplumu meydana getiren daha geniş

¹³⁹ Akt. Feyza C. Çoştı, *a.g.m.*, 657.

¹⁴⁰ A. Kadir Çüçen, “Ortaçağ Felsefesinde Zaman Kavramı”, *Felsefe Dünyası* (Sayı: 20,1996), 79.

¹⁴¹ Feyza C. Çoştı, *a.g.m.* 659.

¹⁴² Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 163.

¹⁴³ Thomas De Koninck, *Yeni Cehalet Ve Kültür Problemi*, Çev: İnci Malak Uysal (Ankara; Epos yay., 2003), 81.

tabanlı bir toplulukta aramalıyız. Kültürlü insanlardan oluşan topluluk olduğu gibi, kültürde katkısı büyükte olsa, kaba saba, nezaketten uzak biri kültürlü sayılamaz.¹⁴⁴ “Kültür, gerçek anlamda insan yaşamını tamamlayan şeydir.” der Thomas De Koninck ve şöyle aktarır:“İnsanlık kültür durumunda yaşamak üzere yaratılmıştır. Kültür kesinlikle mutlu bir kaza ya da bir lüks değildir. Bizzat insanın tanımıdır. Kültürle ilgili yanlış bir kaniya varmak, insanı tanımamaktır.”¹⁴⁵

Toplumun toplumu yapan kültür organik bir bütün olarak toplum ürünüdür. Bir sınıfa ya bir kesime ait değildir. Bu bütünlük içerisinde fertler kültürü gelişmiş kültürler seviyesine ulaştıranlardır. İçinde yaşadıkları toplumun kültürünü oluşturan, temsil eden, taşıyan ve yaşatandır. Gelişmiş kültürler düşük seviyedeki kültürler için bir kaynaktır. Bir toplumda kültür diğer kültürlerle dairesel bir hareketle sürekli etkileşim halindedir.¹⁴⁶ Bir toplumda kültür ne seviyede olursa olsun etkileşim geleneğinin farklı kollarıyla sağlanır. Kültürün nesilden nesile aktarımı öncelikle aile ile yapılır.¹⁴⁷

Tarihsellik ve kültürün münasebetine gelince; Özlem bu konuda tekil kültür çokluğuna dikkat çekerek evrensel bir kültürden söz edilemeyeceğini söyler. Kültür tüm zamanlara hitap eden zamandan ayrı bir şey değildir. Aksine dönemlere ve çağlara has olarak bir defalık yaşanan geçici unsurlardır. Kültür, geleceğe belli oranlarda miras olarak kalır ama kültür tamamıyla geleceğe aktarılamaz. Tarihsel bir dönemin etkileri kendinden sonraki dönemlerde de etkisini gösterir. Geçmişten miras kalan bu kültür gelenek olarak varlığını sürdürür. Bugünü anlamak için de geçmişe bakmak bugünü yaşayan insan için zorunlu bir görevdir. Bununla birlikte, kültürler arası karşılıklı münasebetler her zaman söz konusudur. Bu noktada bir kültür emperyalizminden de söz eden Özlem, kültürler arası geçişin aynı oranda olmadığını, zayıf kültürlerin güçlü bir nüfuza sahip toplumlar tarafından kendi kültürlerini aktararak deforme ettiğini söyler.¹⁴⁸

¹⁴⁴ T.S Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, çev:Sevim Kantarcıoğlu (Ankara: Mas Matbaacılık, 1987), 14

¹⁴⁵ Akt: Thomas De Koninck, *Yeni Cehalet Ve Kültür Problemi*, Çev: İnci Malak Uysal (Ankara; Epos yay., 2003), 81.

¹⁴⁶ Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev: Sevim Kantarcı, 1. Baskı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 31.

¹⁴⁷ T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, 38.

¹⁴⁸ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 164.

Beşerî her bir sistemin kültürü mevcut sosyo- kültürel koşullara bağlıdır; hiçbir kültür (tarihin/tarihselliğin) kendinden önceki veya sonraki kültürlere karşı üstünlük iddiasında olamaz, kısacası hiçbir kültür kendini mutlak addedemez.¹⁴⁹

Türk aydınının kültür yapısı Batı'nın yapı taşlarından oluşur. Batı'nın yaşam tarzlarından sanatta opera, tiyatro ve bale gibi alanlara yer verildi. Türkiye'de liberal ideolojiye kapı aralayan gazetecilik laik kültürün güçlü etkilerinden olsa da, Türk toplumunun roman, hikâye, öykülerde milli motiflere yönelmeleri ile milli bir edebiyatın oluşması, laik değerlerin yerleşmesinde daha etkili olmuştur. Bu başarı eğitim, ekonomi, ulaşım ve kitle iletişim ağı yardımı ile sağlanmıştır.¹⁵⁰ Kültür birey ve toplumların aynasıdır. Dolayısıyla bu aynanın yüzeyinde oluşacak her şey insanı da etkilemektedir. İklim, coğrafi şartlar, yerel zenginlikler, ekonomik durum, teknoloji, siyaset, bilimsel gelişmeler ve bu unsurlarda meydana gelecek değişimler kültürü etkileyebileceği gibi, kişilerin yaşam tarzlarını da uzun vadede değiştirebilmektedir. Bu değişim yavaş yavaş olmaktadır. Kısaca, insanın yaşam tarzını şekillendiren kültür, aslında insanla birlikte yaşayan canlı bir yapıdır.

Kültür vardır, çünkü kişiler, zorunluluğunun dışında bir evren yaratma yetisine sahiptirler. Dil bunun en önemli nesneleşmesidir. Şimdiden orada olan aşmak, bedeni şey olarak ve başkasını nesne olarak aşan birer bilince erişmek için konuşuruz. Kültürün anlamı, uyandırmaktan ve uyanık tutmaktan başka bir şey değildir. Krizler için bundan başka çare yoktur. Biz düşlerde düşlerle aynı harçtanız ve küçük yaşamımız bir uykuyla sarılmış, tamamlanmıştır. Tam bir uyanış belki bizi öldürecektir. Ama yavaş yavaş ilerleyen bir uyanış yaşamaya izin verir. Yaşama anlam katar ki, bu da kültürün anlamıdır.¹⁵¹

Çeşitli kültürlere sahip olan insanların ortak bir dinî inanç ve uygulama içinde olmaları genellikle toplumların ilerlemesi ve gelişmesi için teşvik edicidir. Bir dinin çeşitli kültürlere göre, değiştiği düşünülebilir ya da bir din herhangi bir kültürü kendine uydurmasında kendisi kültüre uyabilir. Özellikle Batı dünyası için dindeki bölünme ve kutuplaşmaların kültür üzerindeki olumsuz etkisinin yanında, pek çok kültürel başarının bu parçalanmalar sonucunda meydana geldiği gözlenmektedir. Eğer Avrupa'da bu parçalanma olmasaydı gelişmiş bir kültürden söz edilemezdi. Din ile kültür arasındaki bu münasebet, dindeki her hangi bir gelişmenin kültürü etkileyeceği gibi kültürün de din üzerinde etkisinden söz etmek mümkündür. Çeşitlilik ne kadar çok olursa o kadar kültür

¹⁴⁹ Osman Eyüpoğlu, Murat Yıldız, "Kur'an Ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37 [2014], 108.

¹⁵⁰ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yay., 2012), 216.

¹⁵¹ Akt: Thomas De Koninck, *Yeni Cehalet Ve Kültür Proplemi*, 178.

çeşitliliği de aynı nispette artar. Ve kültürler birbirini daima etkiler. Kùltürler etkileşim halinde olduğu sürece gelişir. Çünkü hazır bir elbise gibi bir millet için biçilmiş hazır bir kùltür yoktur. Her millet kendi kùltürünü doğurur, besler ve üretir.¹⁵²

1.2.3. Bilinç

İnsanlar için sistemli bir düşünce, olayların ve nesnelerin insan aklı tarafından kavranılabilir olması ile gerçekleşir. Olaylar ve onları ortaya çıkaran etkenler insan tarafından bilinebilen bir öze sahiptir.¹⁵³ Algı dünyamızda her şeyi kapsayan bir nedensellik ilkesi vardır. Bu ilkenin dışında hiçbir reel varlık ya da olay düşünülemez. Evrendeki varlıklar, birbirleriyle belirli bir yasa çerçevesinde etkileşim halindedirler. Bu nedensellik ilkesinin mekâna ve zamana ait olmak üzere iki boyutu vardır. Aralarında nedensellik ilişkisi olan iki olay ya da varlık, aynı fiziksel mekânı ve aynı zamanı paylaşırlar. Aralarındaki etkileşim, biri gerçekleşmeyince diğeri gerçekleşmez. Zamana göre nedensellik ilişkisinde, neden olan olay önce, sonuç ondan sonra gelir. Zaman boyutunda evrende yer kaplayan ve düşünen varlık olan insan, varlığına dair bilgi ve izlenimlerine nedensellik ilkesi ile ulaşır. İnsan, olayları izler, aralarında neden-sonuç ilişkisi kurar ve kalıcı sonuçlar elde eder. Mesela kapalı ve bulutlu bir havada yağmur bekleriz, ateş yakınca ısınacağımızı fazla yaklaşıncaya yanacağımızı bilir ve uzak dururuz. Duman olan yerde ateş yandığını düşünürüz. Tabiat ile ilişkimiz nedenselliğe dayanan bu teknik bilgilerle şekillenir. Böylece olayların ne tür sonuçlar doğuracağını bilir. Ve bu durumun süreklilik arz edeceğini de bilir. Bir olayın nedenini ve sonucunu bilen insan, o gerçekleştiğinde herkese ne olduysa ve ne olacaksa kendi başına da aynı şeylerin geleceğini bilir. Şimdi ve bundan sonraki olaylar hakkında bir bilgiye sahip olan insan, bilinmezliğin verdiği kaygıdan kurtulur, istikrarlı, kendinden emin olarak zihninde güvenli bir alan oluşturur. Artık ne olduğunu ne olacağını bilir, evrende şaşmaz yasalar eşliğinde yaşadığını düşünür.¹⁵⁴ Tarihçilik alanında İbni Haldun nedenselliği en ileri düzeyde kullanmış ve nedenselliği ön panda tutmuştur.

¹⁵² T.S Eliot, *Kùltür Üzerine Düşünceler*, 72- vd.

¹⁵³ Mehmet Evkuran, "Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarih'in Doğuşu", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 3, Sayı 2., Güz (2008), 57.

¹⁵⁴ Mehmet Evkuran, "Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açıdan Bir İnceleme-", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: 4, sayı:3 (3 Eylül - Aralık 2007), 55.

Doğa olaylarında zaman başlangıç ve süreç olarak ne kadar önemli ise insan eylemlerinin ölçülmesinde de zaman o kadar önemlidir. Böylece zamana anlam yüklenir. Bu, zaman kavramına görülebilir bir ifade ile toplumsal yaşama süreklilik ve bilinç kazandırır. Ve anlamlı bir bütünün bir parçası olduğunu hisseder insan. Demek ki zaman kendi başına bir değer kazanmaz. Zamanın mekânla ilişkisi zamana değer kazandırır. Soyut bir kavram olan zaman somut kavramlarla bir anlama bürünür. Bir mekânda olayın gerçekleşme süreci, öncesi ve sonrası ile zamanın tarihe dönüşmesidir. Zaman bilinci insanlarda tarih olarak algılanan zamandır.¹⁵⁵

Tarih geçmiş zaman, gelecek zaman, şimdiki zaman dilimleri ile insan yaşamında anlam kazanmış ve böylece zaman, bilincin konusu olmuştur. Bu durumda bilinç ile zaman arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğine dair sorular ve bunlara cevaplar gündeme gelir ki; insan zihni de kendini olaylar arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmak zorunda hisseder. Esasen doğaya ve evrenin işleyişine dair gözlemlerimiz de bizi bir düzenin varlığına inanmaya zorlar.¹⁵⁶

Akıl, sosyal, tarihsel, kültürel ve somut olan bir beden içinde soyut bir kavramdır. Ve akıl her alanda işlevini bu beden içinde gerçekleştirir. Aklımızın bedendeki işlevi, içinde bulunduğu mekân ve zamanda şekillenmesiyle gerçekleşir. Bu aynı zamanda şu demektir: “Mekâna hükmeden zamana da hükmeder.” Yani bir yere hâkim olan güç zamana da hâkimdir.¹⁵⁷

Doğal olayları incelerken bunların ne kadarlık bir süre içinde olup bittiğini anlamak için zamanda bir başlangıç noktası belirleriz. İnsan eylemlerinin ölçülmesi için de fiziksel zamanın akışında bazı durumlar saptarız ve bunlara belirli anlamlar yükleriz. Zamanı türdeş olmaktan çıkarıp bizim için anlamlı bir çehreye sokarız. Soyut ve belirsiz olanı, yaşamımız ve eylemlerimiz için sabit bir tanık hâline getiririz.¹⁵⁸

İslâm geleneğinde tarih anlayışında kader inancının etkisi inkâr edilemez bir boyuttadır.¹⁵⁹ O yüzden İslâm tarihinde bunalım yaratan kırılmaları araştıran biri zorunlu olarak inanç ve düşünce sistemini de da irdelemek zorundadır. İlk dönem siyasi iktidar kavgalarının etkisi daha geniş çevrelere yayıldı. Bundan sonraki dönemin

¹⁵⁵ Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine, 34.

¹⁵⁶ Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine, 35.

¹⁵⁷ Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine, 36.

¹⁵⁸ Evkuran, “Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine, 33.

¹⁵⁹ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, (Ankara: A.O.yay., 2012), 244.

algısını ilk dönem siyasi olaylar karşısındaki tutumları belirledi ve söylemlerini buna göre düzenlediler. Ekollerin belirlenmesinde bu bir ölçüt oldu. Böylece geleneksel Müslüman kimliği oluşmuş oldu. Sonraki dönemlerde ise ilk dönem Müslümanlarının hatalı ve yanlış davranışları göze gelmedi, sorgulanmadı eleştirilmedi. İlk muhataplara karşı her zaman olumlu düşünceler beslendi. Ancak, Kur'an ve hâdislerin ilk muhatapları olarak örnek gösterilen İslâm'ın ilk neslinin yaşadığı trajik ve kritik kırılmalarla sadece kendi dönemleri etkilenmemiş. Kendilerini saygı ve itina ile takip eden sonraki neslin kafalarında da bir karışıklığa yol açmıştır. Ve zamanla egemen olan Müslüman zihniyet, ilk nesilleri saygıyla anarak, ilk dönem hakkında susmayı tercih etti. Zamanla dini bir hüviyete bürünen, sosyal istikrarı sağlamayı hedefleyen, siyasi kaygılarla alınmış olan bu kararın, tarih ilmine, tarih yazıcılığına ve tarih anlayışına etkisi büyük olmuştur. Bu açılarından bakıldığında Müslümanların zihninde tarih imgesi, son derece trajiktir.¹⁶⁰

1.2.4. Tarihsel Özne Sorunu

Geçmiş ve geleceği inceleyen bir bilim olarak tarih, zaman içerisinde insanlar tarafından yaşayarak yazılır. Aksi takdirde oradan, buradan toplanan, asılsız, anlamsız bilgiler ile tarih oluşturulamaz ve yapılamaz. Collingwood bu şekilde tarih yazılmasına karşıdır ve bunun için *kes-yapıştır* ifadesini kullanır. O'nun bu tarih anlayışı ile kastettiği şey farklı yetkilerin, tanıklıkların seçip birleştirerek kurduğu tarihtir. Collingwood, bu şekilde ele alınan ve yazılan tarihin hiçbir şekilde bir bilim ve tarih olmadığını söyler.¹⁶¹ Yine her tarihçi, hâdiseler içinde diğer tarihçiler tarafından görülemeyen gizliyi açığa çıkarmak ister. Tarihi her tarihçi farklı noktalardan hareketle ele alır. Yani, esas olan tarihin konuları değil, objektif olarak tarihi bilginin kanunlarını belirlemektir.¹⁶²

Metafizik ve teoloji, tarihin ilk zamanlarından Aydınlanmaya kadar felsefeyi evrenselin doğruluğun ve hakikatin peşinde olan bir rasyonel düşünme faaliyeti sayan evrenselci felsefenin konusu olmuştur. Metafizik, algılanan dünyanın ilkelerini vermekle birlikte, algısal yoldan değil de, ancak düşünsel yoldan elde edilebilen veya

¹⁶⁰ Evkuran, "Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarih'in Doğuşu", 60.

¹⁶¹ Akt. Cemal Esat Urhan, *Tarih Tasarımı Kitap Özeti*; R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, Çev: Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2015), 15.

¹⁶² Freund, *a.g.e.*, 39.

zaten var olduğuna inanılan idelerin ve ilkelerin alanıdır. Metafiziğin ilk sebebinin Tanrı olması sebebiyle teoloji de metafiziğin tamamlayıcısıdır. Teolojide Tanrı her şeyin kaynağıdır, her şeyin öznesidir. Doğan Özlem, bu evrenselci felsefenin günümüze kadar gelen en büyük hâkim görüşü olduğunu söyler. Hatta günümüzde Musevi, Hıristiyan ve İslâm teolojisinde kendi doğrularını meşrulaştırmada evrenselci felsefe en etkin destekçi olarak varlığını sürdürmektedir.¹⁶³

İlk çağ felsefesinde önceleri tarihin öznesi olarak tanrılar söz konusu iken, doğa olaylarına ilginin artmasıyla filozoflar doğa üzerinde düşünmüşler, doğayı araştırmışlar. Böylece düşünen ve araştıran bir varlık olarak insan ön plana çıkmıştır. Bu ise tarihin yönünü insana çevirmiş ve insan, özne olarak tarihteki ilk yerini almıştır. Ancak doğa üzerinden bir değere tabi tutulan tarih bilimleri doğanın döngüsellliğini tarihe aktarırlar. İlk Çağ felsefesinde tarihin döngüsel olarak bir tekrardan ibaret olduğu düşüncesi hâkimdi. Yeniçağ felsefesinde Descartes'le birlikte, Tanrı her şeyin merkezinde değildir artık. Bu gücün yerini insan alır. İnsan, gerçek anlamda öznedir artık. Hareket noktası kendisidir. İnsan ve akıl temel ölçüttür. İnsan, Tanrı'nın varlığını bile kendi bilme imkânlarıyla kavrar ve kanıtlar.¹⁶⁴ İnsan kendi varoluşunun kesinliğini yine kendi düşünme yetisinden çıkarır. Descartes'in bu çıkış noktası soyut ve mantıksal olup, yalıttır ve tarihsizdir.¹⁶⁵ Artık bundan sonra bu insan merkezli evrenselci felsefenin öznesinin yerini tarihsel özne almaya başlayacaktır.¹⁶⁶

Öznedeki bu rol değişiminin sonuç olarak sert tepkilere, gerilim ve çatışmalara yol açması kaçınılmazdı. Tanrı öznedeki insan özneye geçişin yaratmış olduğu gerilimi ortadan kaldırmak için Hegel'in ortaya koyduğu tarihsellik motifi ile yeni bir düşünce felsefesine adım atılmış olacaktı. Tanrı özne ile insan özneyi özdeş gören Hegel Hıristiyan teolojisinin teslis inancını yani Tanrı-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesini, Tanrı-İnsan-Tin üçlemesi ile ifadelendirerek özneler arası bir tinsel özdeşlik kurmaya çalışmıştır. Böylece Hegel, ortaya koymuş olduğu tarihsellik fikri ile eski ile yeni arasında bir köprü görevi görmüştür.¹⁶⁷ Hegel, özneyi tarihselleştirerek insanın gelişim sürecinde olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak Hegel, insanı tarihi bir zemine oturtsa da

¹⁶³ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, 60-61.

¹⁶⁴ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 61.

¹⁶⁵ Özlem, *a.g.e.*, 66.

¹⁶⁶ Özlem, *a.g.e.*, 63.

¹⁶⁷ Özlem, *a.g.e.*, 64.

yine evrensel, teoloji ve metafiziğe başvurmuştur. Böylece insanı evrensel tarihselliğe kurban vermiştir. Çünkü Hegel'e göre akıl kendisini tarihsel gelişim içerisinde gösterir. Akıl, tek insan aklı değildir. Bir sosyal akıldan söz eder. Bir türe ait olan akıl, sosyal olarak kendini geliştirir. İnsan da bu alanda kendini gerçekleştirmiş olur. Ama Tanrı'nın planının bir parçası olarak rolünü oynar. Kendini özne olarak görür. Ancak özne insan değildir. İnsan, Tanrı için bir araçtır. Bu yanılgıya Hegel, *akıl hilesi* adını verir. Yani aklın gelişimi (*intersubjektivite*) öznel arası bir zeminde mümkündür. Böylece öznenin kendisi, pasif ve de basit olmayan bir tarihsel üründür.¹⁶⁸

İnsan miras aldığı bilgiler ve kendi tecrübesiyle şimdiki yaşarken yarına hazırlık yapabilmesi kendisini tarihin öznesi iken nesnesi haline getirebilmektedir. Ve insanın düne bağlı kalarak geçmişi ile yaşaması, bir şekilde tarihe bağlı olması, tarihten bağımsız olarak varlığını sürdürememesi, insanı tarih tarafından üretilen yani tarihin onu koşullandırdığı bir varlık yapar. Demek ki tarih ile insan arasında çift yönlü bir ilişki vardır. Tarih, bir taraftan insan ürünü bir alan iken, aynı zamanda insanı biçimlendiren, yönlendiren ve dönüştürendir. İnsan ayrıca, tarihi devralıp geleceğe taşıması ile de tarihin taşıyıcısıdır. Bu etkenliğiyle de insan, diğer canlılara göre farkını ortaya koyar.¹⁶⁹

1.2.5. Tarihsellik/ Historicity

Tarihsellik (*geschichtlichkeit*, *historicity*, *historicité*) kavramı, tarih ilmi alanında kullanılan bir teknik terimdir ve köklü bir geçmişe sahiptir.¹⁷⁰

Akarsu, tarihsellik kavramını “Tarihsel olanın varlık biçimi; zamana bağlılık, gelip geçicilik; tarihsel koşulluluk, tarihe bağlı olma ve bir şeyin gerçekten tarihsel olarak var olduğu olgusu”¹⁷¹ diye tanımlamıştır.

Tarihsellik, Bayer'e göre; “tarihsel olayların olgusalılığı”, Hegel'e göre ise: “geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürme gelmekte olması halidir”. Bu itibarla Hegel, tarihsellik kavramını felsefi anlamda ilk kullanan kişidir. Dilthey'de tarihselliği tinsellik ile tanımlar. Tarih, insanın hem tarih içinde

¹⁶⁸ Özlem, *a.g.e.*, 65.

¹⁶⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Tarih Üzerine Notlar” *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: 4, sayı: (3 Eylül - Aralık 2007), 10-11.

¹⁷⁰ Bkz. Freund, *a.g.e.*, 30.

¹⁷¹ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, 160.

oluşturduğu, hem de oluşturduğu bir şeydir. O yüzden tarihsellik Tanrıya ve dine dayandırılmaz. Hıristiyanlar bunu yapmış, Hegel’de Tanrının tarihselliği düşüncesi ile bunu devam ettirmiştir diyen Dilthey, değişen anlamlar çokluğundan da söz ederek genel geçer tarihsellik yerine göreceliliğe dikkat çeker.¹⁷²

Tarihsellik kavramını kültürün tarihselliğinden hareketle açıklayan D.Özlem, kültürü şöyle açıklar; Kültür, insanların toplumların kendi niyet, amaç, ide, ideal, çıkar vd. motiflerle gerçekleştirdikleri her şey, (dil, sanat, bilim, teknik/teknoloji, din, ahlak, siyaset, devlet, hukuk ve nihayet felsefe) kültür kavramı içinde toplanabilir.¹⁷³

Ahmet N. Serinsu, tarihsellikle ilgili veriler eşliğinde topladığı tanımı şöyle dillendirir:“Tarihsellik, tarih yapan bir varlık olarak insanın, tarih hakkında edindiği tecrübelerin ve bu alanla ilgili bütün durumların üzerinde cereyan eden zihni faaliyetinin sonucu oluşan düşünce ve ondan doğan fikirlere işaret etmektedir. Fakat çoğu kavram hakkında olduğu gibi, tarihsellik kavramının tarifinde de izafilik vardır.”

Tarihi şahsiyetlerden bahseden eserler, ancak bu şahsiyetlerin içinde bulunduğu tarihin doğurup ve ortaya çıkardığı çevresini dikkate alarak yazılmalıdır. Örneğin; Sezar’ı, Hz. Muhammed’i, Cengiz Han’ı anlayabilmek için onları doğuran Roma, Arap, Türk ve Moğol camialarını, bu camialar efradının ruhiyatını, hayat bakışlarını, emellerini öğrenmeliyiz. Sezar, Muhammed, Cengiz, Fatih, Napolyon kendi zamanlarının çocuğu olarak değerlendirilmelidir.¹⁷⁴

1.2.6. Tarihselcilik / Historicism/Historismus

Tarihin önemini vurgulayan, şeylerin her zaman tarihsel gelişmenin seyri içinde görülmeleri gerektiğini savunan görüşlerle için kullanılan¹⁷⁵ tarihselcilik kavramı ilk defa XIX. yüzyılın ilk yarısında, özellikle Hegel sisteminden sonra birbirinden farklı ve karışık anlamlar içerecek bir tarzda kullanılmıştır.¹⁷⁶

Broniss (1848)’e göre, “özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin öz niteliğini görme biçimi”¹⁷⁷, Prantl (1852)’de hermeneutik tarih kavrayışı¹⁷⁸ olan tarihselcilik

¹⁷² Bkz. Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, cilt:I-II (y.y.: İnkılap kitabevi yayınları,1996),38-39.

¹⁷³ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 163.

¹⁷⁴ Zeki Velidî Togan, *a.g.e.*, 107.

¹⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 827.

¹⁷⁶ Bkz. Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi)*, 40.

¹⁷⁷ Akt. Özlem, *a.g.e.*, 40.

terimi, Feuerbach (1839) için, geçmişin asla tam olarak kavranılamayan olaylarını anlama çabasıdır.¹⁷⁹ Scmoller'in ise tarihin uygunsuz bir karışımıdır şeklinde tanımladığı tarihselcilik, her şeyin kökenini tarihte arayarak, insanı yenilikten alıkoyan bir politik tutuculuk ve gericilik anlamıyla 1870'lerden 1920'lere kadar olumsuz şekliyle kullanılmıştır.¹⁸⁰

Akarsu, tarihselciliği şöyle tanımlanmaktadır olayların açıklanmasında tarihe öncelik veren; geçmişin olayları başarıları ve değerleri, geçmişin içinde anlamaya çalışan; tarihi yalnızca kendisi için inceleme; tarih eğitime aşırı önem vererek gelişigüzel geçmiş değerleri yeniden canlandırma uğruna bugünü feda etme; tarih kültürünün, yaşamı felce uğratacak derecede aşırılığı; tarihin olduğundan değerli görülerek mutlaklaştırılmasıdır.¹⁸¹

Tarihselcilik, insan varoluşunun sabit, değişmez ezeli/ebedi niteliklerinin bulunmadığı, bu anlamda insanın özünün ancak yine ona ait olan tarihsellik olduğunu iddia eden bir insan felsefesidir.¹⁸²

Tarihselciliğin iki çeşidinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birisi felsefi tarihselcilik, diğeri ise metodolojik tarihselciliktir. Felsefi tarihselcilik, bütün toplumsal ve beşerî hâdiselerin ancak tarih kategorisi altında anlaşılır olduklarını iddia eder. Metodolojik tarihselcilik ise, doğa bilimleri ile tin bilimlerinin ilmî geçerlilik bakımından birbirlerinden bağımsız olarak kullanılan metotlarının hususiliğini savunur.¹⁸³

Tarihselcilik, insanın ancak yapıp ettikleri temelinde, yani tarihte tanınabileceğinden tarih dışı veya tarih üstü bir konumdan yola çıkarak insan hakkında konuşulamayacağından hareket eder. Buna karşıt olarak tarihselcilik, hümanın/beşerînin gerçekleştirdiği bütün olayların, kültürel olan her şeyin tekil ve bir defalık oldukları, bu yüzden doğdukları tarihsel durum ve koşullardan kalkılarak kavranabileceğini öğretir. Tarihsel olan her şey değişir ve dönüşür; tabii bu arada bunları yaratan insan da yaratmış olduklarının şekillendirmesi altında değişmiş ve dönüşmüş olur. Zaten bu nedenle insanın durağan, değişmez, ezeli/ebedi bir "özü" yoktur. İnsan bir imkânlar

¹⁷⁸ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 154.

¹⁷⁹ Özlem, *a.g.e.*, 155.

¹⁸⁰ Özlem, *Metinlerle Hermeneutik*, 40.

¹⁸¹ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, 161.

¹⁸² Bkz. Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 164-165.

¹⁸³ Freund, *a.g.e.*, 65.

varlığıdır, tarih, bu insanların yine bu insanlar tarafından gerçekleştirilmiş bir bölümü olarak vardır. Ve bizim tanıyabildiğimiz insan, gerçekleştirdikleri vasıtasıyla tanınan insandır. Ve biz dünyayı her dönemde farklı şekillerde tarihsel olarak, yani bizzat yaşayarak kavrama şansına sahibizdir. Bu nedenle yaşamayı aşan bir kavranış, biliş imkânı ve biçimi de olamaz. Yaşama biçimleri, düşünme bilme biçimleriyle değil, düşünme bilme biçimleri, yaşama biçimleriyle kavranabilir.¹⁸⁴

Bu tanımlar ışığında Kur'an metni üzerinden ele aldığımızda Kur'an'ın belirli bir zamanda ve mekânda oluşumu ve bu oluşumun, mahiyetin nasıllığı tarihselliği; bu metnin günümüzde ele alınış yöntemi ve bu ele alınışta elde edilen bilgilerin değeri de tarihselciliği teşkil ettiği söylenebilir. Tarihselcilikte metnin oluştuğu dil ile metnin oluştuğu dönem ve şartlar onu anlamada önemli bir yer tutmaktadır.¹⁸⁵

1.2.7. Tarihsicilik (Historism / Historism / Historismus)

Tarihte tarihsel gelişmelerin düzenli olarak bir yasa içerisinde seyrettiğini savunan görüş tarihsiciliktir. Tin bilimlerinin görevinin de tarihteki bu yasa'yı keşfetmek olduğunu söyleyen tarihsicilik, tarihte gelişen olayları evrensel yasalara bağlar. Ve tarihin bu evrensel yasalarla yönetildiğini söyleyerek, bu evrensel yasaların keşfi ile insanın geleceği hakkında çıkarımlar yapmasının mümkün olduğunu iddia eder.

Tarihsicilik deyince ilk akla gelen İngiliz filozofu K. Popper'dır. Popper, sosyal bilimlerde, tarihin gelecekteki seyirini önceden kestirmeyi kendisine temel amaç kılmıştır. Bu amaca da tarihin evriminin gerisinde yatan bir düzen ve işleyişi, yasasını veya eğilimlerini keşfedilmesi suretiyle erişebileceğini savunur.¹⁸⁶

Tarihselcilik genellikle bu terimle karıştırılmış ve sonuç olarak ta bir kavram karmaşıklığının kurbanı olmuştur. Tarihsellik ve tarihsicilik kavramlarını dilsel olarak kökenleri ve anlamları ile araştırarak kavram karmaşasını ortaya koyanlar olmuştur. Erich Rothacker, "*Tarihselcilik Sorunu*" adlı eserinde bu kavram karmaşasına dikkat çeker.

Bu iki terim Almanca'da farklı anlamlara sahip terimler olarak yer alırlar. Biz Türkçede "izm" (Alm.: ismus) son ekiyle de "isizim" (Alm.: isizim) son ekiyle de biten

¹⁸⁴ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 165-166.

¹⁸⁵ Demir, *a.g.t.*, 18.

¹⁸⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü, 6.baskı* (Ankara: Say Yay.,2014) 829.

sözcüklere karşılıklar bulmuşuz. “İzm” son ekini Türkçeye “cilik”, “isizm” son ekini ise “sicilik” diye çeviriyoruz. Örneğin; Almanca “Logismus” terimini “mantıkçılık” yine, “Logisismus” terimini “mantıksıcılık” terimi ile karşılıyoruz. Almancada “isismus” (isizim) son ekinin aşırılığı ve indirgemeciliği ve imleyen kötuleyici (pejoratif) bir anlamı vardır. Bir görüş veya akım içerisinde en aşırı ucu temsil eden ve ayrıca, her şeyi tek bir kaynağa bağlamayı, her şeyi tek bir nedenle açıklamayı hedefleyen görüşlerin arkasına, bu kötuleyici vurguyu versin diye “isizim” (isismus) eklenir.¹⁸⁷

Görüldüğü gibi, kavramları açıklamak için kullanılan kelimeler, o kavramı tam olarak ifade etmezse yanlış anlaşılmalara yol açar, bu da tam bir anlam kargaşasına neden olabilir.¹⁸⁸ İşte, 1920’li yıllarda Almanya’da tarihselcilik kavramı hakkında tam bir kargaşa yaşanmış. Bu kargaşadan kurtulmak ve bu kavramdaki bulanıklığı ortadan kaldırmak için “tarihselcilik” ve “tarihsicilik” kavramını geliştirilmiştir.¹⁸⁹

1.3. TARIHSELÇİLİK VE KUTSAL KİTAP YORUMLARI

1.3.1. Hermenötik

Hermenötik fiili, “Greklerde çatışan eski ve yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünüdür.”¹⁹⁰ Grekler başka toplumlarla karşılaştıklarında yabancı olanla kendinin, ilk defa görülenle çok iyi bilinenin anlama ve anlaşılma tecrübesini yaşadılar. Ve hermenötik ile, maruz kaldıkları bu kültürel şokun etkisini ortadan kaldırmaya eski değerlerle yenileri uyuşturmaya çalıştılar.¹⁹¹

Grekçe *hermeneuein* sözcüğünden gelen *hermeneutik*’in “üç temel anlamı vardır: ifade etmek, (sözle anlatmak, söylemek), yorumlamak (açıklamak), ve tercüme etmek (bir yorumcudan yararlanmak)”¹⁹². Hermenötiğin, günümüz teolojisine etkisini anlamak için kavramın ortaya çıktığı tarihsel ve kültürel şartları bilmek, yani hangi ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığını anlamak için ilk zamanlar evrenin oluşumuna dair

¹⁸⁷ Özlem, *Siyaset, Bilim Ve Tarih Bilinci*, 68.

¹⁸⁸ İsmail Yakıt “Sadreddin Konevî’nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi”, *Felsefe Arkivi*, say: 28, (İstanbul: 1991), 193.

¹⁸⁹ Recep Demir, *Kur’an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, (Konya: Selçuk Üniv. Doktora Tezi, 2004), 17.

¹⁹⁰ Özcan, *a.g.e.*, 8.

¹⁹¹ Özcan, *a.g.e.*, 8-9.

¹⁹² Özcan, *a.g.e.*, 18.

dünyaya anlam birliğini veren mitolojik kültürü tanımak gereklidir.¹⁹³Tanrı Hermes, tanrıların habercisidir. Tanrılardan mesajlar ve buyrukları insanlara iletir. Tanrılar insanın yaşamı dışında bilmedikleri görmedikleri şeyleri de söz kalıpları ile anlatırlar. İşte insanlar tarafından doğrudan anlaşılamayan bu söz kalıplarının, mesaj ve buyrukların bir çevirisi ve açıklaması gereklidir. Bunun için, evren dışındaki anlamları bu evrene göre çevirme, açıklama ve yorumlama sanatı olan hermeneutik kullanılmıştır.¹⁹⁴ Aristoteles'e göre yorum, "logos"un kullandığı bir araçtır, ve yorumlamak, birinci dil karşısında ikinci dilde yaptığımız şey değildir, işaretlerle birinci dilde yaptığımız şeydir.¹⁹⁵

Modern zamanların ürünü olarak görülen hermenötik:¹⁹⁶"Platoncu düşüncede, hakikate ulaştıran bir araçtır."¹⁹⁷ Rolü de akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık etmektir."¹⁹⁸

Tarihselcilik Batı dünyasında ortaya çıktığı için, ilk olarak Hıristiyan dini metinlerinde görülmesi doğal bir süreçtir. Tarihselciliğin dayandığı dünya görüşünü üç önemli esasa temellendirirler. Bunlar, doğada sadece benzeri olayların meydana gelmesi, evrendeki olaylar arasında sarsılmaz bir bağ olması bir başka deyişle neden - sonuç ilişkisi ve evrenin kendi içinde, kendi kendine yeten bir sisteminin olmasıdır. Hıristiyanların kendi dini metinlerine karşı ortaya koydukları tarihselci görüş, kutsal kitapta yer alan bütün kelime ve cümleler Ruh'u'l Kudüs tarafından dikte edilmiştir, dolayısıyla eleştirilemez, sorgulanamaz. Kutsal kitap, sadece dini bilgiler kaynağı değil, bütün bilgi çeşitlerine kaynaklık eder. Hıristiyanların tarihsel eleştiriye karşı koymalarını üç nedenle açıklayabiliriz. Kutsal kitap, diğer tarihi kitaplar gibi algılanırsa otoritesi sarsılır, vahiy tasavvuru ortadan kalkar. Bir başka çekinceleri ise mucizelerin fonksiyonu ve önemi ortadan kalkacaktır. Tarihselciliğin kabulü Tanrı'nın insan suretinde tarihe müdahale eden olması, yani mesihin insanların kurtuluşu için tarih sahnesine çıkması doğrudan geçersiz kılacaktır. Görüldüğü gibi Hıristiyanlığın temel inançlarıyla bağdaşmadığı için tarihselci yöntem tepkiyle karşılanırsa da kazanan tarihselcilik olmuş ve edebi metinlerle sınırlı kalınmamış kutsal metinler de

¹⁹³ Özcan, *a.g.e.*, 13.

¹⁹⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 162.

¹⁹⁵ Özcan, *a.g.e.*, 20.

¹⁹⁶ Özcan, *a.g.e.*, 22.

¹⁹⁷ Özcan, *a.g.e.*, 20.

¹⁹⁸ Özcan, *a.g.e.*, 15.

tarihselciliğin inceleme alanına taşınmıştır. Böylece Hıristiyan dünyası köklü bir değişim yaşamıştır.¹⁹⁹

“Ortaçağda ise *Origenes* ve *Agustinus*, hristiyan teolojisine bağımlı bir hermeneutik geliştirirler. Onlar incilin sözlerinden kutsal anlamlar çıkarmak isterler. Yeniçağda da *Luther* ve *Melenchton*, aynı teolojik hermeneutiği yeniden canlandırırlar.”²⁰⁰

18.yy. sonunda, hermeneutik, teolojik, filolojik ve hukuksal hermeneutik olarak üç şekilde anlaşılmalıdır.²⁰¹

“Felsefi hermeneutik’e ilk kez *Schleiermacher*’in İncil yorumunda rastlanır.” *Schleiermacher*’den sonra W. Dilthey tinsel bilimlerin bir yöntemi olarak hermeneutiği kullanır ve hermeneutik temelli bir tinsilimi geliştirir. Tinsilimlerinin dilsel ürünü olan yazılı yapıtlarını kendi dönemleri içerisinde anlamlandırarak o dönemin tinselliğinin kavranabileceği söylenirken Dilthey’e göre bugünün tinseli ile geçmişin anlaşılması ancak görelidir.²⁰²

Hermenötik felsefede bugün için de iki temel tutum söz konusudur. Bunlar, Dilthey’in göreci-tipçi hermenötiği, Heidegger ve Gadamer’in varoluşcu-bütüncü hermenötiğidir.²⁰³ Buna göre hermenötik üç anlamda kullanılmıştır.

- I. Hermeneutik, her şeyden önce, binlerce yıllık anlamıyla, yazılı metinleri, o metinlerin yazıldığı dildeki anlamıyla yorumlama yöntemidir.
- II. Dilthey ile birlikte hermeneutik, tinsel-tarihsel bilimlerin metodolojisi olmuştur.
- III. Heidegger ve Gadamer ile birlikte hermeneutik, insanın varlığa temel yöneliş ve açılış edimi (akt) sayılmış ve böylece o bir tinsil felsefesi’nin de adı olmuştur.²⁰⁴

Batı dillerine Grekçeden geçen anlamıyla yorum sanatı, yorum tekniği olarak geçti. Bir yorumun bilimsel olarak kontrol edilmiş kurallarını öğreten bir doktrin idi. Yorumda keyfiliği önlemek için bu kural ve yöntemlere normatiflik kazandırılmıştır.²⁰⁵

¹⁹⁹ Şebusteri, *Hermenötik Kur’an ve Sünnet*, 239, vd.

²⁰⁰ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 162-163.

²⁰¹ Özlem, *a.g.e.*, 162.

²⁰² Özlem, *a.g.e.*, 163.

²⁰³ Özlem, *a.g.e.*, 164.

²⁰⁴ Özlem, *a.g.e.*, 165.

Hermenötik bir *yorum bilimi* değildir. Çünkü diğer bilimlerden ayrı olarak hermenötiğin kendine özgü objesi ve yöntemi yoktur, konusunu bilimsel yöntemlerle değil, sezgisel olarak kavramaya çalışır.²⁰⁶ O halde hermenötik ne yapar, işlevi nedir sorusuna verilecek cevap şudur: Hermenötik, akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık eder.²⁰⁷ Biz bunu ifade etmek, yorumlamak, tercüme etmek gibi farklı anlamlarda kullanabiliriz. Başka bir deyişle, sözle anlatmak, söylemek, açıklamak ve yorumcudan yararlanmak hermenötiğin rolüdür.²⁰⁸

Teolojik hermenötikte İskenderiyeli Philon ilk defa sembolik ve alegorik ifadeleri yoğun bir şekilde yorumladı. Philon Yahudiliğin Tanrı'da aşkınlık ve içkinlik karşıtlığını gidermek, kutsal kitaplarda sözel lafzın ötesini ve mistik anlamlarını ortaya koymak amacıyla daha önce sofistlerin de kullanmış olduğu *alegorik* yöntemi kullanmıştır. Philon'a göre alegorik yorumlamaya Tanrı'nın bazı belirtileri vardır. Kutsal kitapta hiçbir hata olmaz ancak anlamsız, tuhaf ve lafzi hata gibi görünen ifadeleri yorumlamak için *alegori* devreye girer. Metnin lafzından hareketle görülebilenlerin içinde görülemezini ortaya çıkarır.²⁰⁹

Pagan antikeden ve Yahudilikten sembolizmi miras olarak alan Hıristiyan dünyası, Stoacılar ve İskenderiye okulunun düşüncelerini İncil mesellerine karıştırmıştır. Bunu yaparken *alegorik* yöntemden büyük ölçüde yararlanılmıştır. Hıristiyan dünyaya hermenötik, tefsir teorisi olarak girmiş ve Kutsal kitabı yorumlamak için ilkeler ve kurallar tespit etmeye çalışmıştır.²¹⁰

Hıristiyanlar eski ahitin kutsal kitap olma özelliğini koruduğuna, kutsal metinler içerisinde yer aldığına inanırlar bu sebeple oluşan çatışma ve ihtilafları gidermek amacıyla kilise, eski ahite dış söz, yeni ahit ise iç söz demiştir. Bunlar birbirlerine karşıt olamazlar. Süreklilik açısından dış söz tanrısal kelâm iç söz ise vahiydir. Burada hem Tanrı sözünün vahyedilmiş boyutunu hem de *babayla kelâm* teslis boyutunu temellendirmeye çalışılmıştır. "Tanrısal bir anlam nasıl söz halinde tecessüm

²⁰⁵ Özcan, *a.g.e.*, 8-9.

²⁰⁶ Özcan, *a.g.e.*, 10.

²⁰⁷ Özcan, *a.g.e.*, 15.

²⁰⁸ Özcan, *a.g.e.*, 18.

²⁰⁹ Özcan, *a.g.e.*, 26-27.

²¹⁰ Özcan, *a.g.e.*, 28-29.

etmiş, insanlar arasında iletilebilir bir nitelik kazanmışsa, kelâm da aynı biçimde zaman ve mekân biçiminde görünümüne çıkan tarihi bir varlık olmuştur.”²¹¹

“Kabul edilemez ve saçma bir anlamla karşılaşıldığında bundan alegorik yani, olağan anlamın dışında bir anlamın bulunması gerektirdiği sonucu çıkıyordu.”²¹² Buraya kadar anlıyoruz ki Hıristiyanlığa özgü bir hermenötik vardır. Eski ahit, askıya alınan bir anlam, yeni ahit ise askıya alınan bu anlamın ortaya çıkmasıydı. O yüzden Hıristiyanlık kendini bir yorum olarak kabul eder.²¹³

Sosyal bilimlerine dair hermenötik, dilbilim gibi kavramlar, Türkiye’de ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru gelişmeye başlamıştır.²¹⁴

1.3.2. Söylem Ve Metin

Tüm insanlık için tek bir beyan türü yoktur. İnsanların karşılıklı ilişkilerinde tercüman olması için zihinlerindeki anlamları birbirlerine bildirebilecekleri beyan alametleri olarak lafız, yazı, işaret ve akd (beden dili) olmak üzere dört unsurdan söz ederiz.²¹⁵

Söylem, genel anlamıyla düşüncenin sözlü ifadesidir, bir anlama sahiptir, tasdik ve inkâr içermez, sadece açıklamadır.²¹⁶ Metin ise belli bir hacme, ölçüye sahip cümleler grubudur. Ancak cümlelerin metin olarak değerlendirilmesi için belirli bir özellik, bağlılık, tutarlılık kazanmasının gerekmektedir²¹⁷. “Metin’ denildiği zaman genelde soyut, formel yapı, ‘söylem’ denildiği zaman ise zihinsel süreçler açısından ekstralingvistik (dil dışı) etkenlere bağlı olarak gözden geçirilen, metnin güncelleştirilmesinin değişik çeşitleri anlaşılmaktadır.”²¹⁸

²¹¹ Özcan, *a.g.e.*, 31.

²¹² Özcan, *a.g.e.*, 33.

²¹³ Özcan, *a.g.e.*, 35.

²¹⁴ Şerif Mardin, Türkiye’de din ve siyaset, (İstanbul: iletişim yay., 2012), 213.

²¹⁵ Cahız, Ebu Amr B. Bahr, *Kitabu’l- Hayavan*, 2. Baskı, (Beirut: 2003), I. 29.

²¹⁶ Özcan, *a.g.e.*, 69-70.

²¹⁷ Doğan Günay, *Metin Bilgisi* (İstanbul: Topkapı, 2007), 47.

²¹⁸ Akr. Nurida Samed Kızı Novruzova1, “Farklı Ekollerde Metin, Söylem Ve Hipermetin Kavramları” *İdil*, (2012, Cilt 1, Sayı 5), 137.

1.3.3. Teolojik Metin Ve Diğer Metinler Arasındaki Fark

“Teolojik söylem önceden kabul edilen bir fikrin analizine dayanır.” Vahiy tarihsel bir olgu olsa da iman sadece inanan tarafından yaşandığı için aktüeldir ve tarihsellikle karşı karşıyadır. Teoloji ise iman tarafından verilen önbilgileri yorumlar.²¹⁹

Teolojik söylemde Tanrının mahiyeti, anlatım biçimiyle hikâyenin yapısından ayrılmaz. Kur’an-ı Kerimde Allah’ın pek çok sıfatları bizzat tarihi olayların anlatılması sırasında zikredilir. Allah ibretli olayları anlatarak kurtuluş tarihinin en büyük eyleyeni olması suretiyle teolojinin kurucusudur. Kur’an söyleminde “Allah, bazen âlemlerin Rabbi, bazen mutlak hüküm koyan, bazen adaletle, bazen kudretle hükmeden, bazen korkutan, bazen merhamet eden, bazen ben-sen ilişkisinin kurulması sırasındaki bir hitap objesi, bazen de kozmik düzende rastladığımız nedensel bir hakikattir.”²²⁰

Anlama faaliyeti, bir ucunda söyleyen bir ucunda söylenen olan ve anlamın ikisi arasında ortaya çıktığı süreçtir. Anlamanın istikameti anlatandan anlatılana doğrudur. Burada iletilmek istenen şey anlamdır. İletilmek istenen anlam, anlayan öznenen hareket edildiğinde “anlama” olur. Artık ikincil muhataplar söz konusudur. Kendisine söylenen taraf anlamak isteyen taraftır. Burada anlamak isteyen anlatana doğru bir hareket ardır. Çünkü anlam elde edilmek istenen şeydir. Şayet anlatılan ile anlaşılana birbiri ile uyuşmuyorsa veya anlatılanın birbirinden farklı birçok anlamı varsa, ortada yanlış anlama vardır. Doğru ve yanlış anlama kriterleri anlatılana göre ya da anlaşılana göre belirlenir. Anlamanın mahiyeti ve anlamı doğrulamak için izlenmesi gereken durumlar, anlama sorunları olarak karşımıza çıkar.²²¹

Teolojik metnin açıklığa kavuşması ve daha iyi anlaşılması için genel hermenötik çerçevesinde metin kriterlerinin teolojik metne uygulanması tabiidir. Ancak kutsal metnin nesnesi olarak konuşanın Tanrı olması hasebiyle kendine özgüdür, diğer metinlerden ayrılır. Dolayısıyla hermenötikten istifade etme imkânı yanında sınırlarının bilinip tespit edilmesi gereklidir. Hermenötikten hareketle kutsal metinde Tanrı’nın mutlak hâkimiyeti, dünyaya ve insan hayatına egemenliği ön planda tutulur. Bu sebeple metin dünyası bizim için önemlidir. Söz konusu teolojik metnin felsefi hermenötik ışığında okunmasının, metnin kutsallığına veya metnin Tanrı sözü olmasına bir zarar

²¹⁹ Özcan, *a.g.e.*, 74.

²²⁰ Özcan, *a.g.e.*, 77.

²²¹ Dücane Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul; Tibyan yay., 1997), 19.

getirmez. Yani hermenötik, tanrının kutsal metindeki rolünü inkâr etmez aksine anlamaya çalışır ve ona göre bir yol çizer.²²²

Kur'an söylemi, bir düzen içerisinde hikâyeler ve sembolik anlatımlarla, olayları anlatır, haklılık ve doğruluğunu kanıtlayarak insan davranışlarını tasvir eder. Kur'an söyleminde üç temel unsurdan söz edilir; konuşan (Allah), haber veren (peygamber), alıcı (insanlar). Kur'an'da konuşan, genellikle tekil bazen çoğul olmak üzere insan ve âlemler üzerindeki hâkimiyetinin ifadesi olarak hitap eden, emreden, uyarıcı, hesaba çeken mutlak irade ve sonsuz ilim sahibi olan Allah'tır. Haber veren ise pasif bir ileten değil, başkalarının kesin bilgisine erişemeyecekleri, sadece imanla kavrayabildikleri şeyleri yorumlayan kişidir.²²³

Teolojik metin, gerçekleşmiş, tarihi oluşumunu tamamlamış olduğundan metnin sürekliliği söz konusu olamaz, bu yönüyle felsefi metinden ayrılır. Şiirsel metinler ise, dini metinlerle iç içe görülse de aralarında belirgin farklılıklar vardır. Kur'an-ı Kerim'in üstün belagat özelliği özelliğinden dolayı Mekke müşrikleri Kur'an'a şiir, peygambere de şair demişlerdir. Ancak, Kutsal metnin değişmez bir metni vardır. Yorumu yorumcudan yorumcuya değişse de mesajı, amaç ve ilkeleri değişmez.²²⁴ Kur'an'ın edebi bir metin olması ve Kur'an'ı edebi okuma yöntemi, yeni bir yöntem değil, dini metinlere dışarıdan zorla uygulanan bir yöntem de değildir. Dini metinler, öncelikli edebi metinlerdir. Çünkü muhatap üzerindeki etkisi, büyük ölçüde üslubu ile şiirsel ve edebi dilsel form çerçevesinde gerçekleştirir.²²⁵

Kur'an'ı yorumlama ve anlama çabaları ilk yıllardan itibaren çeşitli çalışma ve sahalarda farklı yaklaşımlarla ele alınmışsa da hep iç içe olmuşlar ve birbirlerini etkilemişlerdir. Örneğin, Mutezili müfessir Zemahşeri'nin (h.538) Keşşaf adlı eseri Şiilerin de ve Sünnilerin de temel kaynağı olmuştur.²²⁶

Kur'an, Allah'ın konuşması ve sözü olması hasebiyle dilsel bir olgudur. Dil, Kur'an'ın amacının ifadesi ve ifade biçiminin kendisidir. Kur'an Allah'ın kelâmıdır.

²²² Bkz. Özcan, *a.g.e.*, 78-80.

²²³ Özcan, *a.g.e.*, 82-84.

²²⁴ Özcan, *a.g.e.*, 115-117.

²²⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İlahi Hitabın Tabiatı", çev. M. Emin Maşalı, (Ankara: Otto yay., 2013), 12

²²⁶ Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul; Tibyan yay., 1997), 12.

Allah'ın lisanı değil, muhatabının lisanıdır. Kur'an'ın lisanı da Arapça ile gerçekleşen bir olgudur. Kur'an, ancak dilin tabiatı ile açıklanabilir olması bu açıdan önemlidir.²²⁷

“Kültürle birlikte dil, insanın maddi kişiliğini oluşturur ve onu topluma bağlar. Dil, aynı zamanda adetler, ahlak kuralları, ibadetler, inançlar gibi bütün kültürel kazançların aktarılması için araçtır.”²²⁸ “Dilin yapısını ve kullanımını yöneten soyut ilkeler evrenseldir”²²⁹

Dilin kaynağı ile ilgili olarak özellikle Arap dilinin tevkifi ya da beşerî oluşu ekseninde yapılan tartışmalar²³⁰ İslâm düşüncesinde tevkifi ve beşerî olmak üzere iki temel yaklaşımı ortaya çıkarmıştır.²³¹ Eş'ari'ler, kelâmının Allah'ın kadim zatına ait bir sıfat olması sebebiyle ezeli olduğunu savunurken, Mutezile, Allah'ın kadim zati ile nitelenmesi caiz olmayan sesler, söz ve ontolojik düzlemde ortaya çıkmış bir dilin muhdes / mahlûk olduğu, dolayısıyla kelâmın Allah'ın zati sıfatları arasında değil fiili sıfatları arasında yer aldığını savunmuşlardır.²³²

Müslüman düşünürler arasında dilin kaynağı hakkındaki görüşler dini-metafizik bir eksen çerçevesinde²³³ özellikle Arap dilinin tevkifi olup olmadığı yönünde seyretnmiştir. Dilin tevkifi olduğunu düşünenler “Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti.” (*Bakara:2/31*), “İnsana kalemle yazmayı öğretti.” (*Alak:96/4*) ayetlerini buna delil saymışlardır.²³⁴ Âdem (as)'a öğretilen şeyin ne olduğu sorusuna Hz. Peygamberin alfabeyi oluşturan yirmi dokuz harftir ifadesi ile hatta buna tekâmül etmesi için lamelif'in müstakil bir harf sayıldığı rivayetlerini de öne sürerler.²³⁵

Hıristiyan düşüncesinde ise kilisenin teşekkülü sonrasında hemen hemen bütün kilise mensupları dili beşer ürünü bir olgu olarak görürken, sonraları dilin ilahi kaynaklı olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.²³⁶

İslâm öncesi dönemde Mekke ve çevresinde yazı belli düzeyde kullanıma sahiptir. Ancak “sözlü kültür” hâkimdir. “Sözlü kültürün en belirgin özelliği ise, temel

²²⁷ Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan yay., 1997), 17.

²²⁸ Özcan, *a.g.e.*, 176.

²²⁹ Chomsky, Noam, *Réflexions Sur Le Langa.g.e.* (Paris: Flammarion, 1977), 12.

²³⁰ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 2. baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 21.

²³¹ Suyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *El-İktirah Fi İlmi Usuli'n-Nahy*, çev: Ahmet Suphi Fırat (İstanbul: y.e.y., 1975), 8-9.

²³² Mehmet Emin Maşalı, *a.g.e.*, 23.

²³³ Ragıp Özdem, *Dil Türetme Teorilerine Toplu Bir Bakış* (Ankara: T.D.K.yayınları, 1944), 28.

²³⁴ Maşalı, *a.g.e.*, 23.

²³⁵ Kalkaşendi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Suhu'l-A'ş'a Fi Sina'ati'l-İnşa*, III. (Beyrut: 1987), 7.

²³⁶ Özdem, *a.g.e.*, 39.

dayanağının hafıza ve nakil olması, yazıya ise ancak zorunlu durumlarda ve gerektiği ölçüde başvurmasıdır.”²³⁷ Sözlü kültürün yazıya karşı bir üstünlüğünden de söz etmek mümkün. Nitekim yazılı metin sözlü nakil ile desteklenmediği sürece bir değer ifade etmez. Kur’an Mushaflarının derlenip bir araya toplanmasında yazılı malzemenin Peygamber huzurunda yazıldığını sözlü olarak onaylayacak şahit aranmıştır.²³⁸

Teolojide söz yazıdan önce gelir. Çünkü nebiler yazar değil bir tebliğcidirler. İkra’, vahyini *oku* anlamıyla değil, *öğüt ver, duyur, yüksek sesle tekrar et* anlamı²³⁹ ile düşündüğümüzde sözün yazıya önceliğini kavramış oluruz.

İslâm’la birlikte gelen yeni kültür, önceki kültürden yazılı kültür vurgusu ile ayrılmaktadır. “Zira Kur’an nası Arap kültür tarihindeki ilk müdevven metin niteliğine sahiptir. Her ne kadar mualleka-i seb’a’nın yazılarak Kâbe duvarlarına asıldığına dair rivayetler bulunsa da bu özellikli bir uygulamadır.”²⁴⁰ Yazının Mekkeliler tarafından bilindiği gibi İslâm’la birlikte yazının öneminin artmasıyla yazının kullanım alanları da genişlemiştir.²⁴¹

Hz. Peygamber, gelen vahiyleri yazıyla kayıt altına aldırıyordu. Bunun için vahyin yazımında sürekli görev alan vahiy kâtipleri vardı ve toplam sayıları farklı kaynaklarda kırkı geçmişti. Zira Haris el Muhasibi (ö.243/857) bu konuda şunları der: “Kuran yazımı sonradan ortaya çıkmış bir mesele değildir. Çünkü peygamber (sav) onun yazımını emretmekteydi. Ancak bu yazım işi dağınık bir biçimde taşlara, kürek kemiklerine ve hurma dallarına yapılmaktaydı.”²⁴² Peki, kutsal metinlerin metin olarak ortaya çıkışında insanın rolü var mıdır, yoksa Tanrı tarafından yazılı olarak mı gönderilmiştir? İlahi kitapların Tanrı eli ile yazılmadığı tarihi süreç içerisinde insanlarca yazılarak metne dönüştürüldüğü bir gerçektir.

Musa(a.s.) ve yazılı emirlerle ilgili Kur’an-ı Kerim’de şöyle geçmektedir; “Mûsâ için, Tevrat levhalarında her şeye dair bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasını yazdık ve ona şöyle dedik: “Şimdi onları kuvvetle tut, kavmine de emret. Onları en güzeliyle alsınlar (uygulasınlar).” (7/145) aynı şekilde Kitab-ı Mukaddes’te de Musa’ya

²³⁷ Ömer Özsoy, *Kur’an’ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi* (Ankara: y.e.y., 2002), 35.

²³⁸ Maşalı, *a.g.e.*, 40.

²³⁹ Régis Blacheere, *Le Coran* (Paris: G.P. Maisonneuve et Larose, 1966), ‘1.dipnot’, 657.

²⁴⁰ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı ‘Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine’*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001), 79.

²⁴¹ Maşalı, *a.g.e.*, 43.

²⁴² Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, neşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, cilt:I (yy. Daru’l Fikr, 1980), 238.

yazılı bir levha verildiği yer alır. “Tanrı tarafından yazılmış levha” ifadesini sembolik anlamayanlar lâfzî olarak levhanın mahiyeti hakkında antropomorfik yorumlara gitmekte. Oysa burada tanrısal bir vahiy canlı bir anlatımla insan tasavvuruna sunulmuştur.²⁴³

Kur’an’ın ezeliği ve vahyin nüzûlü ile alakalı en çok tartışılan konulardan biri de “levhi mahfuz”dur. Kur’an metninin Arapça olarak ezelden levhi mahfuz’da kayıtlı halde korunuyor olması şeklindeki mitolojik tasavvur yaygın halde kullanılıyor ve güncelliğini koruyor. Bu durumda idealler ve realiteler arasındaki yaşanan sorunlar arttıkça mitoloji devreye giriyor. Çünkü iktidarların meşruiyet kazanması, halkın ise toplumun huzuru ve dini yaşamın kesin temellere oturtulması konularında yaşanan sorunlarda Müslümanlar mitlere başvurmuşlardır.²⁴⁴ Levhi mahfuz’un gaybî bir mesele olması onun gerçek manada hakikatini anlamayı mümkün kılmamıştır. Kur’an’ın ilahi, ezeli, kutsal, beşerî, dünyevi ve tarihsel oluşu arasındaki problem çeşitli tartışmaların kaynağı olmuştur. Levhi Mahfuz ‘un mahiyeti nedir? Kadim ve ezeli mi, muhdes ve yaratılmış mıdır? Bütün bunlar ancak yorumlarla açıklanmaktadır. Ayetlerde geçen Allah’ın Kelâmının Levhi Mahfuz’da kayıtlı ve orada korunuyor olması ifadesi Allah’ın ezeli bilgisini sembolize eden Kur’an ve diğer tüm ilahi kitapların indirildiği temel kaynaktır.²⁴⁵ Allah’ın kelâmının Kur’an ile birlikte diğer ilahi kitapları da kapsadığını Eş’ari şöyle ifadelendiriyor: “Allah kelâmı Arapça ile dile getirilip ifade olunursa, bu, Kur’an’dır; İbranice ile ifade olunursa, bu, Tevrat’tır; Süryanice ile ifade olunursa, bu da İncil’dir.”²⁴⁶

Levhi Mahfuz’a dair yapılan tanımlar Kur’an’ın indirilmeden evvel burada yazılı olduğu şeklindedir. Birbirinden farklı ve tutarsız yorumlar yapılan levhi mahfuz soyut bir kavram olmasına karşılık, herkesin anlayışında somut ifadeleri yer almıştır. Tamamen özel bir vahiy kavramı olan levhi mahfuz, ilahi kelâmın tamamının orada kayıtlı ve mahfuz bulunması, genel bağlamına göre mümkün değildir. Üstelik Allah’ın ilmüne bir mekân gösterilmiş olmasıyla Allah’ın ezeli oluşu yanında başka nesnelere de ezeli atfetmiş oluyor. Ontolojik açıdan bunun da mümkün olmadığı görülüyor. Levhi

²⁴³ Özcan, *a.g.e.*, 121.

²⁴⁴ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 244.

²⁴⁵ Zeki Duman, “Levh-i Mahfuz ve Kur’an”, *Marife Dergisi*, (yıl:8, sayı:1, 2008), 43-44.

²⁴⁶ Akt. Muammer ESEN, “İbn Teymiyye’nin Kelamullah Tartışmalarındaki Yeri”, *A.Ü.İ.F.Dergisi* (Ankara:2001), 260-261.

mahfuz konusunda yapılan yanlış anlamalardan biri de Allah'ın ezeli bilgisinin kelâmının ve varlıkların durumlarının önceden yazılması bir yerde kayıtlı olması demek, Allah'ın insanlar için yazmış olduğu bir senaryo demektir.²⁴⁷

Yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey demek olan levh, mahfuz ile kullanılan levhi mahfuz, üzerine yazı yazılan, tahrif edilmekten ve değiştirilmekten korunmuş, yüzeyi düzgün satıh demektir. “Hayır, O yüce bir Kur’an’dır. Bir levhte korunmuştur”²⁴⁸ ayetinde görüldüğü gibi Kur’an’da levhte korunmuştur ifadesinden başka bir ifadeye rastlamadığımız, cahiliye Araplarının dil kültüründe pek kullanılmayan bir kavramdır. O yüzden ilk olarak mecaz anlamda değil somut anlamda düşünülmüş. Kur’an’ın indiriliş aşamaları da göz önünde bulundurulursa dünya seması, beyt’ül-izze ifadeleri de bu yorumlarla şekillenmiştir. Burada bir mekân düşünülmesinden çok Kur’an’ın Allah katından olduğu, kaynağının Allah olduğu, şeytanın buna müdahalesinin olamayacağına işaret ettiği anlaşılmalıdır. Mahfuz ifadesinden Kur’an’ın şeytana karşı korunmuş olacağı, semada bulunan, üzerine ilahi emirlerin yazıldığı levh, Hz Musa’nın, üzerine on emri yazdığı levha gibi somut bir kaynak şeklinde algılanır. Soyut nesnelere somutlaştırarak anlayan Arap aklının Levhi mahfuz ifadesinin zihinlerinde oturması için Kur’an bu ifadeleri kullanmıştır. Şöyle ki; Cebraîl levhi mahfuzdan ilahi bilgileri “vahyi” olarak semadan peygamberin kalbine indirmiş “inzal” etmiştir. Kur’an bu yalın kavramları ile o günün coğrafyasının Arap dili ve kültürüne şekillenen Arap aklının anlayabileceği şekilde hitap etmiştir. Muhatap olduğu dönem arz, sema, nüzûl gibi vahiy algısı ile sorgulanmamış, kökten kaldırılmaya çalışılmamış, döneme veya da başka bir döneme ait kavramlarla simgeler kullanılmıştır. Böylelikle sembollere sembollerle, kurguya kurguyla, mitolojiye mitolojiyle cevap vermeye çalışmıştır. Kur’an’ın gayesi mevcut düşünce ve görüşleri toptan değiştirmek ya da kaldırmak değildir. Gerek görüldükçe ihtiyaca göre müdahale ederek ayar vermiştir. Bu durum mahiyeti itibariyle, tarihsel bir anlam ifade emektedir.²⁴⁹

²⁴⁷Mücteba Altınbaş, “Bir Kitap Olarak Levh’i Mahfuz ve Ümmül Kitap”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* (2013), 242.

²⁴⁸Buruç: 21/22 *Bakz: En’am, 6/59; Yunus,10/61; Ra’d,13/38-39; Sebe’: 34/3.

²⁴⁹Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: A.O. Yay., 2017), 89-90.

1. 4. İSLÂM DÜŞÜNCEİ VE TARİHSELÇİLİK

Tarihsellik bağlamında değerlendirilebilen uygulamaları İslâm'ın ilk yıllarına kadar götürmek mümkündür. Bazı kaynaklar, Kur'an hükümlerinin tarihsel bir süreçte oluşması, bir hükmün diğer hükmü değiştirebilmesini ve Hz. Ömer'in bazı uygulamaları değiştirmesini tarihsellik çerçevesinde değerlendirir.²⁵⁰ Hz. Ömer, zekâtın müellefe-i kulaba da bir pay ayıran hükmün illetini, bizzat nassın yapısından değil, tarihsel bir yorum ile onun genel bağlamından çıkarmış ve kalplerin ısındırılmasındaki hikmet, zayıf olan İslâm'ı güçlendirmek demektir. Ona göre, İslâm güçlenmiş, Arap Yarım adasına hâkim olunmuş bu beldelerin ötelere kadar hâkimiyet kurulmuştur. Hak etmeyenlere (müellefe-i kulüb) zekâtın pay vermede herhangi bir 'hikmet' kalmamıştır. Zekâtın hikmetinin, zengin ve gücü yetenlerden alınıp, fakir ve muhtaçlara dağıtılması olduğu şeklindeki bir diğer hikmet yorumu da, yine bu anlayış kapsamında varlığını sürdürür. Hırsızlık suçuna öngörülen cezanın hikmetine yönelik olarak da Hz. Ömer'in aynı anlayışı sergilediği görülür.²⁵¹

Bazı kaynaklarda da Mutezile'nin Tarihselliğin Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünde rol oynadığı öne sürülür.²⁵² İslâm tarihinde, h.II. asrın sonlarından III. asrın ilk çeyreğine kadar oldukça sert tartışmaların yaşanmasına neden olan ve Mu'tezile ile birlikte zikredilen Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi tarihselcilik tartışmalarında sıkça gündeme gelmektedir. Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış yani mahlûk olduğu görüşü, Hıristiyanlığa bir tepki olarak gündeme gelmiştir. İsa'nın kıdemine inanan Hıristiyanlara karşı Allah'ın kelâmının kadim olması tevhide aykırı görülmüş İsa mahlûk ve ezeli ise, Kur'an'ın da mahlûk olması gerektiği fikrini öne sürmüşlerdir.²⁵³

Mehmet Paçacı, aslında tarihselci düşüncenin ilk asırlardan itibaren İslâm geleneği içerisinde var olduğunu, İbn Sina, İbn Rüşd ve Gazali gibi büyük İslâm mütefekkirlerinin eserlerinin Batı'ya geçmesi reforma yol açmıştır. Bunun sonucu olarak ta tarihselcilik doğmuştur. İslâm dünyasında ise tefsir ilminde, Mekki-Medeni

²⁵⁰ M. Said Hatipoğlu, "Kur'an'ın Aktüel Değeri" *İslamiyat*, cilt.5, sayı:1 (Ankara 2002), 12.

²⁵¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *a.g.e.*, 153.

²⁵² Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar* (Konya: Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 107.

²⁵³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 212.

ayetler ve nesih İslâm geleneğinde tarihselciliğin göstergelerinden biri olsa da tarihselcilik 20. yüzyılda yeniden keşfedilmiştir.²⁵⁴

20. yy. daki bazı Müslüman aydınlar tarafından, Kur'an'a tarihselci bir yöntemle yaklaşım ise, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd ve Muhammed Abid el-Cabirî ile günümüze kadar gelmektedir.²⁵⁵ Kutsal olanın, kutsal olmayan bir tarzda ele alınması sonucunda İslâm'ın kutsallığına zarar vererek İslâm'ı diğer dinler konumuna düşürür endişeleri ile tarihselci akım karşısında muhalif bir kitle oluşmuştur. Tarihsellik tartışmaları da bu endişeler ekseninde günümüzde güncelliğini sürdürmektedir.

Kotan, gelenek üzerinden tarihselciliğin, tarih boyunca insanoğlu için varsayılan dini-metafiziksel temellerin sahte ideolojik yapay temeller olduğunu göstermeye çalıştığını ifade eder. Batı ile İslâm tarihselciliğinde gelenek ve tarihselci yaklaşımı için şunları belirtir. Batı düşüncesinde tarihselcilik, basitçe geleneği dönüştürmez tam tersine onu en başına aslına geri dönerek sarsar ve yıkmak ister. İslâm tarihselcilerinin ise geleneğe karşı nasıl bir tutum izledikleri ile tarihselciliği anlama ve algılamaları da çoğu zaman uyumlu ve tutarlı bir tablo oluşturmamıştır. Kotan, yenilenme talebiyle ortaya çıkan ve tarihselci olarak bilinen İslâm yorumcuları hermenötik düşünceden daha çok tarihselci düşünceye yakın durduklarını belirterek İslâm tarihselciliği, geleneğin yenilenmesinden, olumlu dönüşümünden daha çok tahribatına sebep olduğunu söyler. Geleneği toptan yıkarak ya da yeniden yapılandırıp değiştirerek farklı bir şekilde yoluna devam etmesini mi amaçladıkları hakkında kesin bir ayırım yapılamaz. Çünkü genelde tarihselci düşünürler kendi içlerinde bir bütünlük arz etmezler. M. Arkoun'un radikal tarihselciliğinde, argümanları geleneğin yıkımına yönelik iken, Fazlur Rahman gibi tarihselci düşünürlerde tarihselcilik, yeniden yapılanma yolundadır.²⁵⁶

²⁵⁴ Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihselci Yorum", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:13 (Van: 17-18 Mayıs 2001), 77-78.

²⁵⁵ Recep Demir, *a.g.e.*, 48.

²⁵⁶ Şevket Kotan, "İslam Geleneğinin Dönüşümü Ve Tarihselcilik Sorunu", *Bilimname VI*, sayı:3 (2004), 126.

1.4.1. Tarihselci İslâm Düşünürleri

1.4.1.1. Fazlur Rahman (1919-1988)

Fazlur Rahman, 1919'da Pakistan'ın Hazara şehrinde dünyaya gelmiş. Ülkesinde Arapça ve İslâm Felsefi eğitimini aldıktan sonra, doktora çalışmasını 1946'da gittiği İngiltere'de sürdürmüş, 1950'de İngiltere'nin Durham Üniversitesine öğretim üyesi olarak göreve başlamıştır. 1958'de İngiltere'den Kanada'ya giden Fazlur Rahman, Montreal Mc Gill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'de görev yapmıştır. 1961'de İslâm toplumunun meselelerini daha yakından tanımak amacıyla Pakistan'a dönmüş ve Karaçi'de İslâmî Araştırmalar Enstitüsü'nde bir yıl misafir Profesör olarak ders vermiştir. İslâm toplumunun güncel meselelerine yönelmiş, yazdığı "İslâm" adlı eseri ile katli istenmesi üzerine Pakistan'ı terk ederek Amerika'ya gitmiş ve California Üniversitesi'nde bir dönem ders verdikten sonra 1969'da Chicago Üniversitesinde göreve başlamıştır. 26 Temmuz 1988'de vefat edinceye kadar bu üniversitede akademik faaliyetlerde bulunmuştur Kur'an'ın tarihsel yorumu hakkında görüşleri olan çağdaş düşünürlerden biri olan Fazlur Rahman, Tefsir, Hâdis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi temel İslâm bilimlerinin hemen hepsine dair fikirler beyan etmiş, yorum metodu ve vahyin mahiyetine dair dile getirdiği yorumlarla çağdaş İslâm düşüncesinde farklı bir yere sahip Müslüman bir entelektüeldir. Doğup büyüdüğü yer olması hasebiyle Pakistan onun doğu kültüründen beslendiği yer olmuş ve daha sonra Batı'da çeşitli ülkelerdeki Üniversitelerde ders vermiş ve bu sebeple de batı kültürünü tanıma fırsatı bulmuştur. Bu itibarla Batı ve İslâm dünyasını birlikte yaşayarak karşılaştırma imkânına sahip olmuştur.²⁵⁷

Fazlur Rahman, İslâmi yenilenme hareketlerini modernizm öncesi ve modernizm sonrası olmak üzere iki aşamada inceler. Modernizm öncesinde, İslâm'ın tüm gelenek ve kültürlerini yok sayıp İslâm'ın ilk dönemlerine dönmeyi amaçlayan Vehhabilik ve bu gurubun modern Müslümanlar üzerindeki etkisi üzerinde durur. O'na göre, Vehhabiliğin muhafazakârlığı ve lafızcılığı, bizzat dini metinleri yeniden ele alıp yorumlamaya sebep olmuştur.²⁵⁸ İslâm ülkeleri, 18. ve 19. yüzyıllarda Batı'nın etkisine girmeden önce siyasi, iktisadi, sosyal, psikolojik olarak güçlü ve yenilmez idiler. Ancak

²⁵⁷ Alparslan Açıkgenç, "Fazlur Rahman", *D.İ.A.*, C. XII, (İstanbul: TDV yay., 1995), 280.

²⁵⁸ Fazlur Rahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: A.O.Yayınları, 2016), 295-296.

sonra dini, siyasi, sosyal hâkimiyetlerini yavaş yavaş kaybetmeye başladılar. Ve ortaya çıkan huzursuzlukla Müslümanlar kendi düşünce ve fikri miraslarını korumada ve sahiplenmede zayıf düştüler. Bu durumda Müslümanlar iki seçenek arasında kaldılar. İlki batıyla bütünleşmek, ikincisi; İslâm'ı yeni tarihsel bir metotla yeniden yorumlamak. Fazlur Rahman'a göre, gidilmesi gereken ikinci yoldur. Bu sebeple özellikle İslâm'ı anlama ve yorumlamada metot üzerinde durmuştur. Geçmişten bugüne Kur'an'ın bağlamından ve bütünlüğünden koparılarak, parçacı bir yaklaşımla okunması, hüküm çıkarılması, anlama ve yorumlamada hata ve eksikliğe götüren bu durum Fazlur Rahman tarafından öncelikli bir konu olmuştur.²⁵⁹

Batı ile yüzleşmek kaçınılmaz bir durumdu. Gelenek ve modernitenin yarattığı gerginlikle anlama ve yorumlamada Batı'da ortaya çıkan tarihselcilik ve yorum sanatını kullanarak modern dünyanın sorunlarına yönelmiş ve kendine has yorum metodu geliştirmiştir.²⁶⁰

Bu yorumlama süreci, ikili bir hareket içerir: Önce, zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; özel ve genel tüm tarihi koşullar incelenmeli, ayetlerin çözüm getirdiği meseleler toplumsal sorunlar ve delalet ettiği manası ve lafzı ile bir bütün olarak ele alınmalıdır. Buradan özel cevaplar ve sorunlar genelleştirilerek umuma hitap eden ahlakim ve toplumsal ilkeler ortaya koyulmalıdır. Bundan sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeli. Çıkarılan sonuçlar ve elde edilen verilerle zamanımızın sorunlarına uygulanacak şekilde içtihatlar yapılmalıdır. Bunu yaparken pek çok farklı ilim adamı; tarihçi, sosyal bilimci, ahlakçılar, birlikte hareket etmelidir. Kur'an'a baktığımızda, ilk inen ayetlerde o toplumun vahim meseleleri, şirk, putperestliğe karşı bir olan Allah inancını kısaca tevhide, fakirlerin sömürülmesi, ticari ahlaksızlık ve topluma karşı genel bir sorumsuzluktan söz eder. Bu durumda Kur'an, bütün insanların tek sorumlu oldukları yaratıcıya karşı bir Allah anlayışını yerleştirip, bozulmuş sosyal ve ekonomik dengesizliği kökünden değiştirmeyi hedeflemiştir. İşte, demek oluyor ki, Kur'an'ın inişi ve İslâm toplumunun oluşumu, tarihi bir ortamda toplumun ve kültürün

²⁵⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, 157.

²⁶⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çeviren M. Hayri Kırbaoğlu, Alparslan Açıkgenç, (Ankara: A.O. Yay., 1999), 54.

içinden ortaya çıkmıştır. Kur'an bu duruma bir cevaptır ve çoğunlukla karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlaki, dini ve toplumsal hükümler içermektedir.²⁶¹

Ortaçağ tefsirlerinin büyük bir kısmı sadece gramer tahlilinden ibarettir diyen Fazlur Rahman, her yönüyle farklı tabiatlardaki muhataplarının ruhuna hitap edebilen, insanı hayran bırakan ve yeniliğe açık özelliği ile Kur'an gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprütüleri altında ezildiğini, Kur'an'ın yaşanan ve yaşatan kitap olması gerekirken karanlığa gömülü kalmaya mahkûm edildiğini belirtir.²⁶²

Fazlur Rahman, Türkiye'nin, Batı etkisine karşı bağımsızlığını koruyabilen önemli İslâm ülkelerinden biri olduğunu ancak Batı'nın etkisinden tamamen kurtulamadığını söyler. Suudi Arabistan'ın, Batı'nın etkisinde kalmadığını, Hindistan bizzat İngiliz idaresi altında uzun müddet kaldığı halde ve Kuzey Afrika Fransız, Endonezya, İran ve Mısır da Batı'nın genel tesiri altında kaldığı halde, Müslüman idareciler, Nijerya'dakiler gibi çoğu zaman güçsüz ya da kukla durumunda değildiler. Buna rağmen takip ettikleri politikada tamamen bağımsız da değildiler. Fazlur Rahman, Batı'nın İslâm coğrafyalarındaki etkisini dile getirirken Fransız sömürmesine dikkat çeker. İngiliz ve Hollanda'nın sömürge politikası, buldukları ülkenin kültürel ve eğitim kurumlarının aşağı yukarı tamamen bağımsız kalmalarına müsaade ettikleri ve sosyal gelişimlerine dokunmadıkları halde Fransızların asimile politikası güttüğünü, buldukları ülkenin yerli kültürünü yok edip Fransız kültürünü aşlamaya çalıştıklarını söyler. Bu sebeple Cezayir, tamamen Fransız etkisinde kalmıştır.²⁶³

Fazlur Rahman, Kur'an hükümlerini tarihsel ve tarih üstü diye ikiye ayırır. Tarih üstü hükümler aşkınsal ilkeler olup her döneme uygulanır. Tarihsel olan hükümlerse sadece indiği döneme hitap eder, sonraki dönemler için geçerliliği kalmaz diyerek tarihsel olmayı tarihe hapsedmiştir. Modern çağın düşünce ve sosyal yapısına aykırı hükümleri tarihsel görerek günümüz koşullarında uygulanamaz diyerek modernizmle İslâm'ın uyumsuzluğunu bu şekilde dile getirmiştir. Bazı toplumsal hükümlerin; faiz, çok eşlilik, kadın-erkek ilişkisi, savaş-ceza hükümleri, miras gibi hükümlerin indiği dönemin şartlarıyla uyumlu olduğu şimdi ise aynı şartları taşımayan toplum için aynı hükümlerin geçerli olmadığını savunur. Evrensel ahlaki ilkelerinin

²⁶¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 55 vd.

²⁶² Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 90.

²⁶³ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 99-100.

tarihsel bir ortamda ifade bulduğu Kur'an, Allah'ın kelâmı olduğu kadar, Peygamberin de sözüdür.²⁶⁴

1.4.1.2. Muhammed Arkoun (1928 - 2010)

Muhammed Arkoun, 1928 yılında Cezayir'de doğmuş, 2010'da Kazablanka'da vefat etmiştir. Eğitimini Cezayir'de Filoloji üzerine yapmış Yüksek lisansını Paris'te Arap Dili Edebiyatı sahasında, doktorasını İbn Miskeveyh hakkındaki çalışması ile tamamladıktan sonra, Batı da üniversitelerde araştırma merkezlerinde çalışmıştır. Arkoun, Fransızca eserler yazmış, Arap-İslâm düşüncesine tarihselci bakış açısıyla yaklaşmanın bu düşüncenin yenilenmesi yolunda en önemli adımlar atmıştır. Bu bakış açısının İslâm düşüncesini anlama noktasında en önemli referans kaynağı olarak dile ağırlık vermiş ve eserlerinde pek çok filolojik enstrüman kullanmıştır.²⁶⁵

Tarihsellik ile İslâm'ın bağdaştırılmamasına değinen Arkoun, İslâm'ın yeryüzünde yaşanan yanını göz ardı ederek metafizik bir olgu görülmesinden kaynaklandığını belirtmiştir. Bu bağlamda, Kur'an'ın oluşumu, yani tarihselliği üzerinde duran Arkoun Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuna önemli bir yer vermiştir. Arkoun, gerek Batı dünyası gerekse İslâm dünyasının Kur'an'a yaklaşımlarının ideolojik olduğunu belirtir. Artık Kur'an'ın bilimsel sorgulama esasıyla tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefî okumalar ile ele alınması gerektiğini savunan Arkoun, Kur'an metni için ideolojilerden uzak, tarihsel bir okuma yapılması gerektiğini söyler.²⁶⁶ Temel hedefi, Kur'an'ın ilk zamanı ile fakih ve müfessirlerin ürettikleri yorumların zamanı arasındaki farkı gözetmek, ilahi vahyin anını salt beşerî andan ayırmaktır. Böylece, insan ürünü olan dönemin tarihsel şartları, örfleri, âdetleri ile yapılan yorumlara kutsallık ve aşkınlık atfedilmesinin önüne geçilmiş olur. Kutsal Kelâm ile yorumların birbirine karışması önlenmiş olur.²⁶⁷

Arkoun, dinsel imajının Müslüman toplumlarda gözlemlenen yanını eleştirirken, öncelikli olarak kutsallaştırma ve mitleştirme problemlerine dikkat

²⁶⁴ Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*, 198.

²⁶⁵ Fethi Ahmet Polat, "Muhammed Arkoun," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. Ek-1, (İstanbul, 2016), 112.

²⁶⁶ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev: A. Zeki Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 227-230.

²⁶⁷ Arkoun, *M in 'el-İctihad ila Nakdi'l-Akli'l-İslâmî*, Arapça çev. Haşim Salih, (Beyrut: es-Saki yayınevi, 1991), 'dipnot',70.

çekmektedir.²⁶⁸ Arkoun, İslâm'ın ilk dönemini yenilikçi ve çoğulcu olarak niteler; ardından İslâm'ın son on asrını ekoller/mezheplerin hâkim olduğu skolâstik dönem olarak değerlendirir. Bu dönem için, taklit ve dogmatikliğin hâkim olduğunu, müntesibi olduğu ekolün öğretilerini aynen tekrarlanarak taklit edilen bir dönem olduğunu söyler.²⁶⁹

1.4.1.3. Hasan Hanefi (1935 - ?)

Hasan Hanefî, 13 Şubat 1935 tarihinde Kahire'de doğdu. Kahire Üniversitesinde Felsefe okudu. 1966'da doktorasını felsefe üzerine yaptı ve 1981'de aynı üniversitede profesör oldu. İslâm'da sosyal adalet konusunda Seyyid Kutup'un takipçisi olmuştur. Hanefi, "İslâm Solu" kayramı ile bütünleşmiş, günümüz İslâm dünyasının bütün sorunlarına eğilmiş ve her alanda fikirler sunmuştur. Çok sayıda kitap, makale vs. kaleme almıştır ve halen Kahire Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir.²⁷⁰

Çağdaş İslâm medeniyetinde devrimci bir düşünür olan Hasan Hanefî'ye göre batıda tarih felsefesinin ortaya çıkması tarihi bilincin gelişmesi ile mümkündür. Hanefi, milletlerin ilerlemesini tarihi şuurlarını keşfedilmesine bağlar. Ona göre tarihi şuur bilim ile değil, insana rolünü verip milletin tarihe yerleştirilmesi ile olur. İslâm kültürü ve medeniyeti uzun bir süre tarih şuurundan yoksun kaldı. Özgürlük, akıl, tabiat, millet, demokrasi ve parlamenter düşüncelerin Fransız ihtilali ile bizde önem kazandı ise de, batı kaynaklı bu düşüncelerin içinde doğduğu çevreden başka bir çevreye ekilmesinin verdiği olumsuzlukların yanı sıra buna bağlı olarak yenilikçi taraftarları, taklitçilik ve tarihi muhafazakârlar ve gelenekçilerle karşı karşıya kalınmıştır. Dolayısıyla bizde tarih şuurunu tabii bir biçimde ortaya çıkamamıştır. Batı medeniyeti ile ilişkimiz onların tarihini, çağlarını ve gelişme dönemlerini kendimiz için benimsemiş olmakla sınırlanmıştır diyen Hanefi, bizim kendimize gelmemiz, kendimiz olmamız ve geçmişi tasavvurumuz 20. asrı bulmuştur diyerek ilave eder; 19-14. asırlarda öne çıkan isimler Tahtavi, Afgani, Abduh, Kevakibi, Muhammed bin Abdulvehhab, İbn Teymiye, İbn

²⁶⁸ Necdet Subaşı, "Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık", *İslami Araştırmalar* IX (1996), 205.

²⁶⁹ Mevlüt Uyanık, K.Hamdi Okur, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 196.

²⁷⁰ Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, çev: M. Emin Maşalı (Ankara: Otto yay., 2919),1.

Haldun iken geçmişi aynı 20.yy. içinde yeniden düşündük. 9-13. asır eski kültürümüzü Kindi, Farabi, Eş'ari, İbni Sina, Gazali, Razi ve İbni Rüş'tü ortaçağda düşündük, Altın harflerle yazılan çağımızı ve tarihimizi başkasının tarihine kattık diyen Hanefi, tarihi şuurdan yoksunluğumuzu şöyle ifade eder: “Çoğunlukla şimdikiyi geçmişe katarak geriye doğru ilerleyerek, geleceği öne katarak ve şimdikiyi ona katarak, şimdiden kaçarak ve geleceğe sıçrayarak yaşadık.”²⁷¹

Hanefi, ilk yıllarından itibaren İslâm düşüncesinde tarihsel bilincin doğmayışının nedenleri arasında şuna dikkat çeker: Tarih, önceden belirlenmiş model ve kalıplar içermez. Tarihi olan şey tekrar etmez biriciktir, tutsaklık değil, özgürlük esastır. İlahi bir medeniyette doğmamıştır. Tarih insan oluşumdur. Bu sebeple tarih bilinci İslâm dünyasında geç keşfedilmiştir.²⁷²

1.4.1.4. Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943 - 2010)

Ebu Zeyd, 10 Temmuz 1943 tarihinde Mısır'da Tanta şehrinin Kuhâfe köyünde dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur'an'ı hıfzetti. İlköğrenim ve orta öğrenimini bitirdikten sonra teknik liseyi telekomünikasyon üzerine okudu. 1961'de Kahire Polis Telsizi Servisi'nde işe başladı. 1968'de dışarıdan normal lise diploması alarak Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesiinde Arap Dili okudu. Aynı yıl kendi fakültesinde okutman olarak göreve başladı. *Mu'tezile* üzerine araştırmalar yaptı. 1978-1979'da Pennsylvania Üniversitesi'nde çalıştı. 1987'de doçent oldu ve 1985-1989 yıllarında Japonya'nın Osaka Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. Bu sürede çeşitli ödüller aldı. 9 Mayıs 1992'de *Nağdü'l-hıfâbi'd-dînî* adlı çalışmasındaki fikirleri yüzünden ateistlik ve komünistlikle suçlanıp mürted olduğu iddia edildi. Bu sebeple kendisine profesörlük unvanı verilmedi. Bu husus medya ile geniş kesimlere yayıldı. Nihayetinde 1995'te mürted ilan edilip evlilik akdi feshedildi. Bunun üzerine Ebû Zeyd 1996'da eşiyle birlikte ülkeden ayrıldı. Daha sonra Hollanda'ya yerleşti ve akademik hayatına orada devam etti. 5 Temmuz 2010 tarihinde Kahire'de hayatını kaybetti ve doğduğu yere, Kuhâfe'ye defnedildi.²⁷³

²⁷¹ Hasan Hanefi, *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih*, 'Eleştirel Bir Bakış', çev:Vecdi Akyüz, (İstanbul: 2000), 35-37.

²⁷² Hasan Hanefi, *a.g.e.*, 41.

²⁷³ Mehmet Emin Maşalı, *Nasr Hamid Ebu Zeyd*. Cilt EK-1, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV, 2016), 379.

Ebû Zeyd, nasa karşı şiddetli düşmanlık ve nası ortadan kaldırmak, önemsememek ve bu yönde çağrılarda bulunmak, sahabeler hakkında hoş olmayan konuşmalar yapmak, Kur'an'ın kadim oluşunu ve Levhi Mahfuz'u inkâr etmek, Kur'an'ın ilahi oluşuna aykırı görüşleri Allah'ın yaratma sıfatına ve ilk sebebe karşı görüşlerde bulunmak, gaybı inkâr etmek, Batı ve laiklik yandaşı olmak gibi suçlamalarla ithaf edilmiştir.²⁷⁴

Kadim ve yeni arasında bir köprü olan hermenötik, İslâm dünyasında da bariz şekilde varlığını sürdürmektedir. Batıdan ithal edilen bir kavram olan hermenötik, İslâm dünyasında sadece benimsenmekle kalmayıp, tüm yönleriyle kültürel mirasımızın kaygı ve öncelikleri dikkate alınarak hareket edildiğinde, Batı ile olan münasebetimiz tam bu noktada asalet ve dinamizmini bulacaktır. Bu anlamda Batı'dan gelen her şeye sorgusuz sualsiz bağlanarak yenilik peşinde koşma hevesinden farklı bir tutum sergilenmiş olacaktır. Böylece Batı karşısında iki uç yaklaşımda arabulucu bir tutum sergilenmiş olur. Ebu Zeyd'in "*diyalektik diyalog*" olarak adlandırdığı bu yaklaşım uzlaştırıcı bir formülden ziyade her türlü bilgi ve düşüncenin zemininin de temelini oluşturmaktadır.²⁷⁵

Ebu Zeyd, "*mutlak ve mükemmel ilahi mesajı anlamak sınırlı ve kusurlu beşer için ne kadar mümkündür ?*" sorusu ile dini gelenekteki yorum sorununun metafizik boyutuna dikkat çeker. Dini gelenekte kutsal metin yorumunda temel iki yaklaşımdan söz ederiz. "Rivayet" ve "dirayet" olarak isimlendirilen bu yaklaşımlar, yorumcu metin ilişkisinin farklı boyutlarda ele alınması ile ilgili yöntem ve metot farklılığından kaynaklanmaktadır. Nası rivayet metodu ile yorumlayan birinci yaklaşım, yorumcuyu sahnede tutmaz. Metin ön plandadır ve metni tarihsel ve dilsel gerçekliklerle ele alır. Yorumda dirayet metodunu kullanan ikinci yaklaşımda ise yorumcunun tutumu önemlidir. Ebu Zeyd, bu iki yorum yöntemi farkından kaynaklanan sorunların çağdaş İslâm düşüncesinde de devam ettiğini söyler. "*Yazar - metin - eleştirmen*" veya "*niyet - metin - yorumcu*" temel üçlüsü arasındaki ilişki, hermenötiğin, yani yorum biliminin temel problemidir.²⁷⁶

²⁷⁴ Bkz. Ebû Zeyd, Dinsel Söylemin Eleştirisi çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Kitabiyat 2002), 219.

²⁷⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Proplem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, Çev:Muhammed Coşkun, Numan Konaklı, (İstanbul; Mana yay., 2016), 20.

²⁷⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, 22-23.

Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkındaki görüşlerini de belirten Ebu Zeyd, âlemin yaratılışı, Allah'ın Kudret sıfatının bir yansıması olduğu gibi, Halku'l Kur'an tartışmaları da sıfatlar konusunun bir sonucudur der. Ancak evrenin yaratılışı Allah'ın kudretine eş değildir. Kelâm da Allah'ın ilim sıfatının bir tezahürüdür, ama ona eş değildir. Kur'an'ın ilim sıfatının bir sonucu olarak görülmesi ve sıfatların ezeli kabul edilmesi, Kur'an'ın da ezeli kabulünü gerektirir ki; bu kabul, İslâm-Arap kültürüne hâkim olmuş ve siyasi argümanlarca desteklenerek popülerlik kazanmıştır. İslâm'ın tevhid inancı ile çelişen bu durum karşısında Mutezile'nin Kur'an'ın hâdisliği görüşü, Tevhid ilkesini koruyan İslâm'ın ruhuna en yakın görüş olmuştur. Bu bağlamda Mutezile, kelâmı Allah'ın fiili sıfatlarından olan Kudret sıfatına bağlar. Allah'ın fiili sıfatlarından olan yaratma bir fiil olarak bu âlem içerisinde olan bir eylemdir. Sonradan yaratılmış, muhdes olan bu âlemin içinde bulunan her şey de tarihseldir. Böylece ilahi kelâmın bir tecellisi olan Kur'an'ı Kerim de tarihsel bir olgudur.²⁷⁷

²⁷⁷Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, çev: Muhammed Coşkun (İstanbul, Mana yay., 2005) 104-105.

İKİNCİ BÖLÜM

HALKU'L KUR'AN PROBLEMİ

2.1. HALKU'L KUR'AN TERİMİ

Allah'ın bir kelâmı vardır. Bu da elbette Kur'an'dır. "Kur'ân, diğer bazı peygamberlere gönderilmiş olan büyük küçük birçok mukaddes kitap gibi Allah Teâlâ'nın kelâmıdır."²⁷⁸ Ayetlerde Kur'an'dan önceki diğer kutsal kitaplar için de "kelâmullah" ifadesinin geçtiğini görüyoruz.

Tanrı sözü, K. Kerim'de "k-l-m" mastarı ile farklı şekillerde kullanılmıştır. Doğrudan, perde arkasından veya bir elçi göndermek suretiyle üç farklı şekilde insanlarla diyaloga geçen Tanrı'nın konuşma²⁷⁹ sıfatı vurgulanmıştır. Yine Tanrı'nın Musa a.s. ile konuşması²⁸⁰ gibi kullanımlarında da insan, Tanrı'nın sözüne karşı muhatap kabul edilmektedir. Rabbi'nin sözü/kelimeleri²⁸¹ ifadesi ile yaratılmış olan her şeyi, İsa(a.s.)'nin Tanrı'nın kelâmı²⁸² olması ve yine Kur'an'da "kûn feyekun"²⁸³ ayetiyle Tanrı'nın neyi dilerse "ol" emriyle yaratması vurgulanmıştır.

Allah eşyayı söz ile "ol" emriyle yaratmıştır. Bu insanla Allah arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklıdır. Ancak yedi günde yaratılmış olan evren için söylenen sözün bir anda olması düşünülemez. Evrenin bu tedricen yaratılmışlığı, konuşmanın zamansallını gösterir. Allah'ın bu şekilde konuşma eylemi "kelam" ile zamansallığa girmiştir. Normal yollardan tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah kendisini bizlere kelâm (söz) ile tanıtmış ve insan zihninin anlayacağı şekilde sunmuş, sözün imkânları içerisinde bir tasavvur oluşturmuştur. Bu anlamda Allah'ın sözü yaratıcı, hüküm verici ve belirleyici bir unsurdur. Çünkü Allah sözü ile bir şeyi var eder. Bundan maksat belirsiz bir varlık kütleli meydana getirmek değil, bilakis sözle varlıkları adlandırıp ve kendi bireysellikleri ile onu diğerinden ayırarak onu var kılmaktır. Böylece belirsizlik ortadan kalkar. Yaratma, kelâm iledir. Bu Allah için çok basit ve kolaydır. Allah şeye

²⁷⁸ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: AÜİF Yay., 1989), 184.

²⁷⁹ Şura: 51.

²⁸⁰ Nisa: 164.

²⁸¹ Kehf: 109.

²⁸² Al-i İmran: 45.

²⁸³ Yasin: 82.

söz ile adımı vermiştir. Ve O'nun 'ol' demesiyle birlikte oluverir her şey.²⁸⁴ "Allah'ın kudreti, iradesi ve fiili ekseninde geliştirilen bu teori, O'nun dilediği şeyi yaratmaya güç yetirmesine kıyasla, kelâmını da dilediği şekilde yaratabileceği düşüncesini esas almaktadır."²⁸⁵

Kur'an'da "kelâm" tabiri ile birlikte "kelime" ifadesine de rastlanır. "Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O'nun kelimelerini değiştirecek hiçbir kimse yoktur. O'ndan başka asla bir sığınak da bulamazsın."²⁸⁶ "De ki: Rabbimin kelimeleri için deniz mürekkep olsa da ona bir misli daha ilave etsek, Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce denizler tükenirdi."²⁸⁷

Kitap ve Kur'an kelimeleri, Tanrı'nın insanla konuşması bağlamında, Kur'an'ın ayet ve sureler şeklinde ortaya çıkmasıyla kitap olarak adlandırılmış, böylece Kur'an, anlaşılabilir okunabilecek bir metin olan Tanrı sözü somut bir şekilde kitap olarak nazil olmuş yani ayet ve surelerden oluşmuştur. Kısaca Kur'an, "Tanrı'nın insanla vahiy aracılığıyla konuşmasıdır."²⁸⁸

Görüldüğü üzere Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu naslarla katî olarak sabittir. Ancak Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusu doğrudan ayet ve hâdislerle sabit olmuş değildir. Halku'l-Kur'an tabiri Kur'an'da yer almadığı gibi "halk" kelimesi Kur'an'da diğer isimlerinden herhangi biriyle de terkip halinde kullanılmamıştır. Erken devir hâdis kaynaklarında da bu tabire rastlanmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dair herhangi bir açıklamada bulunduğu nakledilmemektedir.²⁸⁹ Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi hakkında konuşmak "Kur'an mahlûktur", "Kur'an mahlûk değildir." nazariyelerini temellendirmeye çalışmak, Kur'an'ın konuşmadığı konularda konuşmak demektir. Hal böyleyken halk'ul Kur'an meselesine dair deliller, istidlaller ve çıkarımların akli çerçevede geliştiğini görüyoruz.²⁹⁰

²⁸⁴ Öcal, *a.g.m.* 62.

²⁸⁵ Hasan Türkmen, "Kelâmın Mahiyeti Bağlamında Kur'an'ın Yaratılmışlığı Sorunu", *Kelâm Araştırmaları* 12:2 (2014), 336.

²⁸⁶ Kehf:18/27.

²⁸⁷ Kehf: 18/109.

²⁸⁸ Muhammed Müctehid Şebusteri, *Hermenötik Kur'an Ve Sünnet*, Çev: Abuzer Dişkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 188.

²⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.15, (İstanbul: TDV Yay., 1997), 371.

²⁹⁰ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, 187.

“Kur’an’da vurgulanan en temel konu tevhiddir. Allah’ın zatında sıfatlarında, fiillerinde tek olduğunu ifade eden tevhid, ilk bakışta çeşitli konularla ilgili görünen birçok ayetteki asli mana, mesaj ve muhtevayı oluşturur.”²⁹¹ “Allah’ın kelâm sıfatının olup olmadığı tartışıldığı gibi ilahi kelâmın ezeli mi yaratılmış mı olduğu konusunda da ihtilaf derinleşir. “Halku’l-Kur’an (Kur’an’ın yaratılmışlığı)” tabiri bu ihtilafa işaret eder.”²⁹² Halku’l-Kur’an meselesi de ilahi sıfatlar ve zat ile ilişkisi konusundaki tartışmaların uzantısıdır. “*Teklîf-i mâ-lâ yutâk*” yani Allah’ın insana gücünü aşan bir yükümlülükle sorumlu tutmasının caiz olup olmadığı konusuna da uzandığı görülür.”²⁹³ Özellikle Abbasi dönemi ve sonraki dönemlerde bu fikir, tarafların kendi düşünce sistemleri çerçevesinde bir teori haline getirilmiştir.²⁹⁴

Hz Peygamberden halku’l-Kur’ân ile ilgili her hangi bir rivayete rastlanmamasını garip karşılamamak gerekir. Bu mesele hakkında konuşmamayı tercih edenler, peygamberden bu konu hakkında bir şey duymamış olmalarını öne sürerler. “Kur’an’ın "Kelâmu’llah" olduğunu söylüyorlar fakat bu kelâmın, mahlûk veya gayri mahlûk olabileceği onlar için bir mesele teşkil etmiyordu. Ne bizzat Kur’an ve ne de Hazreti Peygamber, böyle bir mesele ortaya koymamışlardı. O halde bu, bir inanç ve iman meselesi değildi.”²⁹⁵

“Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Halku’l-Kur’an meselesi hicri 8. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.”²⁹⁶ Mutezile kelâmcısı Ebu’l-Huzeyl zamanında, felsefe kitaplarının ışığı altında bu çeşit fikirlerin sistemli olarak müdafaasına başlanmış ve ilk müdafiler, onların ilk mucitleri yerine kâim olmuşlardır.²⁹⁷

“Sorun, başlangıçta Ca’d b. Dirhem’in ortaya attığı halku’l-Kur’ân (Kur’an’ın yaratılmışlığı) konusuyla alakalı iken, müteakip dönemlerde yürütülen tartışmalarla konu, daha teorik bir çerçeveye çekilmiş, başka bağlamlarda tartışılmıştır.”²⁹⁸ Genel kabule göre Kur’an’ın yaratılmışlığı doktrinini ferdi olarak ilk defa h.II. asrın başlarında Halife Mervan (127-132 / 744-749)’ in hocası Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya

²⁹¹ Mustafa Öztürk, Kur’an ve Yaratılış, (İstanbul: Kur’an Araştırma Merkezi, 2015), 17.

²⁹² Recep Ardoğan, “Mutezile’nin Halku’l Kur’an Fikrinin Eş’ariyye-Maturidiyye Kelamına Nüfuzu”, *Usûl*, 15 (2011/1), 126.

²⁹³ Recep Ardoğan, *a.g.m.*, 127.

²⁹⁴ Hasan Türkmen, *a.g.m.*, 335.

²⁹⁵ Koçyiğit, *a.g.e.*, 189.

²⁹⁶ Y. Şevki Yavuz, *a.g.md.*, 371-375.

²⁹⁷ Koçyiğit, *a.g.e.*, 190.

²⁹⁸ Öcal, *a.g.e.*, 61.

atılmıştır. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyinin bir sonucu olarak *Kur'an mahlûktur* demesi sebebiyle Halife Hişam (105-125 /724-743) tarafından öldürülmüştür.²⁹⁹ “Her ne kadar Ca'd, Irak emiri tarafından, bu görüşünden dolayı öldürülmüş ise de, o sıralarda ortaya çıkan mutezile kelâmcıları, aynı görüşü benimseyerek, onu sistemli bir şekilde savunmaya başlamışlardır.”³⁰⁰

2.2. HALKU'L KUR'AN TARTIŞMALARININ TARİHSEL SİYASAL ARKA PLANI

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren siyasi iktidarın kendi meşruiyet ve düzenini sağlama konusunda bazı dini yorumlardan yararlanması ve iktidarı için kitlesel bir muhalefete dönüşme istidadı gösteren bazı dini yorumlarla da mücadele etmesi, ortaya birçok olumsuzlukların çıkmasına sebep olmuştur. “Uzaklaşmak”, “ayrılmak”, “bir tarafa çekilmek” anlamına gelen itizal³⁰¹ kelimesinden türemiş olan mutezile, bu anlamıyla siyasi bir nitelik taşır.³⁰²

Halku'l-Kur'an meselesinin ilk ortaya çıkışı Mu'tezile ile olmamıştır. Aslına bakılırsa hiçbir zaman fikri meselelerin ortaya çıkışı tek bir olay ya da tek bir şahısla değildir. Müslümanların yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları diğer dinler, kültürler ve felsefenin de etkisiyle İslâm düşüncesindeki farklı yorumların ve ekollerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu sebeple halku'l-Kur'an meselesinin ilk olarak kim tarafından ortaya atıldığından ziyade, bu görüşlerin ortaya çıkış nedenleri, döneminin toplumsal şartlar ve etkili olan diğer faktörlerin etkisi üzerinde durmak gereklidir. Halku'l-Kur'an, tartışmasının da ilk ortaya çıkışı Mu'tezile ile değil, aslında h. II. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Ancak “mihne” adıyla Abbasiler döneminde Mu'tezile ekolü üzerinden politik gündem ve Mutezile'ye karşı siyasi kaygılarla taraftarlık oluşturulmak istenmiştir.³⁰³

Mutezile'nin de teolojik olarak fikri temellerini oluşturduğu “Halk'ul-Kur'an” tartışmalarının siyasi uzantısı olan “mihne” hâdisesi İslâm tarihinde bir kırılma noktası

²⁹⁹ Nahide Bozkurt, “Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s.14.

³⁰⁰ Öçal, *a.g.e.*, 61; Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, 189.

³⁰¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI, 3.baskı (Beyrut h.1414), 440.

³⁰² Mahmut Ay, *Mutezile ve Siyaset ; Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi* (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 15.

³⁰³ Ramazan Yıldırım, “Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı”, 53-54.

olmuştur. Bu hâdisenin kuşkusuz anlık birdenbire ortaya çıkmış olması düşünülemez. Belli birikimlerin ve geçmişin neticesinde cereyan etmiş olmalıdır. Mihnenin ortaya çıkışı Me'mun dönemine denk gelse de toplumsal ve siyasal arka planının geçmiş hâdiselerini bilmek, bilhassa Emevilerle birlikte Arap-Mevali ilişkisinin ve Abbasi devletinin kuruluş aşamalarını bilinmesi önem arzeder.³⁰⁴

Halku'l-Kur'an tartışmalarının en yoğun ve sert yapıldığı dönem Abbasi halifeleri Me'mun (ö. 218/833), Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (ö. 232/846)³⁰⁵ dönemine kadar kadar bireysel planda devam ederken, Me'mun Mu'tezile'nin etkisinde kalarak Kur'an'ı Kerim'in mahlûk olduğu tezini devletin resmi görüşü haline getirmiş, devrindeki âlimleri, kadıları bu görüşe inanmaya davet etmiş, kabul etmeyenlere zor kullanmış, çeşitli işkencelere (mihne) maruz bırakmıştır.³⁰⁶

Halku'l Kur'an meselesi siyasal içerikli bir dini söylemdir diyen Muhammed Abid Cabiri'ye göre, ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) ve Cehm b. Safvan (ö.128/745) tarafından ortaya atılan bu fikir, saltanat makamındaki yanlış ve haksız icraatlarını Allah'ın ezeli takdiri olarak takdim eden Emevi idaresinin cebr doktrinini çürütmek ve bu minvalde yürütülen siyasi muhalefeti teorik ve teolojik çerçevede gerekçelendirerek savunmak olmuştur. İlk başta "Kuran mahlûktur" fikri Emevilere muhalafeti temsil ederken, mihne sürecinde "Kur'an mahlûk değildir" fikri Abbasi idaresine muhalefeti temsil etmiştir.³⁰⁷

Halife Hârûn er-Reşîd döneminde Kur'an'ın yaratıldığını söyleyenlere karşı yürütülen ve yer yer şiddete varan baskıcı politikalar, oğlu Me'mûn (786-833) döneminde tersine dönmüş, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyen hâdis ehline karşı benzer politikalar izlenmiştir. Hatta Me'mûn '*Kur'an mahlûktur*' düsturunu adeta devletin resmî görüşü haline getirerek bunu kabul etmeyenleri asi saymıştır.³⁰⁸

Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, eziyet etmek" manalarındaki mahn kökünden türeyen mihne, "sorguya çekip eziyete maruz bırakma" demektir.³⁰⁹ Mihne; bir şeyin künhüne vakıf olmak, denemek, imtihana tabi tutmak,

³⁰⁴ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile* (İstanbul: İz yayıncılık, 2006), 55.

³⁰⁵ Demir, *a.g.t.*, 82.

³⁰⁶ Demir, *a.g.t.*, 82.

³⁰⁷ Akr. Mustafa Öztürk, *Mihne ve Tefsir; Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M.Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 14 .

³⁰⁸ Koçyiğit, *a.g.e.*, 192-194.

³⁰⁹ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslam Ansiklopedisi, XXX* (İstanbul: TDV Yay .t.y.), 27.

soruşturmak, boyun eğdirmek, temizlemek, gerçek niyetini açığa çıkarmak ve kırbaçla dövmek, gibi anlamlarda kullanılır.³¹⁰ (b-i) ile kullanıldığında ise mübtela etmek, bela ile sınamak, imtihan etmek, sınava tabi tutmak anlamlarına³¹¹ gelir. “Peygamberlerin karşılaştıkları işkence ve sıkıntılar için de “Mihne” kelimesi kullanıldığı gibi zaman zaman değişik toplumlarda karşılaşılan sıkıntılı durumlar için de bu kelime kullanılmıştır.”³¹²

Kavram olarak ise, genelde, yazgı/kader ve insan fiillerini soruşturma, yargılama belli bir inanç veya inanç sisteminin kabulünü sağlamak için dini sorgulama anlamlarına gelir.³¹³ “Terim olarak Mihne denildiğinde, halife Me'mun'un, Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü bir iktidar politikası olarak başlattığı ve iktidar gücüyle benimsetmeye çalıştığı 218/833 yılında başlayıp 232/846 yılında halife Mütevekkil döneminde sona eren süreç anlaşılmaktadır.”³¹⁴

Sistemik bir sorgulama, caydırma ve imha politikası³¹⁵ olan ve “mihne olarak adlandırılan bu süreç, ana hatlarıyla bakıldığında aslında içinde bulunduğu konjonktür itibarıyla Abbasi siyasi otoritesinin karşı karşıya kaldığı, istiklal, iktidar ve egemenlik kaygısı nedeniyle teşebbüs ettiği bir tür toplum mühendisliği projesidir.”³¹⁶ Halku'l-Kur'an meselesindeki ihtilaf, Abbasi hilafeti süresince özellikle Halife Me'mun (170-218/776-833) zamanında tamamen açığa çıkmış bir nevi devlet desteği kazanmıştır.³¹⁷

Halku'l Kur'an tartışmalarında olduğu gibi, bazı kelâmi konular mevcut iktidarlarca suiistimal edilmiştir. İnsan hürriyeti, kader, yazgı gibi hususlar, kral, hükümdar, halife ve sultanların elinde zayı olmuştur. Dönemin mevcut iktidarları kendi kararlarını dinin bir kararıymış gibi göstererek, kudret ve hâkimiyetlerine güç katmaktaydılar. İktidarın, tüm sorumluluğunu, hatalarını ve de zararda olmalarını direk dine mal etmeleri birçok ayrışmanın da altında yatan sebeplerdir. Henüz hicretin ikinci yüzyılına gelmeden kayıtsız şartsız, halife zalim de olsa, haksız da olsa, ahlaksız da olsa

³¹⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 401.

³¹¹ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 822.

³¹² Muharrem Akoğlu, *Mutezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne; Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M.Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 28.

³¹³ Patton M. Walter, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden: y.e.y.,1897), 'dipnot1' 1.

³¹⁴ Muhyettin İğde, *Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları; , Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M.Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 153.

³¹⁵ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* (Ankara: A.O. Yay 1999), 23.

³¹⁶ Akoğlu, a.g.e., 28.

³¹⁷ Abdurrahim Güzel, “Buhari ve Halku'l-Kur'an Meselesi”, *Buhari(811- 869) Uluslararası Sempozyum*, ed: Ahmet Hulisi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996), 260.

itaati emreden bildiriler ortaya atılmıştır. Emir kim ise Allah böyle istediği içindir. Emire karşı gelmek Allah'a karşı gelmek demektir. Mesela kader, alinyazısı gibi konuların yakın zamanda siyasilerce kullanılarak suiistimal edilmesine örnek olarak 90'lı yıllarda Mekke'de tünel faciasında binlerce Müslüman hacının ölmesinden sonra Suud kralının "Allah böyle istedi" diyerek ihmalinin örtbas ederek tedbir alması gerekirken hem gerekli harcamayı yapmayıp Batı'ya yatırım yapmış, hem bu suçta ihmale Allah'ı ortak etmiştir.³¹⁸

2.3. HALKU'L KUR'AN TARTIŞMALARININ TEOLOJİK ARKA PLANI

İnsanlık tarihi boyunca aşkın olan Allah'ın evrenle ilişkisi kelâm ile olmuştur. Allah'ın aşkınlığı, birliği (tevhid), sıfatları ve insanlara yönelik buyruklarının anlatılması, sözün imkânları içerisinde insanlara sunulmuştur. Allah'ın bir fiili olarak kelâm, yaratılmış evrene, onda içerilmiş bir halde bulunmayan ilave anlamların ayrıca ona verilmesi demektir.³¹⁹

Kutsal olanla kutsal olmayan arasında kurulan iletişimde aracı olan kelâmın mahiyeti ve nasıllığı hakkında (kadim, muhdes) çeşitli görüş ayrılıkları ve anlaşmazlıklar da vuku bulmuştur. Ehli Sünnet ve Mutezile arasında ciddi çatışmalara sebep olan Halku'l-Kur'an meselesi, İsa'nın mahiyeti hakkında Hıristiyanlar arasında çıkan tartışmalara paralel olarak ortaya çıkan bir kelâmî problemdir.³²⁰

Mutezile, halku'l-Kur'an meselesini sadece tevhid ilkesi ile ele almamıştır. Adalet ilkesi ile de temellendirmişlerdir.³²¹ Ancak Halk'ul Kur'an tartışmalarının teolojik arka planında başta Allah'ın sıfatları konusu gelmektedir. Gerek Mutezile gerekse Ehl-i sünnet kelâmcıları sıfatlar konusunda titizlikle durmuşlardır. Çünkü sıfatlar İslâm inancının temelini teşkil eden *tevhid* ile yakından ilgilidir. Kelâmcılar, daha önce Selefın girmedığı konular hakkında farklı metotlarla meselelere yaklaşmışlar. Halk'ul Kur'an meselesi de sıfatlar konusunun bir uzantısı olarak gündeme gelmiştir. Sıfatların zat ile olan münasebetleri ortaya konurken sıfatların zatın aynı mı, yoksa gayrı

³¹⁸ Garaudy, Entegrizm Kültürel İntihar, 3. Baskı (İstanbul: Pınar yay., 1995), 89.

³¹⁹ Şamil Öçal, *a.g.e.*, 62.

³²⁰ Zeki Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. 2. Baskı. (y.y.: Alfa Yayınları, 2000), 113.

³²¹ Akt: Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 52

mı olarak zat üzerine zaid bir mana mı oldukları, sıfatların kıdem, ezeli veya hâdis mi oldukları tartışılmıştır.³²² Sıfatlar ile Zat arasındaki münasebetin keyfiyeti ve tesbiti Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında uzun münakaşalar ve ihtilaflara yol açmıştır.³²³ Ehl-i sünnet'e göre; Allah'ın sıfatları sonradan var olup sonra yok olan araz cinsinden değildir. Zati ile kaim olup ezeldir, ebedidir, sonradan yaratılmış hiçbir şeye benzemez. O daima hayy, daima âlim, kâdir, basîr, semî', mürîd ve mütekellim gibi sonsuz kemal sıfatlara sahiptir.³²⁴

“Eş'ariler Allah'ın sıfatlarını zati ve fiili olmak üzere ikiye ayırdılar. Zati sıfatların kadim ve Allah tealanın zatında mevcut olduğunu, fiili sıfatların ise hâdis olduğunu ve Allah'ın zati ile kaim bulunduğunu kabul ettiler.”³²⁵ Böyle bir ayırımı gerek görmeyen Maturidiyyeye ise, “Allah'ın bütün sıfatları kadim olup, O'nun zati ile kaimdir.”³²⁶ “Allah'ın sıfatları ne Mutezile'nin zannettiği gibi zatının aynı, ne de Kerramiyyenin kabul ettiği gibi zatının gayrıdır.”³²⁷

Kelâmullah'ın varlık kazandığı iki tür diyalog ortamı vardır. Birincisi muhatabın peygamber olduğu diyalog ortamı, ikincisi muhatabın herkes olduğu diyalog ortamı. Birinci diyalog ortamının kendine özgü ve yeniden üretilmesi mümkün olmayan ayrıcalıklı özellikleri vardır. Burada Allah özel olarak seçtiği muhatabın bizzat kendisine sözlerini ilka etmektedir. Muhatap ise bu ilk diyalog ortamının kendisine sağladığı bir çok imkanlarla donatılmış vaziyettedir. O, kelime ve harflerin tek başlarına sunamayacakları ve sadece ilk konuşma ortamının muhataba bahsettiği anlamlara da vâkıf olmuş durumdadır. İlk diyalog ortamının bir başka ayrıcalığı da, Kelâmullah'ın, 'henüz konuşulmuş bir şey' olarak tarihselliğe girmekte olması ve başka zihinlerin ona katacağı anlamlarla tanışmamış bir durumda bulunmasıdır.³²⁸

Nüzul sürecini izleyen sonraki çağlarda ise metin ile okuyucu arasındaki “doğrudan doğruya”lık ilişkisi ortadan kalkmış ve araya tarih, kültür, dil, zihniyet sorunları, yani zamansallık girmiştir. Kelâmullah, Peygamber'le Allah arasındaki ilk diyalog ortamından çıkıp kitaplaşarak, Kur'an olarak, yazılı bir metin haline geldikten sonra şahitlerin/dinleyenlerin zihinlerinde bize kadar ulaşmıştır. Bütün bunların

³²² Mevlüd Özer, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 140.

³²³ Özer, *a.g.e.*, 185 .

³²⁴ Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, ter.Bekir Topaloğlu, 4.baskı, (Ankara: D.İ.B. yay.,1991), 80.

³²⁵ Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*,81.

³²⁶ Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*,86.

³²⁷ Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*,74.

³²⁸ Şamil Öçal, *a.g.m.* 63.

gerçekleşmesinde bir süreç vardır. Bu süreç dünya hayatında zaman demektir ve zamana dâhil olan her şey tarihseldir.³²⁹

İslâm düşünce tarihinde teorik ve felsefi boyutu yanında, siyasi boyutu da olan halku'l- kur'an tartışmalarının teolojik arka planında Kur'an'ın Allah'ın, kelâm ve yaratma gibi sıfatları çerçevesinde değerlendirilmesi yatmaktadır. Nitekim "Halku'l Kur'an Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmaların bir sonucu olarak gündeme gelen bir konuydu."³³⁰ "Allah'ın kudreti, iradesi ve fiili ekseninde geliştirilen bu teori, O'nun dilediği şeyi yaratmaya güç yetirmesine kıyasla, kelâmını da dilediği şekilde yaratabileceği düşüncesini esas almaktadır."³³¹ "Bu tartışmaların asıl konusunu 'kadim' (ezelî) ve 'hâdis' (sonradan olan) ayırımı oluşturmaktadır. Kelâmullah da, bu kadim-hâdis (dolayısıyla, mutlak-mümkün) tartışmaları bağlamında düşünülüp tartışılmıştır."³³² Halku'l-Kur'an tartışmalarının ortaya çıkmasında başlıca etken olarak Yahudi ve etkilerini görürüz. Yahudilikte Tevrat'ın yaratılmışlığı, Musa'nın "kelimullah" ile Hıristiyan teolojisininde Kur'an'da "kelimetullah" (*Nisa 4/171*) olarak geçen Hz.İsa'nın uluhiyetini kanıtlamak isteyen Yuhanna ed-Dımeşki'nin iddiasını reddetmek amacıyla hem "kelimetullah" olan Hz. İsa'nın hem de ilahi kelimelerin mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Hıristiyanlardaki Logos'a karşılık Allah'ın yaratılmamış ezeli Kelâmı, İsa'nın dünyevi tezahürüne karşılık da Allah'ın okunan Kelâma yani Kur'an'a tekabül eder şeklindeki anlayışta Halku'l Kur'an tartışmalarında Hıristiyan inancının etkisinin olduğunu söyleyenler de vardır.³³³

Maniheizm gibi İslâm'ı tehdit eden farklı din ve kültürlerle mücadelede fikri münazaralarda cedel gücü ve aklını çok iyi kullanarak sorular ve cevaplarla onlarla baş edebilecek âlimler yerine, Abbasi halifesi Mehdi (169/785) daha çok halk üzerinde etkili olan, rivayet esas olan hâdisçilerden yararlanmıştı. Hâdisçilerin devlet kademesinde aldıkları bu rolle siyasi itibarları yükselmiş ve muhaliflere karşı bir baskı unsuru olarak kullanılmıştı. Daha çok manevi arayıştaki entelektüel insanların dini olan Maniheizm, elit kesimden çoğu Müslümanı da etkilemiştir. Saray çevresinde bile Müslüman olduğu halde, çok sayıda kişi gizlice maniheist olan vardı. İslâm için büyük

³²⁹ Şamil Öçal, *a.g.m.* 64.

³³⁰ Nahide Bozkurt, *a.g.e.* 14.

³³¹ Hasan Türkmen, *a.g.m.*, 335-336.

³³² Muammer Esen, *a.g.m.*, 267.

³³³ İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı" *Kelam Araştırmaları* 6:2 (2008), 148 .

tehlike arzeden Maniheizme karşı fikirler geliştirilerek mücadele edilmiştir. İslâmı seçmişken maniheist olanlar tespit edilip yakalanarak vazgeçirmeye zorlanmıştır. Vageçmeyen saray mensubunu öldürterek İslâmî desteğini fiilen göstermiş oluyordu. Böylece Maniheizm, güç kaybetti. Arapça’da Maniheizm, zandaka kelimesine karşılık gelir. Zamanla her türlü sapık fikri ifade etti. Gizli birtakım sapık inançlar taşıdığına inanılan kimselere zındık deniliyordu.³³⁴

Allah’ın zati ve fiili sıfatlarının neler olduğu ve bunların nasıl bilineceği konusunda ise Mutezile, Eş’ariyye ve Maturidiyye’nin farklı görüşleri vardır. “Mu’tezili ve Sünni kelâmcılar tarafından ele alınan Kur’an’ın yaratılması fikri ekseninde, Allah’ın konuşmasındaki fiili yöne yapılan vurgu kadar ilahi kelâmın hâdisliğine ya da kadimliliğine dönük bir incelemede göze çarpmaktadır.”³³⁵

“Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalar, sözün (kelâm) doğası üzerinde düşünmeyi de beraberinde getirmiştir. Acaba kelâm, ses ve harflerin fiziki yapısı içinde görülen ve işitilen birşey midir, yoksa bunun ötesinde bir kaynaktan mı gelmektedir?”³³⁶ “Bu konuda Ehl-i Sünnet ile arada yaşanan ihtilâf, Kur’an’ın, acaba Allah’ın kelâmının hikâyesi mi olduğu, yoksa bizzât Allah’ın kelâmı mı olduğu hususundadır.”³³⁷

Mutezili âlimlerin çoğunluğu Allah’ın kelâmının zatiyla kaim olmadığı ve hâdis olduğu görüşündedir. Bazı Mutezili âlimler, “Allah’ın kelâmı harfler ve sesler cinsindedir, Cenabı Hak bu harf ve sesleri okunacak mahalde (mesela Cebrail’in ağzında) yaratmak suretiyle mütekellim olur.” derken bir kısmı da, “O’nun kelâmı harfler ve şekillerden müteşekkildir, binaenaleyh bu harfleri Levh-i mahfuzda yaratmak suretiyle mütekellim olur”³³⁸ demişlerdir.

“Bazı âlimler de -Yüce Allah’ın kelâm sıfatına (kalbimizle) inanır, (dilimizle) ikrar ederiz; fakat onun hâdis mi kadim mi (başka bir deyişle) mahlûk mu gayr-ı mahlûk mu olduğu hususunda görüş beyan etmeyiz- demiştir.”³³⁹ “Bu fikrin diğer bir cephesini

³³⁴ M. G. S. Hodgson, İslam’ın Serüveni çev. Komisyon- c. I, (İstnbul: İz Yayınları, 1993), 244-245.

³³⁵ Hasan Türkmen, *a.g.m.*, 336.

³³⁶ Öçal, *a.g.m.*, 74.

³³⁷ Akt. Kamil Güneş, “Mu’tezilî Düşüncede Kur’ân’ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Akli Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri”, *Marife*, (yıl.1, sayı.2, güz2001), 74.

³³⁸ Akt. Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*, 80.

³³⁹ Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*, 80.

ise, Allah'ın kelâmının zamansal ve mekânsal olarak somut varlığıyla kelâmın ilahi yönünün bu zamansallıkla ve mekânsallıkla nasıl izah edileceği sorunu oluşturmaktadır.”³⁴⁰

2.4. HALKU'L KUR'AN VE MUTEZİLE

İtikadi görüşlerini beş ana prensip (Usulü Hamse)'te toplayan³⁴¹ Mutezile ekolü, Halk'ul Kur'an hakkındaki görüşlerini de bu beş temel esastan en önemli ve birincisi “Tevhid” üzerine inşa etmiştir.³⁴² Bu sebeple Mutezile kendisini, “İslâm toplumu içerisinde Allah'ın vahdaniyetine en çok iman eden, onu müdafa ile her türlü şek ve şüpheden uzak tutan yegâne grup olarak görür ve kendisini “Ehlü't-Tevhid ve'l-Adl”,³⁴³ Allah ile beraber başka kadim kabul etmedikleri için de kendilerini “muvahhid” (Allah'ı birleyen, O'nun birliğine inanan) olarak isimlendirirler.³⁴⁴ Ali el-Cübbai (ö. 303/916)'ye göre Allah kıdem vasfı ile tektir, kendisi ile birlikte ikinci bir kadim daha yoktur, bu sahip olduğu ve zatının aynı olan sıfatlarıyla birlikte tek olmasıdır.³⁴⁵

Eş'ari (ö. 324/936)'ye göre, Mutezile'nin ortaya çıkışına kadar, Müslümanlar Zat-sıfat konusunda tartışmamışlar, Allah'ın ezelî sıfatlara sahip olduğuna inanmışlardır, Mutezile ile birlikte bu konular konuşmaya başlanmıştır.³⁴⁶ Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır, bu konudaki nasları te'vil ederler. Onlar sıfatları Allah'ın zatından ayrı düşünmezler.³⁴⁷ “Mu'tezile, Allah kelâmını da beşer kelâmı ekseninde ele almaktadır. Buna göre O'nun kelâmı da esas itibariyle olgusal alanda beşere mahsus olan kelâm türündendir.”³⁴⁸

Allah'ın zati ve fiili sıfatları konusunda Mutezile dedi ki: “Menfî olarak da müspet olarak da kullanılabilen sıfatlar fiili sıfatlardır; mesela: Filan için evlat *yarattı* da filan için *yaratmadı*, Zeyd'i *rızıklandırdı* da, Amr'ı *rızıklandırmadı*, denilebileceği gibi. Sadece müsbet olarak kullanılıp nefyin cari olmadığı sıfatlar da zati sıfatlardır. *İlim* ve

³⁴⁰ Türkmen, *a.g.m.*, 336.

³⁴¹ Kemal Işık, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri (Ankara: A.Ü. Basımevi, 1967), 67.

³⁴² Zühdi Hasan Carullah, *el-Mutezile*, (Kahire: 1974), 61.

³⁴³ Özer, *a.g.e.*, 1995, 72 ; Zühdi Hasan Carullah, *Mutezile*, 5.

³⁴⁴ Özer, *a.g.e.*, 189.

³⁴⁵ Özer, *a.g.e.*, 73.

³⁴⁶ Özer, *a.g.e.*, 186; Eş'ari, *el-İbane'an Usuli'd-Diyane*, (Kahire,1385), 46; Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, (İstanbul: 1330), 204.

³⁴⁷ Özer, *a.g.e.*, 187.

³⁴⁸ Türkmen, *a.g.e.*, 337.

kudret gibi. Zira Allah filan şeyi bilmedi, filana muktedir olamadı denilemez. *İrade* ile *kelâm* sıfatlarına gelince bunlarda hem nefiy hem de isbat cari olur. Cenabı Hak “ Allah size kolaylık *diler* de güçlük *dilemez*”³⁴⁹; “Allah Musa’ya apaçık *söyledi*”³⁵⁰; “Allah kıyamet gününde onlarla *konuşmaz*”³⁵¹ buyurmuştur. O halde bu ikisi fiili sıfatlardan olup hâdistir.³⁵²

Mutezilenin Halku’l-Kur’an’a ilişkin başlıca delilleri:

- Mu’tezile’ye göre “Biz, onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur’an *yaptık*.”³⁵³ ayetinde “*ce-a-le*” fiilinin yaratmak anlamı taşır.
- Rab’lerinden kendilerine *yeni* bir hatırlatma gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak ve kalpleri gaflette olarak dinlemesinler.³⁵⁴ ayetindeki “zikr” için “muhdes” kullanılması da Kur’an’ın mahlûk olmasına delildir.
- Hz. İsa için Kur’an “*kelâmullah*” nitelemesini kullanır. İsa’nın hâdis bir varlık olması, Allah kelâmı olan Kur’an’ın da yaratılmış olmasını gerektir.
- Allah Teâlâ’nın Kur’an’dan önce de peygamberler ve kitaplar göndermiştir. En son kitap Kur’an’dır ve Allah’ın kitabının öncesi vardır. Bir şeylerin öncesi ve sonrasının olması bir süreç gerektirir. Ayrıca Kur’an’ın nüzûlünün yirmi üç yılda tamamlanmıştır. Zamana tabi olan, zaman içerisinde olan şey tarihseldir ve muhdestir.
- Allah kelâmının algılanılabilir/ işitilebilir olan, ses ve harflerden müteşekkil olması,
- Kâinat ve insanlar yaratılmadan önce, Allah’ın insanlara hitap etmesi yani ezelde maduma hitabın, hitap ettiği insanlara ezelîlik ya da Allah’a hikmetsizlik ve eksiklik atfetmek demektir.
- Sıfatlar Allah’ın zatından değil zatından gayrıdır.³⁵⁵

“Mutezile kelâmcılarının, Kur’an’ın mahlûk olduğu kanaatine ulaşmalarının

³⁴⁹ el-Bakara,2/185.

³⁵⁰ Nisa, 4/164.

³⁵¹ Bakara, 2/174.

³⁵² Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*, 86.

³⁵³ Zuhruf 43/3.

³⁵⁴ Enbiyâ 21/2.

³⁵⁵ Bkz. Recep Ardoğan, *a.g.m.*,130-135.

nedenlerinden birisi de, Hıristiyanların, Müslümanları bu şekilde ilzam etmelerinin önüne geçmektir. Yani *halku'I-Kur'ân* konusundaki Mutezile öğretisi, bir bakıma savunmacı bir yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.”³⁵⁶

2.5. HALKU'L KUR'AN VE EHL-İ SÜNNET

Zati ve fiili sıfatlar hakkında Eş'ariler şöyle demiştir:

Nefiy edildiği takdirde zıddı lazım gelen sıfat zati sıfatlardandır; çünkü sen yüce Allah'tan *hayatı* nefyedecek olursan ölüm, *kudreti* nefyedersen acz lazım gelir. İlim ile cehil de böyledir. Nefyinden zıddının lazım gelmediği sıfatlar da fiili sıfatları teşkil eder; zira sen imata, halk ve rızıkı nefyedecek olsan bundan bir ziddiyet ve mahzur doğmaz. Buna göre Allah'ın *irade* sıfatını nefyedecek olsan cebir ve ızdırar, *kelâmı* nefyedecek olsan dilsizlik ve sükût lazım gelir (ki Allah hakkında bunlar muhaldir.) O halde bu ikisi zati ve kadim sıfatlardır.³⁵⁷

“Ehl-i Sünnet'e göre ise Kur'ân, Allah'ın ezeli ve ebedi kelâmıdır. Allah *bu kelâmla ezelde ve ebedde mütekellimdir*. Kelâmı için başlangıç ve sondan söz edilemez. Kelâmullah mahlûk (yaratılmış), mec'ül (yapılmış), muhdes (sonradan var kılınmış) değildir.”³⁵⁸ Buharî “Kur'an mahlûk mu, yoksa gayr-ı mahlûk mudur?" sorusuna "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir. Kulların fiilleri ise mahlûktur. Bu hususta soru sormak ise bidattır." diye cevap verir. Devamında "Kulların hareketleri, sesleri, kesbleri ve yazı yazmaları mahlûktur. Ama mushaflarda yazılı ve kalplerde muhafaza edilmekte olan Kur'an'a gelince O, Allah kelâmıdır, mahlûk değildir,³⁵⁹ diye ekleyerek bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.

“Bizzat Eş'ari, yazılı veya okunan Kur'an'ın cevher itibariyle gayr-i mahlûk olduğunu müdafaa etmesiyle Ehl-i sünnet akidesinin zaferi temin edilmiş oldu.”³⁶⁰ İfadesi de dikkat çeker. Görüldüğü gibi, Ehl-i sünnetin Kur'an'ın ezeli mi hâdis mi oluşu hakkındaki görüşleri, telaffuz edilmesi yönüyle okunan olması, lâfzî yönüyle yazılı bir metin olması ve Kur'an'ın manası etrafında şekillenmiştir. Ehli hâdis aralarında bazı farklar olmakla birlikte Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü

³⁵⁶ Bkz. Şamil Öçal, *a.g.m.*, 71.

³⁵⁷ Bkz. Nureddin es-Sabuni, *a.g.e.*, 87.

³⁵⁸ Bkz. Kamil Güneş, *a.g.m.*, 74.

³⁵⁹ Bkz. Abdurrahman Güzel, *a.g.m.*, 264.

³⁶⁰ Bkz. İsmail Cerraoglu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV yayınları, 2010), 191.

benimsemiş. Ehl-i sünnetin görüşüne göre Kur'an'ın yazılması, okunması, ezberlenmesi insanlarca telaffuz edilmesi, Allah'ın yarattığı fiillerdir. Ancak ehli hâdisten "Haşeviyye" diye adlandırılan grup, bu yönüyle de Kur'an mahlûk değildir der, hatta harfler ve sesleri ile birlikte Mushaf'ın kadimliğinin yanında cildi ve kılıfının da kadim olduğunu söylemişlerdir.³⁶¹



³⁶¹ Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, elBidâye fî Usûli'd-Dîn, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 33.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HALKU'L KUR'AN VE TARİHSELÇİLİK İLİŞKİSİ

3.1. ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE VAHİY VE KUR'AN TASAVVURU

Müslümanlar için kelime, hece ve seslerden oluşan ilahi kelâmın eksiksiz bir ifadesi olan Kur'an-ı Kerim, semavi ve ezeli olan vahyin kelimeler halinde Cebrail vasıtası ile Muhammed'e dikte ettirilen kitabın yeryüzüne inmesidir.³⁶² Klasik İslâm yenilikçilerine göre Kur'an-ı Kerim, özel bir toplumun, özel bir zaman dilimindeki sorunlarına çözüm bulmak için indirilmiştir; ama hukukî ilkelerinin bugünkü toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için yeniden yorumlanması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, hükümler "tarihseldir."³⁶³

Kur'an, Mekke toplumunun çok tanrıcılığı ve sosyo-ekonomik dengesizliğine bir cevap, bir karşı koyuş olarak ortaya çıkmıştır. Fazlur Rahman'a göre Kur'an tarihsel bir metindir, salt nazari bir belge değildir.³⁶⁴ Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için onun tarihsel bağlamına bakılmalıdır diyen Fazlur Rahman Kur'an'ın sosyolojik ve metafizik yönüne dikkat çeker. Kur'an'ın tarihsel bir metin oluşu özellikle sosyolojik yönünde önem kazanır, metafizik yönü bu tarihsel bağlamdan uzak bir şekilde ele alınıp anlaşılabilir.³⁶⁵

Fazlur Rahman, "halku'l Kur'an" tartışmaları hakkında çok gereksiz ve proplem çözmekten uzak siyasi bir polemiktir der. "Kelâmın putlarından birisidir" diyerek tartışmaları küçümser ve İslâm düşüncesinin önünde bir engel olarak görür. Problemin ortaya çıkışı tamamen soyut ve skolastik bir tarzdır der. Ancak tartışmanın kelâmı nefsi / kelâmı lâfzî boyutunda yürütülmesi tartışmayı temellendirse de kelâmı nefsinin peygamberin zihninde nasıl oluşturulup kelâmı lâfzîye dönüştüğü noktasında

³⁶² Zeki Özcan, *a.g.e.*, 82.

³⁶³ Mevlüt Uyanık, K.Hamdi Okur, *a.g.e.*, 140.

³⁶⁴ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 1997), 53.

³⁶⁵ Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri", çev: Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar IV* (1990), 318.

karişikliğe sebep olmuş.³⁶⁶ Kelâmcılar filozoflar gibi vahyin lafzını da sembolik ve insani bir yorum olarak görmez ve bu düşünceleri ile peygamberi normal, sıradan bir insan konumuna düşürdüklerini söyledikleri felsefecileri suçlamışlardır.³⁶⁷

Fazlur Rahman, peygamberin bizatihi aklı ve psikolojisi ile vahiy sürecine dahil oluşu noktasında felsefeciler gibi düşünür. Vahyin peygamberin zihninde onun düşüncelerinden bağımsız olarak mutlak hakikat ve ezeli kelâm olarak görmez. Çünkü peygamberin zihni ve düşünce yapısı ve psikolojisi vahyin indiği tarihsel şartlardan bağımsız değildir. Fazlur Rahman, bu konuda vahyin Allah kelâmı olduğu kadar, peygamberin de sözü olduğunu vurgular.³⁶⁸ Doğrusu, Roger Garaudy (ö.2012)' nin kültürel intihar olarak adlandırdığı ve İslâm toplumu için de büyük tehlike oluşturan entegrizm, insanın sorumluluğu ile Allah'ın iradesi arasında, kurulan nizamda Allah'ın kanunu ile insanların kanunu, Allah'ın kelâmı ile insanların sözü arasında sürekli bir karişiklik doğurmuştur.³⁶⁹

Kur'an'ın mahiyetinin ne olduğu Fazlur Rahman'ın düşünce sisteminde oldukça önemli bir yer tutar. O, Kur'an'ın Peygamber'e vahyolunmuş Allah kelâmı olduğunu, İslâm'ın doğuşundan bugüne kadar bütün Müslümanların inançlarının merkezi olduğunu söyler.³⁷⁰ Bu anlamda Fazlur Rahman, Kur'an'ın bir hukuk kitabı olmadığını savunur. O'na göre, Kur'an ne kadar teknik bir kitaba dönüştürülürse, o kadar vicdanlar körleşir ve donuklaşır.³⁷¹ Gerçek şu ki, Kur'an, bir tarihsellik içerisinde ama kendi tarihselliğini aşarak ayet ayet nazil olmuştur. Kur'an tarihseldir çünkü peygamber de dâhil, o dönem Müslümanları Kur'an ile kendi durumları arasında bir bağlantı kurmuşlar ve Kur'an'ı o şekilde anlamışlardır. İşte Fazlur Rahman'ın en temel amacı da Kur'an'ın tarihle yakından bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaktır.³⁷²

Fazlur Rahman, metin tahliline dayanan ve metni oluştuğu tarihsel ortamı gözetken iki adımlı bir tarihsel yorum faaliyetini benimser.³⁷³ Metin tahlilinde ana konu

³⁶⁶ Fazlur Rahman, "Vahiy ve Peygamber" *İslami Yenilenme Makaleler III*, Çev. Adil Çiftçi, (Ankara: A.OYayımları, 2002), 30-34.

³⁶⁷ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, (Ankara: A.O. yay.,2003), 140.

³⁶⁸ Tayfur, Vahyin Tarihsel Mahiyeti, 215.

³⁶⁹ Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, 90.

³⁷⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 29.

³⁷¹ Fazlur Rahman, *İslam*, 149.

³⁷² Çiftçi, *Fazlur Rahman ile Kur'an'ı Yeniden Düşünmek* (Ankara: Kitabiyat, 2001), 84.

³⁷³ Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", Çev: Osman Taştan, *İslâmi Araştırmalar*, 5.sayı, Ankara 1987,100.

ve fikirlerinin çıkış ve gelişimlerinin tarihsel olarak takip edilmesi, Fazlur Rahman'a göre, Kur'an'ı anlama bütünlüğüne ulaşmak için en uygun yöntemdir.³⁷⁴ Fazlur Rahman Kur'an'da Allah'ın niyeti nesnel olarak anlaşılabilir der. Vahyin indiği zamanla şimdiki zamanın tarihsel koşulların farklı olması Allah'ın niyetini anlamaya engel değildir. Ancak, doğru bir anlama-yorumlama için, Kur'an'ın i2ndiği tarihsel arka planı göz önünde bulunduran ve hükümlerinin, prensiplerinin tarihsel olduğunu kabul eden bir yöntem arayışı olması gerekir. Fazlur Rahman, geleneğe bağlı kalmakla birlikte, yenilikçi içtihat ile Müslümanların modern dünyasının hayata ilişkin bütün sorunlarının çözüleceğini düşünmektedir. O, ulemadan farklı olarak içtihat faaliyetinde nassın icap ettiği her durumda aşılabileceğini, Kur'an'ın genel ilkeleri doğrultusunda hayata ilişkin yönünün bir yenisiyle değiştirilebileceğini zaruri görmektedir. Çünkü hükümler, belli bir tarihsel ortama hitap eden tarihsel hükümlerdir, dolayısıyla bunların, Kur'an'ın atmış olduğu adımın devam ettirilmesi ve ileri götürülmesi olarak değişmeleri gerekmektedir. Çünkü Kur'an'ın hükümleri değişmez değildir.³⁷⁵ Mesela; müşrik Arapların kız çocuklarını öldürmelerine dair ayetlerin (Nahl,58-59; Zuhuf,17; Mümtehine,12; İsrâ,31; En'am,140, 151) ayetleri, nazil olduğu toplumsal yapı tarafından değil, nüzul olduğu toplumsal yapıyı göz önünde tutarak biçimlenir. Bu da muhatap olduğu toplumu şekillendirir. Ayetin indiği toplumsal yapının sosyo-kültürel özelliklerini dikkate almadan, sırf kendi ideolojimize kılıf uydurmak için vahyi aynen alıp tarih üstü kılmak/evrensel kılmak, vahyi kendi tarihi içinde boğmaktır. Nüzul sebebi ile ayetin illetinin insanlar üzerindeki etkisini günümüze taşıyarak tarih üstü/evrensel bir model olarak sunulması ise Kur'an'a hayat vermektir.³⁷⁶

Nitekim vahyin anlaşılır ve faydalı olması için vahyin muhatapların dili ile indirilmesinin yanında, vahyin insanların yaşamları ile ilgili ihtilafli meselelerde beyanlarda bulunması da gerekir. Hz. Peygambere hitaben; "Sana Kitab'ı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için, inanan kimselere de doğru yol rehberi ve rahmet olarak indirdik." (Nahl; 16/64) ayeti insanların içi- nde buldukları zamana ve

³⁷⁴ Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", 53.

³⁷⁵ Kotan, Kur'an ve Tarihselcilik. (İstanbul : Beyan yay., 2011), 232-233.

³⁷⁶ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara. 1999, 123.

topluma hitap etmesi insanın vahyin yapısına dil ve tarih açısından müdahil olduğu anlamına gelmektedir.³⁷⁷

Arkoun, Kur'an metnini ve Kur'an ile birlikte bütün düşünce sistemini gerçek eleştirel bir sınamaya tabi tutmuştur. İslâm düşüncesinde kutsal doktrini, evrensel mesajı ortaya çıkarmak, çağdaş düşünce sisteminde ölçütler belirlemek eleştiri kültürünü geliştirmek istemiştir. Kur'an'ı okumanın dilbilimsel, antropolojik ve tarihsel süreçlerinin olduğuna dikkat çekmek istemiştir.³⁷⁸ Arkoun'a göre, Kur'an söyleminin merkezinde yaratıcı, aşkın bir tanrı algısı/bilinci vardır. Arkoun, yeni bir dini bilinci yapılandırmasında Arap lengüistiği bilincini kullanır.³⁷⁹ Allah, Kur'an'ın bu söylemini de ayetlerle açıkça ifade etmiştir: "Şayet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: "Ayetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap'a yabancı dilden bir kitap! Öyle mi!" ?³⁸⁰

"Kur'an-ı Kerim, Müslümanların gözünde kelimeler, heceler ve seslerin maddiliğine bürünmüş ilahi kelâmın eksiksiz bir ifadesidir."³⁸¹ Özcan, Kur'an'ın ezeli oluşunu vurgular. O'na göre: "Vahiy, semavi ve ezeli olan, Allah tarafından doğrudan doğruya veya Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e kelime kelime dikte ettirilen kitabın yeryüzüne inmesidir."³⁸²

Ebu Zeyd nassın olgu ile ilişkisine dikkat çeker. İlk dönem vahye muhatap olan kesimin nas ile ilişkilerinde olay ve olgulara karşı onları şekillendiren, değiştiren veya teyit eden bir rolü vardır. Olgu ile nas arasındaki ilişkiyi görmemek, olgunun vahiy üzerindeki etkisini, vahyin olgu üzerindeki etkisini inkâr etmek düşünülemez. Vahiy süreci tamamlandıktan sonrası bizim için önem arz eder. Çünkü vahiy sonlanmış olaylar ve olgular sürekli değişerek devam etmektedir. Bu süreç vahiy döneminde de vardı ve nassın olguyu şekillendirmesi, iç içe işleyen iki süreç olmuştur. Kur'an bu değişimi tarihsel bir başarı olarak kabul eder ve sahiplenir. Ebu Zeyd, Hz. Ömer'in uygulamalarından örnekler vererek günümüzde Kur'an'ı olgu karşısında konuşurma çabalarının anlamını yitirdiğini söyler. Ona göre Ömer, müellefe-i kuluba zekâttan hisse veren hükmün illetini nassın kendinden değil, tarihsel bağlamından çıkarmıştır. Nas,

³⁷⁷ Mebruk, *a.g.e.*, 89.

³⁷⁸ Arkoun, *Kur'an Okumaları*, 85-86.

³⁷⁹ Arkaoun, *La Pensée arabe*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1975), 11.

³⁸⁰ Fussilet,41/44.

³⁸¹ Özcan, *a.g.e.*, 82.

³⁸² Özcan, *a.g.e.*, 82.

olduğu gibi duruyordu, ama olgu değişmişti. İlgili pasajın indiği ortamda İslâm güç bakımından zayıftı ve nassın lâfzî delaleti bu durumla örtüşüyordu. Hz. Ömer döneminde ise, şartlar değişmiş, İslâm güç kazanmıştı. Zemin aynı zemin olmadığından hükmün lâfzî olarak tatbiki söz konusu değildi. Ama Hz. Ömer için, zekât konusunda müellefe-i kuluba zekâtтан hisse verme dışında diğer şartlarda olguda her hangi bir değişme söz konusu olmadığından hüküm geçerliliğini korumaktadır.³⁸³

3.1.1. Çağdaş Şii Düşüncesinde Vahiy Tasavvuru: Abdülkerim Suruş ve Muhammed Müctehid Şebusteri

XX. yüzyılın sonlarına doğru İran'da gerçekleşen devrim ile dini açıdan pek çok sorun ve problemler de sahaya çıktı. Halkı Batı kültürünün istilasından korumak amaçlı dini yaşamın kontrol altına almaya ve müdahaleci tutumlar Batı'ya karşı ilgiyi artırmıştır. Dini, siyasetin elinden kurtarmak iktidarın dini metinlerden güç alarak kalkan olarak kullanılması Abdülkerim Suruş ve M. Şebusteri gibi bazı entelektüel düşünürleri Kutsal metin ve vahyin mahiyeti üzerine düşünmeye itmiştir. İran'ın dini entelektüel hareketinde en etkili figür olarak nitelenen Abdülkerim Suruş (1945-?)'un düşünce seyrini altı aşamada incelemek mümkündür.³⁸⁴ Suruş, tarih ve felsefe üzerine eğitim aldı. İran devriminde Ali Şeriatî'yi takip etmiştir. Batı'da çeşitli üniversitelerde görev yaptı.³⁸⁵

Suruş, ilk dönem Batı kültürüne karşı İslâm kültüne bir üstünlük sağlar.³⁸⁶ Bilime önem verir ve dini, bilimin önünde engel olarak görmek istemez. Ancak teknolojinin olumsuz sonuçlarına karşı mistik yaşamı önerir.³⁸⁷ İkinci dönem Batı'ya ılımlı yaklaşır. Dindarlık ve Batı'nın cem edilebileceğini savunur. Böylece Suruş'un "dini entelektüalizmi" ortaya çıkar, üçüncü dönem de ise Suruş, din ile modernizmi uzlaştırma çabasıdır.³⁸⁸ Suruş'a göre Allah dini gönderendir. Dinin muhatabı ve anlaması gerekenlerse insanlardır. Dolayısıyla din de diğer beşerî bilgiler gibi tarihsel

³⁸³ Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 36.

³⁸⁴ Mansur Hashemi, *İslami Entelektüalizm*, (İstanbul: Mana Yay., 2016), 127.

³⁸⁵ Hashemi, *a.g.e.*, 128.

³⁸⁶ Hashemi, *a.g.e.*, 135.

³⁸⁷ Hashemi, *a.g.e.*, 139.

³⁸⁸ Hashemi, *a.g.e.*, 169.

bir dindir.³⁸⁹ Dini bilgiler beşerîdir, değişkindir, tarihseldir. Buna göre, hiçbir din sonsuza kadar tayin edilip belirlenmiş olamaz. O halde hiç bir insan kendi dini arayışını başkalarının kölesi haline gelmemeli. Suruş, böylece dinde demokrasiye kapı aralamış olur. Dördüncü dönem ise dini ideoloji fikrinden vazgeçen Suruş,³⁹⁰ dinin siyasi güçler ve iktidarın hırs ve emellerine alet edilmesini istemez. Dinin yoruma ve anlaşılmaya kapatılıp, ideolojiye dönüştürülerek belli bir sınıfın çıkarlarına hizmet etmesinin önüne geçmek ister.³⁹¹ Sonraki dönem için İslâm'ın diğer dinler ile karşılaştırarak farklarını benzerliklerini dini çoğulculuk ile ilişkilendirir. Farklı din ve inanışta olanların dinlerinin hak olduğunu savunan çoğulculuk ile hakikat birliğine zarar gelmeyeceğini düşünür.³⁹² Bütün bu aşamalardan sonra geldiği son noktada Suruş, nübüvvet ve vahyin mahiyeti hakkında düşünür ve bu konularda kendi düşüncelerini ortaya koyar. Vahyi maddi âlemde meydana gelen yani belli bir zaman ve mekân ile kuşatılan bir tür dini tecrübe olarak gören Suruş, vahyin Hz. Muhammed ile sonlanmadığını düşünür. Ona göre Peygamber bu tecrübeyi kendinden sonrakiler için miras bırakmıştır.³⁹³

İnsanların içinde olan Peygamber, onlar gibi ve onlarla birlikte hareket etmiştir. Bir savaş ortamında nasıl hareket edilmesi gerekiyorsa, ya da bir yerde sohbet ortamı, ticarete, ibadette bulunulan ortamlara göre hareket edilmiş, hepsine ayrı ayrı özel olarak karşılık vermiş. Vahiy tamamen hayattandır ve tedricidir. İçinde bulunduğu tarihin şartlarında oluşan peygamberin yaşamından başka bir şey değildir. Peygamberin kişiliği vahye ortak olmasından itibaren peygamberin ne yaptı ve ne söylediye vahiy olarak onaylamıştır. Bu sebeple hem ilahi hem beşerî kaynaklı olarak vahiy insanlara iletilmiştir.³⁹⁴

Tayfur'un aktardığına göre Suruş "Nebevi Tecrübenin Genişlemesi" adlı makalesinde vahyin mahiyetine dair görüşlerini net bir şekilde şöyle ifade ediyor.³⁹⁵

Allah konuşmamış (Allah kelâm etmez!) ve kitap da yazmamıştır. Bilakis tarihi olan insan, O'nun yerine konuşup kitap yazmıştır.(Kur'an Muhammed'in kelâmıdır!) ama bu söz Allah'ın sözü ile bir olmuş ve sanki ulûhiyet beşer postuna girerek

³⁸⁹ Hashemi, *a.g.e.*, 171.

³⁹⁰ Hashemi, *a.g.e.*, 185-186.

³⁹¹ Hashemi, *a.g.e.*, 190-200.

³⁹² Hashemi, *a.g.e.*, 209.

³⁹³ Hashemi, *a.g.e.*, 213-214.

³⁹⁴ Hashemi, *a.g.e.*, 217.

³⁹⁵ Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*, 237.

beşerîleşmiştir. Diğer bir deyişle tabiat ötesi olan bir şey, tabiat elbisesi giyinerek tabii bir hal almıştır. Yani tarih ötesi olan bir şey, bu alana adım atarak tarihi olana dönüşmüştür.

İlahi öz olarak Kutsal Metin her zaman muhafaza edilirken bunun yanında ona ilişkin bilgiler değişebilir ve sürekli yenilenebilir. Bu yenilenme esnasında yanılma payı her zaman söz konusu olmalıdır. Kur'an'da ifade bulan bilimsel gerçeklikleri Sürüş, şu sözlerle gayet açık bir biçimde dile getirmiştir: “Diğer bütün bilimsel faaliyetlerde olduğu gibi, metnin yorumunun aslında toplumsal olması ve uzmanlar topluluğuna bağlı kalması sebebiyle, o, bireysel yorumculardan soyutlanmış, doğru ve yanlış, kesin ve şüpheli fikirleri içeren bağımsız dinamik bir olgudur ki evrimci bakış açısından yanlışlar doğrular kadar önemlidir.”³⁹⁶

Kutsal Metin her zaman yoruma açık olmalıdır. Onun için sonsuz bir yorumlama faaliyeti söz konusudur. Çünkü yaşamın anlamı budur. Ona göre, metnin gerçek anlamına ulaşmak gibi bir şey söz konusu olamaz. Sürüş'a göre gerçek anlam yoktur. Metnin dünyasında, yazarının niyetine en uygun olan manayı keşfetme hakkına da sahip değiliz. “Metin eyleme dökülmemiş bir potansiyel olduğu için, bu potansiyel çok sayıda anlam biçimini mümkün kılar.”³⁹⁷

Kur'an'da mesellere dair Sürüş, bunların Arap kültüründen alındıklarını söyler. Kur'an Arap topluluğuna indiği için onların anladığı dilden konuşmuştur. Kur'an başka bir topluma inmiş olsaydı misaller kesinlikle o topluluğun kültüründen alınırdı ve bunda herhangi bir sorun da olmazdı. Çünkü bu misaller araçlardır. Misalin bir mesajı yoktur; mesaj misal aracılığıyla anlatılan konudur. Mesela Rahman suresinde ahiret cennetin nimetlerinden biri olarak konmuş hurilerden bahseder. Çadır, Arapların hayatında olan bir şeydir, onlar çadırdaki otururlar. Ve tabii ki çadırdaki oturan hurilerden bahsedilmesi sadece Arapların yaşantısıyla ilgilidir.³⁹⁸

Muhammed Müctehid Şebusteri, 1937 yılında Azerbaycan'ın Şebuster şehrinde dünyaya gelmiştir. Almanya'da “Hamburg İslâm Merkezi'nde yönetici olarak bulunduğu sürede Batı kültürü ve felsefe ile yakından vakıf olmuştur. Şebusteri, modern hayata nasıl hitap etmesi gerektiği ve sorunlarına cevap bulabilmesi için dini metinlerin

³⁹⁶ Sürüş, *Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi*, , çev. Hadi Adanalı, c. 9, (İslami Araştırmalar, 1996), 71.

³⁹⁷ Sürüş, *Maximum ve Minimum Din*, çev. Yasin Demirkıran, (Ankara: Fecr Yay., 2002), 133-136.

³⁹⁸ Sürüş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, ed. Y. Akdoğan-K. Çamurcu, (İstanbul: Pendik Belediyesi K. Yay., 1998), 61.

nasıl yorumlanması gerektiği, iman özgürlük, gelenek ve modernite arasındaki münasebetler üzerinde durmuştur.³⁹⁹ Özellikle insan merkezli bir din anlayışını güden Şebusteri, Alman kültürüne de hâkim olması sebebiyle Gadamer'in hermenötüğü ile Schleiermacher, Paul Tillich, Rudolf Bultman gibi Alman teologlardan da etkilenmiştir. A.Suruş gibi dini metinlerin farklı okunmasının gerekliliği üzerinde duran Şebusteri, Kur'an'ı yorumlamada tarihsel eleştiri yöntemini kullanmıştır.⁴⁰⁰ "Hermenötik Kur'an ve Sünnet" adlı kitabını da yayımlayarak Kur'an'ı, geleneğe karşı yeni bir metotla yorumlamıştır. Yorumun gayesinin mutlak doğruyu ortaya koymak olmadığını söyleyen Şebusteri kesin bir yorumdan söz edilemeyeceği ve yorumun nas ile karıştırılmaması gerektiğini söyler. Şeriatı, Suruş ve Şebusteri'nin ortak noktası siyasi kaygılarıdır. Ancak Şeriatı'nın ideolojiye dönüştürdüğü dini düşünceye karşı Şebusteri ve Suruş dini siyasi kaygılardan arındırmak istemektedirler.⁴⁰¹ Şebusteri ve diğer âlimlerin Kur'an'ı farklı okumalarındaki ısrarı, dönemin siyasi yönetimin dini yorumuna alternatif yorumlar üretmenin gerekliliğinden kaynaklanır.⁴⁰²

Şebusteri'ye göre "Vahyin felsefesi, Allah'ın insanı özgür olarak tanınmasıdır. Eğer Allah insanı özgür olarak tanınmasaydı, onunla konuşmaz, bilakis onu mecbur ederdi."⁴⁰³ Burada Allah'ın vahiy ile kendisine muhatap kıldığı insanın özgür oluşuna dikkat çeken Şebusteri'ye göre, vahiy muhatabının özgürlüğünü gerekli kılar. Yine Şebusteri'ye göre, peygamber, Kur'an'daki sözlerin ona ait olmadığını asla söylememiştir. Çünkü bir sözün kelâm olması için, sadece sözler yeterli değildir mana ifade etmesi gerek. Ama sözsüz manalara da kelâm denemez. İnsan kelâmı, manalar ve sözler bütününden oluşur. Sadece manası ya da sadece sözü insana ait kabul edilirse buna kelâm denemez. Peygamber kelâmın ona ait olduğunu söylediğinde hem mana hem sözün kendine ait olduğunu kabul etmiştir. O, konuşandır. Peygamber bu konuşmanın kendine ait olduğunu söylememiş ama şöyle ifade etmiştir: bir tecrübe yaşamıştır. Ve Allah tarafından seçilmiştir. Bu tecrübesi ile gaybdan yardım almış. Bu yardımın ismi de vahiydir. Peygamber vahyi Allah'ın yardımı ile söyleyebildiği için bu sözler Allah'ın ayetleri olmuştur. Peygamber bu sözleri söylerken normal bir karinin

³⁹⁹ Hashemi, *a.g.e.*, 240.

⁴⁰⁰ Hashemi, *a.g.e.*, 241.

⁴⁰¹ Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*, 255.

⁴⁰² Asiye Tıǧlı, "İranlı Düşünür Şebusteri'nin Kur'an'ı Anlama Yöntemi: hermenötik Okuyuş ve Nebevi Kelam", *Milel ve Nihal*, c. 7, s. 3, (2010), 190.

⁴⁰³ Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, (İstanbul: Man Yay., 2017), 28.

ezbere okuması gibi konuşmamıştır. Yani, söylediği ayetlerin lafzı ve manası da kendine aittir.⁴⁰⁴

Şebusteri Allah'ın Kur'an'ında olan, beşerîn Kur'an'ında olan diye bir ayrım yapar. Ve bu ikisi birbirinden ayırt edilmelidir der. Şebusteri'nin bu ayrımı, Ehl-i Sünnet kelâmında kelâmı nefsi, kelâmı lâfzî ayırımına benzer. Şebusteri'nin Allah'ın Kur'an'ı, beşerîn Kur'an'ı ifadesi. Allah'ın kelâmına dair bilinmezlik, idrak edilemeyen ve anlaşılmağın sebep olduğu bir boşluğa dair bir görüştür. İslâm peygamberine nazil olan Allah kelâmı Kur'an'da vahiy olarak geçmektedir. Burada, Kur'an vahyin mahsulü olarak Allah'ın kelâmını içerir ve peygamberin konuşmasına sebep olmuştur gibi yorumlar söz konusu olabilir. Ancak Kur'an Allah'ın kelâmının tam kendisidir diyemeyiz. Çünkü Allah'ın kelâmı manalar ve sözlerle şekillenmemiştir.⁴⁰⁵

Dil insan tarafından oluşturulan ve geliştirilen ifade şekillerinden oluşan bir sistemdir. Buna göre söyleyen ve dinleyen arasında zihinsel olarak ta bir diyalogun oluşması ancak her iki tarafında insan olmasıyla mümkün olabilir. Şebusteri'nin bu görüşü Suruş'un nebevi tecrübesine benzemektedir. Ancak Şebusteri hermenötik ve dil bilimsel verilerle konuya yaklaşmıştır. Buradaki ortak hedefleri ise Peygamberi sadece bir iletken değil, tüm kişiliği ve tecrübesiyle vahye dâhil olduğunu göstermektir. Hz. Peygamber, yalnızca kendisine iletilen sesleri aktaran biri değildir. Ama bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamberin tecrübesinde ve zihin dünyasında şekillenen tarihi bir kitap olduğunu, dolayısıyla orda yer alan hükümlerin tüm zamanlar için geçerli olamayacağını da göstermek olmuştur.⁴⁰⁶

Suruş ve Şebusteri, her ne kadar İran'ın entelektüel düşünürlerinden olsa da Tüm İslâm toplumunun ideolojik ve eylemsel hareketlerin ortaya çıkardığı sorunlar karşısında kayda değer görüşleri vardır. Kur'an manası ile birlikte lafzı ile de kadim bir kelâm olarak görüldüğü sürece zorunlu uygulamalar kitabı ve emirlerden, yasaklardan müteşekkil bir kitap olarak kalacaktır. Şebusteri ve Suruş'un görüşleri her ne kadar uç

⁴⁰⁴ Müctehid Şebusteri, Varlığın Peygamberane Okunuş Nazariyesi, Azeri çev: Günay Gencalp (Bakü, Qanun Neşriyat, 2013), 11.

⁴⁰⁵ Şebusteri, Varlığın Peygamberane Okunuş Nazariyesi, 82-83.

⁴⁰⁶ Asiye Tığlı, "Minimum, Din Maksimum Demokrasi": Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İran'daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili, *Alternatif Politika*, c.7, s.3 (2015), 392.

noktalarda olsalar da vahyin mahiyetine yönelik tarihsel bakış ile farklı ve yeni fikirler ortaya koyarak temellendirilebilirse tutarlı ve sağlam görüşler elde edilebilir.

3.2. KUR'AN'IN TARİHSELLİĞİ VE EVRENSELLİĞİ TARTIŞMALARI

Menşei Batı olan tarihselcilik, İslâm dünyasında çağdaş Kur'an müfessirlerinin de temel problemlerinden biri olmuştur. Aynı şekilde evrenselciliğin de kaynağı Batı olması hasebiyle bu kavramlar ortaya çıktıkları kültürel ortam ve dünya görüşünü yansıtmakta ve doğdukları ortamın karakterini ve sancılarını da beraberinde taşımaktadır. Tarihselcilik, Kur'an modern toplumun bazı meselelerine çözüm sunamadığı iddialarına karşı, Kur'an'ın yeni bir anlayışla yeniden ele alınıp, yaşanan bir kitap haline getirme çabası olmuştur.⁴⁰⁷

Evrenselcilik, “geçerliliğin ve doğruluğun ölçütü olarak tüm insanların onayını temele alan, tüm insanların onayı dışında hiç bir otorite kabul etmeyen görüştür.”⁴⁰⁸ Yani, “bütün insanları ilgilendiren, âlemsümul olan, dünya çapında olan”⁴⁰⁹ diye tanımlanan evrenselcilik, tarihsellik/tarihselcilik bağlamında tarihe bağlı olmama, her hangi bir dönem ve zamanla sınırlı olmamayı ve genel geçerliliği ifade eder.⁴¹⁰ Felsefî bilginin gayesi, her zaman ve her yerde olanı, genel ve değişmez olanı, genel geçer olanı yani evrenseli bilmektir.

Bireysellik, tekillik, tikellik kavramlarına karşılık, evrensellik, genellik, tümellik kavramlarının arasındaki kutuplaşmanın, ontolojik ve epistemolojik ahlaki, hukukî ve siyasi boyutları vardır. Bu kutuplaşma, hayatın her alanını kapsayan tümelcilik-tikelcilik, evrenselcilik-adcılık, ve son zamanlarda pozitivizm--tarihselcilik kavramları ile ortaya çıkmıştır. Rasyonalistlere göre, evrensel; evrenin bütünü, evrenin bütünü saran, istisna kabul etmeyen her şey için geçerli olan şey, yasa ve ilkedir. Mesela, tüm insanlarca benimsenmiş, kabul görmüş, onaylanmış bir düşünce ve bir

⁴⁰⁷ Demir, *a.g.t.*, 28.

⁴⁰⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 323.

⁴⁰⁹ TDK Sözlüğü, Ankara, 2005, 669.

⁴¹⁰ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 80.

ahlak kuralı evrenseldir. Toplum hayatında ahlak kurallarının evrenselleşmiş olması, genel-geçerliği ve doğruluk ölçütü tüm insanlarca onaylanıp kabul görmesiyle olur.⁴¹¹

Zaman ve zamana dahil olan olaylar, olgular ve eserler, içinde buldukları tarihin şartlarına göre anlamayı gerektirir. Anlamaya konu olan olay ve eserlerin tarihselliği çerçevesinde içinde bulunduğu durum ve şartlar incelenirken tarihsellik ve evrensellik karşı karşıya gelir.⁴¹²

Doğan Özlem, evrenselciliğin batı dünyasında daha çok teolojide etkin olduğunu belirtir. Hıristiyanlara göre Tanrı tüm insanlara göre aynı ve eşittir. Yani, Tanrı'nın merhameti, inayeti evrenseldir. Ancak bu evrensellik Tanrı'ya inananlara göredir. Tanrı'ya inananların dışında kalanlar için evrensellik söz konusu olamaz. Hal böyle olunca, aynı alanda birden fazla evrenselden söz ederiz. Nihayet, evrensellerin çatışması, birinin birine üstün gelmeye çalışması evrensellelikle çelişen bir durumdur. Bu tarih boyu böyle olmuştur.⁴¹³

Kur'an her zaman ve her koşulda geçerli bir kitap olduğu kabulünün arkasında şu sorular yatar. Kur'an yalnızca nüzul döneminde muhatabını dikkate alan bir hitap mıdır, yoksa gelecekteki muhataplarını dikkate alan bir kitaptır.⁴¹⁴ Bireysel uygulamalar kapsamında değerlendirilen Kur'an hükümlerinden hangilerinin günlük, pratik hayatı karşıladığı, hangilerinin karşılamadığı ile ilgili evrensel ve tarihsel yöntem kullanılmıştır.⁴¹⁵ Örneğin, aile hukukuyla ilgili olarak ila, zihar, dört eşin yanı sıra sayısız cariyeye edinme gibi hükümlerden yahut savaş hukukuyla ilgili olarak ganimet, fey', cizye, savaş esirleri ve esirlerin köleleştirilmesi gibi hükümleri şimdiye uygulanabilirliği tartışılmıştır. Veya gündelik hayatta karşılaşılan sorunlara Kur'an ayetleri ile cevap verebiliyor muyuz?⁴¹⁶

Kutsal kitap, yazıldığı andan itibaren dogmalar içerir. Tanrı, insana inanç noktasında ona gerekli olabilecekleri, vahyin dışında bırakmamak için pek çok şeyi vahyetmiştir. Kutsal kitap, sarsılmaz dogmalarıyla mükemmelliği yakaladığı gibi, değişmezlikleri de garanti altına almıştır. Kutsal kitaplar her ne kadar otoritesini

⁴¹¹ Doğan Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 99.

⁴¹² Fatih Tiyek, *a.g.e.*, 79.

⁴¹³ Doğan Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 100.

⁴¹⁴ Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine" *İslami Araştırmalar*, XI.cilt, II.sayı (Ankara 1996), 123.

⁴¹⁵ Demir, *a.g.t.*, 28.

⁴¹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an Ve Tarihsellik*, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2018), 5.

Tanrı'dan almışsa da yeryüzünde insana hitap etmesi sebebiyle Tanrı sözü ifadeleri tarzının tamamının tabiatüstü olmadığını görürüz.⁴¹⁷

Kur'an'ın tarihselcilik düşüncesi bağlamında okumaya çalışmak, metnin olduğu tarihsel ortamda nasıl bir anlam ifade ediyorsa o günkü yaşam koşulları ile bir bütün içinde kavrayıp günümüz tarihselliğine taşımak olup, metni önemseyen bu sebeple de anlamaya çalışan bir yorum metodunu ile okumaktır. Aksine Kur'an'ın mesajını göz ardı edip kendi keyfi anlayışına göre yeniden bir metin inşa etmek değildir. Tarihselciliğin pozitivist doğa bilimlerinin karşısında, beşerî bilimlerin önemini vurgulamak üzere ortaya çıktığına göre, kastettiğimiz tarihsel yorum, metni rasyonel olarak değil, beşerî bilimlerin anlayışıyla değerlendirmektedir. Kur'an'ı tarihsel okuyanlara göre, önce hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak, sonra Kur'an'ın, belirli özel bir duruma olan hitabını genelleştirerek onları genel ahlaki kuralları ve toplumsal amaçlarını ortaya koymaktır. Bunun için nazil olduğu çevreden daha geniş çevreleri toplum, din, adet ve kurumları yönünden incelenmeli; hatta İslâm'ın doğuşu esnasında Arabistan'daki ve özellikle Mekke şehri ile civarındaki hayat Pers-Bizans savaşları da dâhil bütün yönleri ile araştırılmalıdır. Böylece Kur'an'ın tarihsel bir metin olma özelliğini ortaya koymakla ve birlikte evrensel mesajlar ihtiva ettiğini de ifade etmektedirler.⁴¹⁸

Kur'an'ın tarihin içinde yani, tarihi bir geçmişinin olması Kur'an'a tarihselci yaklaşmayı gerektirmediğini, Kur'an'ın kendinden sonraki döneme doğrudan hitap etmemesi ve tün sorunlarına cevap olmaması iddialarına karşılık evrenselciler, hiç bir din zamanın dışında var olamaz, mutlaka bir zamana ve bir topluluğa hitap ederek ortaya çıkmıştır. Belli bir zaman diliminde yine o topluluğun kültürel değerlerini kullanarak Kur'an'ın indirildiği inkâr edilemez. Ancak tarihsel motifler taşıması Kur'an'ın tarihsel olmasını gerektirmez. Çünkü o Allah'ın ezeli ilminin bir yansıması ve ezeli kelâmıdır derler.⁴¹⁹

Yine yakın zaman içinde “*Tarihselcilik Ve Nesih İlişkisi*” adıyla hazırlanmış olduğu yüksek lisans tezinde Kur'an'ın tarihsel bir kitap olamayacağını şöyle bir

⁴¹⁷ Özcan, *a.g.e.* 123-126.

⁴¹⁸ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: A.O. Yay., 1999), 56.

⁴¹⁹ Demir, *a.g.t.*, 32.

formülle anlatmaya çalışmış. Bir şeyin geçerliliği X+Y şartlarına bağlıdır. X' zaman Y' ye de mekân dersek tarihselciliğe göre Kur'an'ın geçerli olması için X ve Y şartlarına bağlıdır. Yani 14 asır önceki Mekke Medine ile mümkündür. O dönem o mekânda yaşayan Arap topluluğuna hitap eder. O dönemin Mekke Medine'si ile ilgilidir. Dolayısıyla şartlar değişince Kur'an'ın anlamı da değişecek diyen A.Köse'ye göre, Kur'an'ın tarihsel bir kitap olduğuna dair her söylemlerin Kur'an'da yeri yoktur. Ve Kur'an'ın ruhuna da aykırıdır.⁴²⁰ Oysa tarihselcilik tartışmaları, Kur'an'ın hitabını algılamadaki çatışmadan kaynaklanır. Mesele, Kur'an'ın doğrudan doğruya ve yalnızca Hz. Peygamber ve onun çağdaşı olan belli bir "muhatap" kitlesine yönelik "tarihsel bir hitap" mı yoksa bütün gelecek ve muhtemel okurları hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan "tarih-üstü bir metin" midir. Bu karşıtlık ekseninde Kur'an hitabının tarihselliğini kabul etmek, onun mesajının evrenselliğini yadsımayı gerektirmez.⁴²¹

Ebu Zeyd'e göre, İlahi kelâm bir 'fiil' olarak, ele alınırsa, yaratılmış ve tarihsel olan âlem ile ilgili olduğundan ilahi kelâmın tecellisi olarak Kur'an-ı Kerim tarihsel bir olgudur.⁴²² Kurân'ın tarihsel olmasını kabul etmeyip tarihselliğe aşırı tepki gösterenler, Batı'dan gelen bir kavramın İlahi kelâm olan Kur'an'ın kutsallığının zedeleneyeceği düşüncesinde idiler. Oysa "Tarihsellik evrenselciliğin en olumlu biçimidir" diyen Laroui, devamla şöyle der; "Şimdiye kadar Arap aydınının içindeki şeytana karşı tek panzehir bulunmuştur, o da tarihselciliktir. Bu nedenle tarihselciliğin değerini düşürmek, kültürel saldırganlığın bir şeklidir."⁴²³

Rothacker da, tarihselcilik sorununun kaynağı olarak, aklın evrensele ulaşmaya çalışması ile gerçekte kendini görelilikle/görecelikle ortaya koymasındaki çatışma ve çelişkiyi görmektedir. Ve tarihselciliğin en önemli ve çetrefilli görülen sorununu şöyle belirtir Rothacker: "Olguların da kuramların da doğruluğunun ancak dogmatiklerce formüle edilebilir olduğunu ve edimsel yaşamda hep bir kalkış noktaları ve sitiller çokluğu bulunduğunu, bunların sürekli bir rekabet halinde yarıştıklarını, bir

⁴²⁰ Köse, *Tarihselcilik ve Nesih İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2010), 33

⁴²¹ Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", *Tezhire*, Sayı: 11-12, (Ankara, 1997), 74-75.

⁴²² Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite Ve Hakikat*, çev; Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana yayınları, 2015), 105.

⁴²³ Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev: Hasan Bacanlı, 2.Baskı, (Ankara: Vadi yay., 1998), 138.

mutlak doğruluk iddiası ile ortaya atmaktadır.”⁴²⁴ Demek ki insanı mutlak doğruya ulaşma isteği ile evrensel arzusunda olan tüm olguların birden çok olması ve bu evrenselin dogmatiklerce kabul görmesi tarihselcilikte en büyük sorundur. Çünkü birden çok mutlak doğrunun olması birden çok evrenseli ortaya çıkarıyor. Rothacker, dogmatığı ise şöyle tanımlar: "belirli bir stilin, özgül bir bakış tarzının sistematığının açılanmasıdır.”⁴²⁵

“Yaşanılan çağı yapan beşerî etkinlik” özellikle dini ahlaki kaygılar taşıdığı takdirde vahiyle aklın veya Kur’an’la tarihin tam kesiştiği noktayı yakalamış olmaktadır. Rothacker’a ait “yaşanılan çağı yapan etkinlik” vurgusunu, ‘yaşanılan çağı yapan dini- ahlaki kaygı muhtevalı beşerî etkinlik’⁴²⁶ şeklinde kaygılarını da dile getiren, tarihselciği savundukları pozitivist iddia ile dinin insan hayatındaki işlevselliğini bertaraf eden bir sistem olarak gören, değişmez tarihi kanunları tespit ederek sağlam bir toplumsal dünya inşa eder kanısında olanlara göre hâkim olan anlayış ise “hedeflenen amaçlar bakımından arzulanmayan bazı yansımalara yol açmadan bir siyasi reformu uygulamaya sokamazsınız şeklindeki sosyal bilimlere ilişkin kuramsal ifade ile ‘su deniz seviyesinde 100 derecede kaynar’ biçimindeki tabiat bilimlerine dair kanun seviyesindeki çıkarım arasında yakınlık kurulur ve Tanrısız bir fizik biliminin imkânı gibi yine Tanrısız bir sosyal bilimin de olabirliği ifade edilmeye çalışılır.”⁴²⁷ Buna göre tarihselcilik, insanı başına dine muhtaç etmeyen, tek başına bir dünya inşa eden bir kavram değildir.

Tarihselcilik ve tarihsellik kavramları arasında ince ama önemli bir fark vardır. Bu ayırma tarihcilik farkını da eklemek gereklidir. Tarih/kültür beşer ürünüdür. İnsan toplumu yeniden inşa etme gücüne sahiptir. Ancak burada insan kendini mutlak hâkim gördüğünde onu engelleyecek bir kontrol mekanizması olmadığı sürece gücünü dilediği gibi sınırsız ve adil olmayan şekilde kullanmak isteyecektir. Bu noktada dünyevi/uhrevi bir kontrol mekanizması yoksa haksızlığın meşru temeli halini alacaktır. Bu durumda toplumsal dünyamıza denge üzerine değil; kargaşa üzerine kurulu bir dünya hâkim olacak. Böyle bir duruma çare olarak insanın mutlak özgür olmadığı ve olmaması gerektiği noktasından hareket etmemiz gereklidir. Bu dini- ahlaki değerler, beşerî etikle

⁴²⁴ Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 63-64.

⁴²⁵ Rothacker, *a.g.e.*, 28.

⁴²⁶ Eyüpoğlu, Yıldız, “Kur’an Ve Tarihsellik: Beşerî Eylemin Toplumsal Sınırı”, 109.

⁴²⁷ Eyüpoğlu, Yıldız, “Kur’an Ve Tarihsellik: Beşerî Eylemin Toplumsal Sınırı”, 127.

yetinen tarihselcilikle çeliştiğini söyleyenlere göre, bu durumda tarihselcilik, kaosa karşı yeterli bir kontrol mekanizması sunamaz.⁴²⁸

Özlem'e göre, evrensellik ahlak, hukuk, siyaset ve din alanlarında birlik ve uyum sağlamadığı gibi hizipleşme ve çatışmaların da kaynağıdır. Tarihsel süreç içerisinde kanıtlanmış bilgi, uzlaşmış ahlak, hukuk ve siyaset kuralları evrensel değer taşımamaktadır. Evrensellik sadece bir kısım insanın inançları, eğilimleri ve görüşleri yönünde içtenlikle inanılan ve dayatılan bir şeydir. Hermenötik ise evrenselliğin karşısında olarak, tarihsel bir varlık olan insan, tarihsel koşullar içinde düşünen, üreten ve üretendir. Farklı bakış açısı, farklı zihniyeti, çıkarları ve amaçları vardır. Ve bunlar tarih içinde olur değişir ve dönüşürler. Dolayısıyla insana ve topluma ait her şey tarihseldir ve kendi tarihsellikleri ve bir defalıkları içinde kavrayıp değerlendirmek gereklidir.⁴²⁹

Bu tartışmaların temelinde akıl-vahiy kavramları yatar. Vahyin tarihselliğinden hareketle, beşerî oluşumların ön plana çıkarak beşerî, yani aklın vahyin önüne geçeceği endişesi, beşerî aklın sınırlarının ve çerçevesinin nasıl çizileceği, Kur'an'ı anlama ve hüküm çıkarmada nasıl bir metot izleneceği tartışmalarıdır.⁴³⁰ Bu noktada karşılıklı iddialar ve tartışmalara göre, tarihselciler, "Kur'an'da evrensel ilkeler olsa da o tarihsel bir kitaptır." der. Evrenselciler de, "Kur'an'da bazı tarihsel unsurlar olabilir, ama evrensel bir kitaptır." derler. Kur'an'ın evrenselliği - tarihselliği hakkındaki bu çatışma ve ayrılığa bir yol ve bir çözüm olarak Fatih Tiyek bazı önerilerde bulunur. O'na göre; Kur'an'ı muhtevası ve amaçları ile iyice tanımak, ondaki evrensel ve tarihsel ilkeleri tespit edip, yerel motifleri de ortaya çıkararak, başka zamanlar da uygulanabilecek hükümler çıkarılıp, tarihsel motiflerin amaç değeri mi araç değeri mi taşıdığını ortaya koymak gereklidir.⁴³¹

Ebu Zeyd, Kur'an'ın tarihselliğini art niyeti olmayarak reddedenlerin içine düştükleri yanlış anlayışa göre, tarihselliğin kabulü dalaletin umumiliğini yok etmek demektir. Kur'an sadece tarihi inceleme kitabı olarak arkeolojik bir malzeme olarak sunulmaktadır. Bu düşünceleriyle unuttukları şey, bundan yüzyıllar öncesine dair eserler

⁴²⁸ Eyüpoğlu, Yıldız, "Kur'an Ve Tarihsellik: Beşerî Eylemin Toplumsal Sınırı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 37 [2014], 12.

⁴²⁹ Özlem, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, 102-104.

⁴³⁰ Paçacı, *a.g.e.*, 26.

⁴³¹ Tiyek, *a.g.e.*, 84.

günümüzde hala okunabiliyorsa bir yazıldığı dönemle günümüz ile bir dalalet ilişkisi vardır. Bu dini metinler içinde geçerlidir. Ki metin için yazıldığı dönemin şimdi ile dalalet ilişkisi içinde olması gereken en değerli ve en gerekli olan şeydir. Kur'an'ın tarihselliğine karşı olmakta aşırı gidenler ise; Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmek Kur'an'ın kutsallığını zedelemek ve Onun Allah tarafından inzal olduğunu inkâr etmek demektir.⁴³²

Çağdaş İslam düşünürlerinden Fazlur Rahman, bu bağlamda Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını amaçlamıştır. Kur'an'ın manasını doğru bir şekilde anlamaksızın, onun mesajını, vahyedildiği yerin ve zamanın ötesinde evrenselleştirmek onun için mümkün değildir.⁴³³

3.3. TARİHSELLİK-EVRENSELLİK TARTIŞMALARININ İNCELENMESİ

Kur'an nesih, mensuh, erteleme, esbab-ı nüzûl, Mekki-Medeni, Seferi-Hadari (seferde inen, ikamet halinde inen), Leyli-Nehari (gece inen, gündüz inen) ve benzeri kavramlar (ki bu kavramlar vakıtanın sadece zamanın değişimleri ile Kur'an'ın yapısına müdahil olduğunu değil, aynı zamanda mekânın değişimi ile de onun yapısına müdahil olduğunu göstermektedirler) aracılığıyla kuşatıp içine aldığı bütün çeşitliliklerin aslını teşkil etmektedir. Bu da zamanın ve mekânın Kur'an'ın yapısına müdahil olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Kur'an bilginleri bu zaman ve mekân değişimlerinin Kur'an'ın hem muhtevası hem de üslûbu üzerindeki etkilerinin izini sürmüşlerdir.⁴³⁴

“Kutsal kitap, Tanrı'nın, insana gerekli temel iman ilkelerini vahyin dışında bırakmaması için, gerekli bütün dogmaları içerir. Ve kutsal kitabın yazıldığı andan itibaren, bu dogmaların mükemmelliği kadar, değişmezlikleri de garanti altına alınmıştır.”⁴³⁵ Kutsal kitaplar her ne kadar otoritesini Tanrı sözünden almaktaysa da onlarda her şeyin tabiatüstü tarzda ifade edildiği söylenemez.⁴³⁶

Laroui, Tarihselcilik ve Gelenek kitabında“Tarihsellik, evrenselciliğin en olumlu biçimidir.” der ve şöyle devam eder; “şimdiye kadar Arap aydınının içindeki

⁴³² Ebu Zeyd, *a.g.e.*, 106-107.

⁴³³ Fazlur Rahman, *Kur'ân'ı Yorumlama*, 101.

⁴³⁴ Mebruk, *Kur'an Yazıları*, 189.

⁴³⁵ Özcan, *a.g.e.*, 123.

⁴³⁶ Özcan, *a.g.e.*, 126.

şeytana karşı tek panzehir bulunmuştur, o da tarihselciliktir. Bu nedenle tarihselciliğin değerini düşürmek, kültürel saldırganlığın bir şeklidir.”⁴³⁷

Özcan, Kur’an için tarihsel sıfatının kullanılmayacağını, bir bütün olarak tarihi olamayanın ifadelerinin de tarihi olmasının imkânsız olduğunu söyler. Tarihsellik ile ilgili olarak tarihi kavramının anlamlarını ve tarihi olmasının şartlarını ortaya koyar. Tarihi olan bir şey bir bütündür ve bir bütün olarak bu şartları taşımadığı için Kur’an’ın tarihiliğinden söz edilemez der. O’na göre, Kur’an’ın belli bir süreç içerisinde orta çıkması, Arap kültürü içerisinde şekillenip, dilinin Arapça olması Kur’an’ı tarihsel yapmaz. Din getirdiği değerler ve dünya görüşü ile bireyin ve toplumun ötesinde zaman üstü bir nitelik kazanır. Fenomenoloji açısından dindeki sentezin öğeleri kültürel ve aktüel olup, dini süreç içerisinde dini hüviyetini kazandıktan sonra zamana bağlılıktan çıkıp sabitleşir ve dogma olarak yerini alır.⁴³⁸

Kur’an’ı anlamada tarihsellik bir yöntem arayışı değildir. Kur’an’a tarihselci yaklaşım Kur’an’ı anlama ve yorumlama da gelenekselle bağdaşmayan bir bakış, bir yeni bir perspektiftir. Özcan’da tarihselciliğin bir yöntem olduğu ile ilgili yanlışlığa değinir ve onun yöntem olmadığını sadece olaylara bir yaklaşım biçimi olduğunu, tarihselcilik kavramının karşılığının historizm olduğu ve asla “izm” sonekiyle biten bir yöntemin olmadığını belirtir. Tarihselciliğin yönteminin hermenötiğe ait bir yöntem olduğunu söyler. Dolayısıyla tarihselciliği Kur’an’a uygulamak, tarihselcilik ışığında Kur’an’ı okumak söz konusu olamaz der.⁴³⁹ Devamında Özcan, talik yönteminden bahseder. Kur’an’ın tarihselliği diye anlaşılan şeyin aslında Kur’an’ı pragmatik(faydacı) okumanın bir sonucu olarak *talik* olduğunu savunur. *Talik*, hükmü askıya almak, yani nesih demektir. İslâm tarihinde Hz. Ebu Bekr’in fedek arazisinden kalan mirası peygamberin kızına vermemesi ve Hz. Ömer’in zekât konusundaki uygulaması tarihsellik değil, Kur’an’ı faydacı okumaktır. Bu da, Kur’an’daki bir hükmü askıya almak anlamında *taliktir*.⁴⁴⁰

Mutlaklaştırılmış, kutsallaştırılmış dini görüş ve inançlar en çok siyasilerin din tacirlerinin işine gelir. Dinamik bir yapı ile sürekli ilerlemesi ve en iyiye yönelmek olan hakikati idrak etmenin sınırlarını genişletmeye çalışan bir çaba olan tarihselcilik, din

⁴³⁷ Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, 138.

⁴³⁸ Özcan, *a.g.e.*, 185-186.

⁴³⁹ Özcan, *a.g.e.*, 187.

⁴⁴⁰ Özcan, *a.g.e.*, 189-192.

sömürüsü ve halkın çeşitli dini guruplara bölünen insanları birbirine karşı kışkırtılmasını, dinsel söylemlerle, bir lider etrafında toplanmayı önleyen bir yaklaşımdır. Toplumlar sadece mutlaklaştırılmış, ideoloji haline getirilmiş dini görüşler üzerinden yönetilemez. Unutmamak gerekir ki en basit ilişkiler bile dinsel temeller üzerinden yürütülmeye başlandığında kolayca insanı sömüren, insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran ve insanı ezen güç haline gelebilir. Şiddetin ve kaosun en önemli sebeplerinden birisi mutlaklaştırılmış bir hakikat inancıdır. Hakikatin mutlak bir sahibi olduğuna inanan insan etrafına karşı her türlü şiddeti kendinde hak görür. Çünkü gücünü Tanrı'nın vahyine dayandırır. Vahyin mahiyetine dair tüm anlamın tarihsel ve yorumlanabilir olduğu fikri yer etmedikçe Hakkın mutlak sahibi olarak başkalarına baskı uygular, şiddet ve terör ile din üzerinden siyaset yapanlar, özgür iradesi ile insanların çeşitli engellerle akıllarını kullanamaz hale getirip, akıllarını körleştirerek insanları bu şekilde arkasına alır, kendilerine köle yapar.⁴⁴¹

Mutlaklaştırılmış bir hakikat inancının yol açtığı karmaşa ve sorunlar dar bir cemaat ve doğmalarca çözülemez diyen Garaudy, kültürel intihar olarak adlandırdığı entegrizme dikkat çeker ve entegrizmi büyük tehlike olarak görür. Entegrizme karşı, ya birbirimizi yok edeceğiz ya da diyalog yoksa çatışmaya hazır fanatik gruplarca bölüneceğiz der. Toplumda büyük yaralar açan entegrizm, siyaset, devlet, eğitim, kültür, din, diyanet gibi modern hayatın her alanında meydana gelen değişim içerisindeki her türlü değişim ve gelişime karşı direnç gösterme, kemikleşme ve kilitleme halidir. "Entegrizm, dini veya siyasi olsun, bir inancı, tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı ve müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya mâlik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır."⁴⁴²

⁴⁴¹ Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*,316.

⁴⁴² Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, (İstanbul: Pınar yay., 1995), 9.

SONUÇ

İnsanın kendini ve çevresini anlama isteği kadar, tarihi ve geçmişte olup biten olayları anlama isteği de çok köklü bir eylemdir. Her kültürün kendine özgü bilme sistemleri içerisinde bu eylemleri kurumsallaştırdığı ve bilime dönüştürdüğü görülmektedir. İslâm geleneğinde ise tarih yazıcılığı olarak bilinen, kıssa anlatmak, menkıbe anlatmak, atalarının hikâyelerini anlatmak şeklinde yer alan güçlü bir gelenek vardır. Ardından büyük imparatorluklar ve devletler resmî tarih yazıcılığını teşvik etmiş ve desteklemişlerdir. Bunun yanında farklı ekollerin de kendi metinlerinde tarihe muhalif bir bakış açısıyla ele alan yaklaşımları görülmüştür. Ama bir bütün olarak bakıldığında İslâm dünyasında tarih algısı ve tarih hakkında oluşan bilinç, temelde siyasi iktidar mücadelelerinin etkisi altında kalmıştır. Ya tümüyle belli bir gurup belli bir aileyi veya mevcut iktidarı övüp yüceltirken ötekini dışlayan, kötüleyen ve tekfir eden bir bakış açısı vardır. Ya da belli olayları, kişileri, fikirleri, yönetim biçimi ve anlayışlarını yücelten bir tarih anlayışı vardır. Bu dönemde objektif bir tarih anlayışını görmek mümkün değildir. Zira objektif tarih anlayışı ve buna bağlı olarak tarihsellik ve tarihselcilik gibi kavramlar yirminci yüzyıla ait yeni bir buluştur. Ancak İslâm dünyasında etkisini göstermesi henüz son zamanlara denk gelmektedir.

Tarih siyasi güçlerin ve iktidarların dışında kendine entelektüel alanda bir yer bulabildiği ölçüde bilim olarak gündeme gelmiş ve varlığını sürdürmüştür. Ama yine de bu, tarihin ideolojilerin at koşturduğu bir alan olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Bizim için asıl önemli olan şey Müslüman zihninin inşasında tarihe yönelik bakış açısının mistifiye edilmiş olması yani olanları olduğu gibi, tüm gerçekliğiyle görme cesaretinin siyasi güçler ve iktidarlarca kırılmış ve yönlendirilmiş olmasıdır. Objektif bir tarih anlayışı ve bilincinin yerine aklayıcı, övücü, yüceltici, yerici ve tekfir edici bir tarih algısı söz konusudur. Dolayısıyla İslâm dünyasında tam bir tarih bilincinden söz etmek neredeyse imkânsızdır. Fakat küreselleşen dünyada diğer toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumunda da kendilerinde sorgulama, kendi köklerine inmeye çalışmaları ve bu çerçevede çağdaş İslam düşüncesinde tarih bilincinin oluşturulması için bir takım arayışlara girmeleri söz konusu olmuştur. Bu açıdan bakıldığında klasik tarih metinleri de bir eleştiri ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece, anlam ve yorum bilgisi demek olan hermenötik düşünce sistemi bu arayışlarda gündemde yerini bulmuş oldu.

İslâm'ın ilk yıllarında tartışılara konu olan Halku'l Kur'an meselesi ile modern İslâm dünyasında tartışılan tarihsellik mevzusunu araştırma konusu yaparak amacımız eskide yaşanmış bitmiş meseleleri tekrar gündeme taşımak değildir. Günümüze kadar bu konu ile ilgili yapılmış pek çok çalışma elimizde mevcuttur. Kur'an'a tarihsel yaklaşımların çoğu da Kur'an'ın hükümleri üzerinden sadece tefsir ve fıkıh alanında nesih kavramıyla ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada konu ile ilgili hiç söylenmemiş farklı şeyler söyleyip dikkati üzerimize çekmek çalışmanın amacı dışındadır. Amacımız, modern çağın ihtiyaçlarına, problemlerine tarihselcilik ışığıyla cevap ve çözüm ararken halk'ul Kur'an konusu ile farklı vahiy tasavvurlarına da değinmektir. Çünkü geçmişte, şimdi ve gelecekte Müslümanın vahiy algısına göre şekillenen bir hayat vardır. Vahyin mahiyetine dair görüşler, tarihten ve yorumdan bağımsız mutlak ezeli hakikatlerden oluşmaktadır. Dini metinleri ezeli kelimeler olarak algılamak ve bunun savunuculuğunu üstlenmek özgür ve yaratıcı düşüncenin önünü tıkamaktan başka bir şey değildir. Vahiy sürecinde peygamberin vahiy yorumlaması da dâhil olmak üzere sonraki dönemde ehl-i hadis'in ses ve harflerle yazılı olan kâğıt parçasının dahi ezeliğini savunan bir kutsallık karşısında yaratılmış Kur'an tasavvurunu savunan Mutezile ile başlayıp farklı ekoller ve yaklaşımlarla günümüze kadar yorumlamanın devam ettiğini görmekteyiz. Şüphesiz bu yorumlama faaliyetleri, tarihsel zaman ve tarihsel mekânın ortaya çıkardığı eğitsel, bilimsel, sosyal ve siyasi koşullardan ayrı düşünülmemeyen tarihsel yorum ve yaklaşımlardır.

Tarihsel yorum örnekleri sadece vahiyden sonraki dönemde ortaya çıkmamış, bizzat Kur'an'ın indiği dönemde peygamberin ve Kur'an'ın vahiy tasavvuruna baktığımızda peygamberin vahyin mahiyetine dair bütün sözleri tarih üstü bir yorum değil, tarihsel olduğunu görürüz. Tarih üstü bir bilginin peygamber de olsa algılanması, anlaşılması pek mümkün değildir. Peygamberin vahiy aldığı sürede bu tecrübesinin kaynağının Allah olduğuna dair yorumlarının tarih üstü olması düşünülemez. Hz. Muhammed'in vahiy anlaması ve iletmesinde, kişisel dünyası, duygu ve düşüncesi, hâl ve rûhiyeti, endişesi, pişmanlığı, korkusu, öfkesi, bunların yanında dış etkenler, çevre, aile, dış dünyada çatışmalar, çelişkiler, değişimler de etkili olmuştur. Yani, peygamberin iç ve dış dünyası ile bütünleşen vahiy, onun dilinden ilahi bir ayet olarak Kur'an'da yerini alır

Peygamberin vefatıyla Müslümanların Kur'an'ı anlayıp yorumlamaları belli bir metot eşliğinde olmuştur. Sınırlı sayıdaki kaynak, nas, insanların sınırlı olmayan olayları, durumları, sıkıntıları ve yaşanan problemleri karşısında takınılan tutumları aslında birer tarihselcik örnekleri idi. Kur'an'ı anlama çabalarında Mutezile'nin Kur'an'a yaklaşımlarına baktığımızda doğrudan olmasa da dolaylı olarak tarihselci bir tutum sergilediklerini görürüz. Çünkü o zamanın toplumsal ve kültürel şartlarını incelediğimizde Kadim bir mesele olan Halku'l Kur'an tartışmalarının kökeninde bütün bu meselelerin ortaya çıkardığı görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Zamanın sosyolojik bağlamı içerisinde Mutezile, Halku'l Kur'an fikrinin temellendirmesini tarihsellik adına yapmıyor. Söz konusu eylemleriyle Mutezile, kadimlerin çoğalması "taaddüd-i kudema" kaygısıyla tevhide zarar gelmemesi için bir mücadele ortaya koyuyor. Allah'ı sıfatlardan tenzih ederek Allah'ın tevhidinde vurgu yaparak ispatlamak istediği şey ile Hıristiyan kelâmına karşı sergilemiş olduğu tavrıdır. Mutezile tarihselcilik adına bu görüşünü ortaya koymasa da tarihsel zaman içerisinde sergilenen bu eylem tarihsel bir yorumlama çabasından başka bir şey değildir.

Anlamak ve anlamanın yolları, yorumlamak, toplumsal olaylar, hayata dair insana dair olan şeyler, tarihe ait olan, tarihin içinde olan, zamana ait olan her şey, insan hayatına etken faktörler karşısında, bilhassa dini hayatta kendine bir yer edinme çabasında olmuştur. İnsandan ve tarihsel zamandan ayrı bir din, yorumdan ayrı bir kutsal metin düşünülemez. O halde tarihsel süreç içinde hayatımızda yer alan her şeyin yorumdan ve anlamdan ibaret olduğunu düşünürsek, objektif bir doğru ve yanlıştan söz etmek pek mümkün olmayacaktır. Bir yorum diğerine göre yanlışken ona göre doğru kabul edilecektir. Doğru ve yanlış hep diğerine göredir Nesnel olabilmek, doğru ve yanlışta nesnelliğin sınırlarını çizebilmek dışarıdan bakıldığında oldukça zor bir eylemdir. Tam da bu noktada insanın mutlak doğruya ulaşma isteğinde tarihselcilik karşısında evrensellik gündeme gelmiştir. Birden çok olgu, öğretisi, din vs. unsurlarının evrensellik arzusu, mutlakların çatışma alanı haline gelmiştir. Zaten evrenselin kabulü de tarihselcilikte en büyük sorunu oluşturmaktadır.

Kutsal metinlerin tarihselcilik bağlamında aynı değerlendirme ve eleştirilere tabi tutulması ile Kur'an'a tarihsel yaklaşımlar son dönem Müslüman dünyasında çeşitli tartışmalara yol açmış, tarihsellik/tarihselcilik deyince birdenbire ürperen ve mesafelerce uzak kalmayı tercih eden bir topluluk oluşmuştur. Kutsal olanın, kutsal

olmayan bir tarzda ele alınmasının tehlikeli sonuçlar doğuracağı düşüncesi, İslam'ın kutsallığına zarar verme endişesi ve İslam'ı diğer dinler konumuna düşürme korkusu, tarihselciliğin Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için değil de Kur'an'ı tarihe hapseden bir paradigma olarak görülmesi ile Kur'an'a tarihsel yaklaşımı olumsuzlayan ve kötüleyen bir kesim tarafından tarihselci İslâm düşünürleri dışlanmış ve hatta tekfir edilmiştir. Hal böyle olunca öteleyici, dışlayıcı, bölücü, tekfir edici ya da savunmacı bir refleks ile yapılan yorumlarla kendilerinin gerçek İslam, kutsala dâhil tek hakikat olduğunu düşünmeleri ve kendilerini Tanrı'nın yeryüzünde temsilcileri gibi görmeleri sonucunda meydana gelen bu durum, sonu gelmeyen düşmanlıklar, bitmeyen kavgalar üretmektedir. Hakeza zaman ilerledikçe, oluşabilecek yeni ihtiyaçları karşılamayan, çevresel faktörler ve modern çağın farklı meselelerini görmeyen din, kendi kabuğunda donuklaşmış, yaşamdan soyutlanmış olacaktır. Hayatı iki kapak arasına sığdırmak ve sınırsız yaşamı metne uydurmak arasında sıkışıp kalmış bir insan topluluğu gelişmekten ve ilerlemekten nasibini alamayan bir topluluk olmaktan çıkamayacak, ufukları kapalı, boyunları eğri Mü'minler farkında olmadan donuklaştırılmış bir hayat yaşamaya mahkûm olacaklardır. Oysa kutsal, yeniliğe açık, sürekli ilerleyen zaman ve sürekli değişen ihtiyaçlar karşısında kendine bir şeyler katabilen, büyüyen ve gelişen olmalıdır. Bu nedenlerle yorumlamanın önünü açarken yorumdaki farklılıkların Müslümanlar için zenginlik ve rahmet olması içindi. Ama ne yazık ki bu farklılık Müslümanı tefrikaya, kavgalara, mezhep savaşlarına sürükleyen Müslümanın Müslümanı katline yol açan, siyasi şartlara göre şekillenen ve iktidarın menfaatine fayda sağlayan bir duruma dönüşmüştür.

Esikilerin güncel bir bilgiyle tekrar tartışılması demek olan tarihselcilik Batıda ortaya çıkmışsa da İslâm dünyasında etkisini büyük ölçüde göstermiştir. Batı'nın kutsal kitap algısı ile Kur'an'ın aynı olmadığını da düşünerek tarihselcilik kavramı üzerinde etraflica durmak gerekiyor. Çünkü kavramların yeterince anlaşılmasından dolayı ortaya çıkan anlam karmaşası bu tartışmayı daha da açmaza sürüklemiştir. Tarihsellik, tarihselcilik, tarihsicilik, tarihçilik gibi kavramlar insanların nereden baktıklarına göre anlam kazanmış. Bu kavram karmaşasının yol açtığı tutumlar ve benimsenen görüşler de bu kavramlara yüklenen anlamlarda hayat bulmuştur. Çünkü kavramlar ya da öğretiler ortaya çıktıkları dönemin problemlerini ve sancılarını taşır. Batı kültürüne ait olan, Batı dünyanın ürünü olan tarihsellik kavramı ile anılan evrensellik kavramı da

ortaya çıktıkları kültürel ortam ve dünya görüşünü yansıtmakla beraber doğdukları ortamın karakteri ve sancılıyla birlikte sonraki dönemlere taşınırlar.

Kur'an, indiği toplumun tarihselliği içinde insanlara hitap eden ilâhî bir kitaptır. Göndereni Allah olması sebebiyle aşkın olan Kur'an, muhatapları insan olduğu için ister istemez beşerî bilimlerin alanına girmektedir. Bu sebeple indiği dönem sonrasında ona muhatap olan ve okuyan kitlenin Kur'an'ı anlamak için tarihsel bağlamları kurmaya dayalı tarihsel yorum metoduna başvurması gerekmektedir. Gerek vahiy sürecinde gerekse daha sonraki zaman dilimlerinde vahyin iletilmesinde anlaşılma ve yorumlanmasında insanın etkisi göz ardı edilemez bir gerçektir. Nüzul sürecinde insanların yaşantısında sorunlarına çözüm sunan, sorularına cevap veren, gerekli gördüğü noktalarda insanların yaşamına müdahale eden nassın aynı etkisini sürdürebilmesi, mesaj ve öğretilerinin korunarak canlılığını koruyabilmesi, anlaşılması ve hayata yerleşik olarak yaşanır kılınması için aktif olması şarttır. Bu yüzden Kur'an'ı anlama çabaları çeşitli kollardan farklı şekillerde günümüze kadar gelmiştir. Zaman ilerledikçe yeni yeni ihtiyaçlar, çevresel faktörler ve modern çağın meseleleri ile din kendine yeni şeyler katarak gelişmelidir. Dinamizmi ve canlılığı ancak bu şekilde koruyabilmektedir. Günümüz ihtiyaçları ve sorunlarına cevap olması için girişilen bu arayışlarla bulunan yöntemler sayesinde İslam düşünürleri, küçük bir zaman diliminde bütün insanlara hitap eden kutsal kitabı tüm zamana taşımayı ve Kur'an ile bugünün insanları arasında zuhur eden bu uçuruma çareler bulmayı hedeflemişlerdir. Tarihsel yorum sayesinde Kur'an'ın başka tarihselliklerdeki insanlara da hitap edebilmesi sağlanacaktır. Bu yöntem şimdiye kadar farklı görüşlerle ortaya konulmuştur. Yapılması gereken bu yöntemin mevcut verilerinin kullanılarak sistemli bir şekilde uygulanmasıdır. Bunu yaparken de kişilerin ve grupların mutlak hakikat inancını üstlenmesinden kaçınması gerekmektedir. Çünkü mutlak hakikatin kendilerinde olduğu inancını taşımak baskı ve şiddetle kendi ideolojilerini sağlamlaştırarak yaptığı ve yapacağı her şeyi kendinde bir hak görecektir. Ve bu inancı kendine hizmet eder hale getirmekten çekinmez.

Son olarak ifade etmek gerekir ki, mutlak hakikatten ziyade, anlamanın ve idrak etmenin sınırlarını geniş tutarak gerçek din, gerçek hakikat, gerçek bilginin sonsuza kadar arayışı ile yüzleşmeliyiz.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan. "*Fazlur Rahman*". Cilt XII, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, 280-286. İstanbul: TDV yay., 1995.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1975.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mutezile*. İstanbul: İz yayıncılık, 2006.
- Akoğlu, Muharrem. «Mutezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne.» *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içinde, yazar M.Mahfuz Söylemez, 27-72. Ankara: A.O. Yayınları, 2012.
- Alpyağlı, Recep. *Kimin Tarhi? Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlamayolunda Felsefi Denemeler*. İstanbul: Ağaç Yay., 2003.
- Altınbaş, Mücteba. «Bir Kitap Olarak Levh'i Mahfuz ve Ümmül Kitap.» *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013: 221-242.
- Ardoğan, Recep. «Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelamına Nufuzu.» *Usûl*, no. 15 (2011): 125 - 159.
- Arkaoun, Muhammed. *La Pensée arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*. Çeviren A. Zeki Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- . *M in 'el-İctihad ila Nakdi'l-Akli'l-İslâmî*. Çeviren Haşim Salih. Beyrut: es-Saki yayınevi, 1991.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1995.
- ASTER, Ernst von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. 3.Baskı. İstanbul: İm Kitapları, 2005.
- Ay, Mahmut. *Mutezile ve Siyaset ; Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*. İstanbul: Pınar Yay., 2002.
- Aysever, Kubilay. «Tarih Biliminde Felsefi Bir Sorgulamanın Önem Üzerine.» *Felsefe Dünyası*, no. 36 (2002): 73-82.
- Birand, Kamuran. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Ankara:Ajans-Türk matbaası, 1958.
- Blacheere, Regis. *Le Coran*. Paris: G.P. Maisonneuve et Larose, 1966.
- Bozkurt, Nahide. «Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi, » *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içinde, yazar M.Mahfuz Söylemez, 11-25. Ankara: A.O. Yay., 2012.
- Cahız, Ebu Amr B. Bahr. *Kitabu'l- Hayavan*. 2. Baskı. Beyrut: y.e.y., 2003.
- Carullah, Zühdi Hasan. *el-Mutezile*. Kahire: y.e.y., 1997.
- Cerraoglu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. 6.Baskı. Ankara: Say Yay., 2014.

- Chomsky, Noam. *Réflexions Sur Le Langage*. Paris: Flammarion, 1977.
- Collingwood, R. G. *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2010.
- Collingwood, Robin George. *Tarih Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan yay., 1996.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınlar, 1994.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997.
- . *Meşrutiyetten Cumhuriyete Din Ve Siyaset, (İstanbul; Kapı Yay., 2012)*. İstanbul: Kapı Yay., 2012.
- . *Sözün Özü*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Çağlayan, Harun. «Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim ve Din Dili İlişkisi.» *Sosyal Bilimler Akademik Dergisi*, no. 18 (2014): 41-58.
- Çiftçi, Adil. *Fazlur Rahman ile Kur'an'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Çüçen, A. Kadir. «Ortaçağ Felsefesinde Zaman Kavramı.» *Felsefe Dünyası*, no. 20 (1996): 73-79.
- Demir, Recep. *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*. Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'ın anlaşılmasına Doğru*. Çeviren Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Duman, Zeki. «Levh-i Mahfuz ve Kur'an.» *Marife Dergisi*, no. 1 (2008): 9-44.
- Eliot, Thomas Stearns. *Kültür Üzerine Düşünceler*. Çeviren Sevim Kantarcoğlu. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Erdem, Hüsamettin. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Kişsel Yayınları, 2000.
- Esen, Muammer. «İbn Teymiyye'nin Kelamullah Tartışmalarındaki Yeri, » *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 2001: 257-271.
- Eş'ari. *el-İbane'an Usuli'd-Diyane*. Kahire: y.e.y., 1385.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*. Ankara: A.O. yay., 2012.
- Evkuran, Mehmet. «Tarihçiliğin Bunalımı ve Tarih'in Doğuşu.» *İslami İlimler Dergisi*, no. 2 (2008): 47-62.
- Evkuran, Mehmet. «Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açından Bir İnceleme-» *Milel ve Nihal IV*, no. 3 (2007): 31-68.
- Freund, Julien. *Beşeri Bilim Teorileri*. Çeviren Bahaaddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlar, 1991.
- Garaudy, Roger. *Entegrizm Kültürel İntihar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- . *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. 1.Baskı. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Görgün, Tahsin. *Tarihsellik ve Tarihselcilik Üzerine Birkaç Not*, *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenotik*. İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı, 2003.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Günay, Doğan. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Topkapı, 2007.
- Güneş, Kamil. «Mu'tezilî Düşüncede Kur'ân'ın Yaratılmışlığıyla İlgili Belirlenen Akli Çerçeve ve Bunun Bilimsel Değeri.» *Marife*, no. 2 (2001): 73-98.
- Güzel, Abdurrahim. «Buhari ve Halku'l-Kur'an Meselesi , ed: Ahmet Hulusi KÖKER (Kayseri:, 1996), .» *Buhari(811- 869) Uluslararası Sempozyum*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996. 259-264.
- Hanefi, Hasan. *İslam Kültüründe İnsan ve Tarih 'Eleştirel Bir Bakış'*. Çeviren Vecdi Akyüz. İstanbul: y.e.y., 2000.
- . *Gelenek ve Yenilenme*. Ankara: Otto Yay., 2016.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkihu'l-Kelam*. İstanbul: y.e.y., 1330.
- Hashemi, M. Mansur. *İslami Entelektüalizm*. İstanbul: Mana Yay., 2016.
- Hatipoğlu, M. Said. «Kur'an'ın Aktüel Değeri.» *İslamiyat* V, no. 1 (2002).
- İbn Manzur, XI),. *Lisanu'l-Arab*. 3.baskı. Cilt XI. Beyrut: y.e.y., h.1414.
- İğde, Muhyettin. « Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları.» *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içinde, yazar M.Mahfuz Söylemez, 153-176. Ankara: A.O. yay., 2012.
- İnam, Ahmet. « Hermenötik'in Anlama Dünyamızdaki Tekabülleri .» Düzenleyen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*. Erzurum, 2001.
- . «Hermenötik'in Anlama Dünyamızdaki Tekabülleri.» *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*.
- Işık, Kemal. *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1967.
- Kalkaşendi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Suhu'l-A'sa Fi Sina'ati'l-İnşa*,. Cilt III. Beyrut, 1987.
- Kaplan, İbrahim. «Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâm.» *Kelam Araştırmaları*, 2008: 131-155.
- Keklik, Nihat. *Türk-İslam Felsefesi Açısında Felsefenin ilkeleri*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* . Ankara: AÜİF Yayınlar, 1989.

- Koninck, Thomas De. *Yeni Cehalet ve Kültür Proplemi*. Çeviren İnci Malak Uysal. Ankara: Epos Yayınları, 2003.
- Kotan, Şevket. «İslam Geleneğinin Dönüşümü Ve Tarihselcilik Sorunu.» *Bilimname* VI, no. 3 (2004): 117-129.
- . *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yay., 2011.
- Köse, Ahmet. *Tarihselcilik ve Nesih İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Kubilay. «Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları.» *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2009.
- «Kur'an-ı Kerim.»
- Lacoste, Yves. *İbni Haldun, Tarih Biliminin Doğuşu*. 1.Baskı. Çeviren Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Laroui, Abdullah. *Tarihselcilik ve Gelenek*. 2. Baskı. Çeviren Hasan Bacanlı. Ankara: Vadi Yay., 1998.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yay., 2012.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. 2. Baskı. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Nasr Hamid Ebu Zeyd*. Cilt EK-1, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, 379-383. İstanbul, 2016.
- Mebruk, Ali. *Kur'an Yazıları*. Çeviren Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yay., 2016.
- Mehmet Ali Sarı, Ferhat Ağırman, “Tarihte İlerleme İdesinin Biçimsel ve Tarihsel İki Kaynağı, ve (Eylül 2008, Sayı 12), 134 Augustinusun ve Aydınlanmanın Tarih Anlayışları”.
- Mevlüt Uyanık, K.Hamdi Okur. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Murtada, Ahmed b. Yahya İbn'ül-. *Tabakatu'l- Mutezile*. Düzenleyen Susana Dıwald Wilzer neşr. Beyrut, 1380/1961.
- Mutcalı, Serdar. « Mihne.» *Arapça Türkçe Sözlük* içinde. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Novruzova1, Nurida Samed Kızı. «Farklı Ekollerde Metin, Söylem Ve Hipermetin Kavramları.» *İdil* I, no. 5 (2012).
- Öçal, Şamil. «Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî.» *İslâmiyât*, no. 1 (1999): 61-84.
- Ömer, Özsoy. «Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar.» *Tezhire*, no. 11-12 (1997).
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*. Ankara: A.O. Yay, 1999.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. 2. Baskı. y.y.: Alfa Yayınları, 2000.

- Özdem, Ragıp. *Dil Türetme Teorilerine Toplu Bir Bakış*. Ankara: T.D.K. Yay., 1944.
- Özer, Mevlüd. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- Özer, Suat. «Suat Özer, Türkçede Anlam Ve Kavram Terimleri Üzerine / Ogden Ve Richards'ın Üçgenine Yeniden Bakmak.» *International Journal of Language Academy*.
- Özgel, İshak. *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu: Metodolojik Bir Teklif*. Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002.
- Özlem, Doğan. «Bir Bilimler Grubuna Ad Koymak.» *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler ve Felsefe Sempozyumu*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006. 113-121.
- Özlem, Doğan. «Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik.» *A.Ü.İ.F. Dergisi* 40 (1999): 127-145.
- . *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*. Cilt I-II. y.y.: İnkılap kitabevi yayınları, 1996.
- . *Tarih Felsefesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1984.
- Özsoy, Ömer. «Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine.» *İslami Araştırmalar* X, no. 2 (1996).
- . *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi*. Ankara: y.e.y., 2002.
- Öztürk, Mustafa. «Mihne ve Tefsir.» *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* içinde, yazan ed. M.Mahfuz Söylemez, 121-152. Ankara: A.O. Yayınları, 2012.
- . *Kur'an Ve Tarihsellik*. Ankara: A.O. Yay., 2018.
- . *Kur'an ve Yarattığı*. İstanbul: KURAMER, 2015.
- . «Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır Ve Sorunları.» *Kur'an'ı Anlama Yolunda*. İstanbul: KURAMER, 2017. 231-284.
- Paçacı, Mehmet. «Kur'an ve Tarihselci Yorum.» *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 13 (2002): 297-312.
- Patton, M. Walter. *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden: y.e.y., 1897.
- Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*. Doktora Tezi, Konya: S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Polat, Fethi Ahmet. *Muhammed Arkoun*. Cilt Ek-I, TDV. *İslam Ansiklopedisi* içinde, 112-116. İstanbul: TDV yay., 2016.
- Rahman, Fazlur. *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*. Ankara: A.O. Yay., 1997.
- . *Ana Konularıyla Kur'an*. Çeviren Alparslan Açıkgenç. Ankara: y.e.y., 1999.
- Rahman, Fazlur. «Felsefi Nübüvvet Kavramı.» *İslami Yenilenme Makaleler IV*, içinde, 123-144. Ankara: Ankara Okulu, 2003.
- . *İslam*. Çeviren Mehmet Aydın Mehmet Dağ. Ankara: AO Yay., 2016.

- . *İslam ve Çağdaşlık*. Çeviren M. Hayri Kırbasoğlu .Alparslan Açıkgenç. Ankara: A.O. Yay., 1999.
- Rahman, Fazlur. «İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri.» *İslami Araştırmalar* IV (1990): 311-320.
- Rahman, Fazlur. «Kur’ân’ı Yorumlama”.» *İslâmî Araştırmalar*, no. 5 (1987): 100-105.
- Rahman, Fazlur. «Vahiy ve Peygamber.» *İslami Yenilenme Makaleler III* içinde, çeviren Adil Çiftçi, 27-34. Ankara: Ankara Okulu, 2002.
- Rothacker, Erich. *Tinbilimlerinde Dogmatik Düşünme Formu ve Tarihselcilik Sorunu*. Çeviren Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fi Usûli’-d-Dîn*. Ankara: Bekir Topaloğlu, 1995.
- . *Maturidiyye Akaidi*. 4. Baskı. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: D.İ.B. yay., 1991.
- Sabuni, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*. 4. Baskı. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: D.İ.B. yay., 1991.
- Sarı, Mehmet Ali, ve Ferhat Ağırman. «Tarihte İlerleme İdesinin Biçimsel ve Tarihsel İki Kaynağı; Augustinusun ve Aydınlanmanın Tarih Anlayışları.» *SBArD*, no. 12 (2008): 131-148.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. «Tarih Üzerine Notlar.» *Milel ve Nihal* IV, no. 3 (2007): 9-17.
- Subaşı, Necdet. «Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık.» *İslami Araştırmalar* IX (1996): 204-224.
- Suyuti, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *El-İktirah Fi İlmi Usuli'n-Nahv*. Çeviren Ahmet Suphi Fırat. İstanbul, 1975.
- Sürüş, Abdülkerim. *Maximum ve Minimum Din*. Çeviren Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yay., 2002.
- Sürüş, Abdülkerim. *Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi*. Cilt 9. Hadi Adanalı cilt. 1996.
- . *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*. Düzenleyen Y. Akdoğan- K. Çamurcu. İstanbul: Pendik Belediyesi K. Yay., 1998.
- Şebusteri, M. Müctehid. *Hermenötik Kur’an Ve Sünnet*. Çeviren Abuzer Dişkaya. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- . *Hermenötik Kuran ve Sünnet*. İstanbul: Mana Yayınları, 2012.
- . *İman ve Özgürlük*. İstanbul: Mana Yay., 2017.
- Şebusteri, M.Müctehid. *Varlığın Peygamberane Okunuş Nazariyesi*. Çeviren Günay Gencalp. Bakü: Qanun Neşriyat, 2013.
- Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- TDK Sözlüğü*. Ankara, 2005.

- Tıǒlı, Asiye. «“Minimum, Din Maksimum Demokrasi”: Müslüman Entelektüellerin Bakışıyla İnan’daki Siyasal İslam Tecrübesinin Kısa Bir Tahlili.» *Alternatif Politika* VII, no. 3 (2015): 369-397.
- Tıǒlı, Asiye. «İnanlı Düşünür şeusteri’nin Kur’an’ı Anlama Yöntemi: hermenötik Okuyuş ve Nebevi Kelam.» *Milel ve Nihal* VII, no. 3 (2010): 189-218.
- Tiyek, Fatih. *Kur’an’ı Anlamada Baǒlamın Rolü ve Meallerdeki Baǒlamsal Sorunlar*. Ankara: A.O. Yay., 2017.
- Türkmen, Hasan. «Kelamın Mahiyeti Baǒlamında Kur’an’ın Yaratılmıřlıǒı Sorunu.» *Kelam Araştırmaları*, no. 12 (2014): 335-362.
- Yakıt, İsmail. «Sadreddin Konevî’nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi.» *Felsefe Arkivi*, no. 28 (1991): 193-205.
- Yasa, Bengü Doǒangn. «İktisat Düşüncesinde Devlet Mdahaleciliǒı Kuramının Evrimi.» *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, no. 2 (2017): 281-298.
- Yıldırım, Ramazan. «Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı.» *Milel Ve Nihal İnanç Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8, no. 1 (Ocak – Nisan 2011).
- Yusuf şevki Yavuz, , c.15., *Halku’l Kur’an*. Cilt XV, *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde, 371-375. İstanbul: TDV yay., 1997.
- Yücesoy, Hayrettin. «Mihne.» *TDV İslam Ansikopedisi* içinde, 26-28. İstanbul: TDV Yay.
- Zerkeş, Bedruddin Muhammed b. Abdillah. *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*. Düzenleyen iMuhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Cilt I. yy: Daru’l Fikr, 1980.
- Zeyd, Nasr Hamid Ebu. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. Çeviren Fethi Ahmet Polat. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- . *İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri zerine*. Çeviren M. Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- . *Kutsal Metin Otorite Ve Hakikat*. Çeviren Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yay., 2015.
- . *Proplem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*. Çeviren Numan Konaklı, Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana yay., 2016.

