

İslam

düşüncesinde

tarih felsefesi

Kasım ŞULUL

Giriş

Tarihi, geçmişin olayları olarak ele alırsak, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber (as)'ın

geçmişte olup bitenleri söz konusu ettiklerine tanık oluruz. Tarihi, olup-biten ve olmakta olan insanî-toplumsal olayları anlatan bir bilim kabul edersek, bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm bir tarih kitabı değildir ve olması da beklenemez. Tarih felsefesi –en yaygın kanıya göre– tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şey değildir dersek,¹ Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in insanî-toplumsal olayları söz konusu etmeleri, geçmişin tefekküre konu edilmesini emreder.² Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'de bazı tarihî olaylar şeklinde söz konusu edilen cüzî olayların küllî yasaların işaretleri olduğu ifade edilir.³

İslâm, diğer vahye dayalı diğer dinler gibi bir tarih tasavvuru, hatta geniş anlamda kullanırsak bir tarih felsefesi getirmiştir.⁴ İslâmî ilimler arasında önemli bir yer tutan tarihçiliğin uzun ve renkli serüveni göz önüne alındığında müslümanların, tarihi, tefekküre konu ettiklerini söyleyebiliriz. Bu bağlamda “İslâm düşüncesi'nde tarih tasavvuru”; başka bir deyişle “İslâm tarih felsefesi” kavramından ne anladığımızı

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul 1995, s. 29; R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000, s. 33, 35, 36, 38; Frederic Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1985, s. 87.

2 Kutsal metinlerin, en eski tarih felsefeleri olduğu, filozoflarca da kabul edilen bir görüştür (bkz., Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 142).

3 Daha fazla bilgi için bkz. Suat Yıldırım, Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar, *A.Ü. İslâmî İlimler Dergisi*, Ankara 1979, sayı: 3, s. 49 v.d.; Sadık Kılıç, “Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar”, I. *Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 87-98; İmaduddin Halil, *et-Tefsîru'l-İslâmî li'r-Tarih*, Beyrut 1981, s. 97; Cevdet Said, *Ademin Oğlu Habil Gibi Ol: Yeni Bir Kimliğin İnşası*, çev. Abdi Keskinsoy, İstanbul 2000, s. 23, 178; M. Rıza Hakîmî, *İslâm Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İstanbul 1999, s. 253-254; Hayati Aydın, *Kur'an'da Psikolojik İkna*, İstanbul 2001, s. 87-88.

4 Ahmet Arslan, *Ibn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1997, s. 66.

izah etmeden ve İslâm ilim dairesinde “tarih felsefesi” kavramının ifade ettiği etkinlikle örtüşen çalışmalardan bahsetmeden önce tarih sözcüğünün kökeni, anlamı ve bir disiplin olarak tarihin algılanma biçimi ile İslâm tarihçiliğinin ortaya çıkışı, temel özellikleri ve belli başlı isimleri üzerinde durmamız gerekmektedir.

I. Kur’ân, Kelâm ve Tarih Felsefesi

İslâm’ın temel metinleri olan Kurân-ı Kerîm ve hadislerde, hayatın çeşitli tezahürleriyle ilgili -müslümanlar için bağlayıcı ve belirleyici bir anlam ifade eden- açık metinler ve işaretler bulunmaktadır. Bu sayede müslümanlar, insanlığın birikiminden yararlanarak, hayata katılma ve şekillendirme özelliği taşıyan dinlerinin ilhamıyla, özgün ilimler, kurumlar ve medenî faaliyetler meydana getirmişlerdir.⁵

İnsanın kendi geçmişi, dolayısıyla kendisi üzerine düşünüp yorumlaması, insanın varolmasından koparılamaz. Yapıp ettiği şeyler üzerine düşünmeyen, bunları şu ya da bu biçimde anlatmayan bir insan düşünmek olanaksızdır.⁶ Müslüman tarihçinin de İslâm’ın temel metinleri açısından bakarak tarih hakkında akıl yürütmesi, değerlendirmede bulunması, tarihe mal olmuş benzer olaylar arasında ortak, genel geçer prensiplerin ve yasaların olup olmadığını araştırması doğaldır. Müslüman tarihçinin yaptığı böyle bir faaliyet insanîdir. İnsanî olan tesbitler tartışmaya açıktır, doğru veya yanlış olabilir. İslâm tarih felsefesinin ifade ettiği faaliyetin insanî olması bir nevi İslâm mimarîsinin beşerîliğine benzer. “İslâm mimarîsi” terkihiyle ifade edilen etkinlik, barınma ihtiyacını giderme saikiyle, mimarî alanda gelinen noktadan hareketle, yaşanan ortamın koşullarına uygun İslâmî değerlerin tarz oluşturucu kılavuzluğunda oluşan beşerî bir faaliyettir. Biz burada “İslâm’ın etkisi ile olan”dan bahsediyoruz, İslâm’ın kendisinden bahsetmiyoruz.⁷ İslâm tarih felsefî terkihi etrafında yapacağımız zihinsel etkinlikler, İslâm’ın ruhumuza ve aklımıza kattığı değerlerle beşerî bir tarafımız olan hafızamızın oluşturduğu tarih denilen arşivde akli bir etkinlik yürütmekten ibarettir.⁸

5 Fuat Sezgin, “Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri”, *İslâm ve Bilim* (derleme), İstanbul 1993, s. 203-217.

6 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1996, s. 154.

7 “İslâm’ın kendisi” ile “İslâm’ın etkisi ile olan” ayırım yapmanın önemi konusunda bkz., Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 57 –İslâmîlik, Kur’ânîlik ve Hakikat-; İmaduddin Halil, *İslâm Tarihi Bir Yöntem Araştırması*, çev. Ubeydullah Dalar, İstanbul 1985, s. 62-66.

8 Ayrıca bkz., A. Açıkgöç, s. 64 –İslâm felsefesi kavramı-.

Tarih üzerinde nasıl olursa olsun düşünmek başka şey, felsefenin bir kolu olarak tarih felsefesi yapmak başka bir şeydir. Tarih felsefesinin kapsamına giren çalışmalar, ikiye ayrılabilir. Tarih felsefesi, bir yandan tarih bilimlerini konu alıp araştırmakta; öte yandan da insanın geçmişte yapıp ettikleri anlamındaki tarihi, felsefe açısından aydınlatmaya çalışmaktadır. Tarih bilimlerini konu alan tarih felsefesi, bir bilim felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır ve bu bilim felsefesi, felsefece bilgi öğretisinin önemli bir koludur.⁹

Tarih, geçmişi özlem ve hüznle anımsatan kulağa hoş gelen bir sedâ veya kuru bir böbürlenme aracı olmadığına ve güncel bilincimizin üzerine oturduğu önemli bir yanımız olan hafızamızı temsil ettiğine göre, İslam tarih felsefesi deyimini ile ifade etmeye çalıştığımız faaliyeti en etkin bir şekilde yapmamız gerekir. Bunun üç önemli nedeni vardır:

1. M. İkbâl'in deyişi ile "şuurun geçirdiği tecrübeler sadece geçmişten ibarettir".¹⁰ Bu geçmiş, tefekküre konu edilmekle kalıcı bir idrak ve tecrübeye dönüşebilir.

2. Günümüzde İslâm tarihi çalışmalarında ve İslam tarih eğitim-öğretiminde dikkatten kaçan önemli bir husus şudur: İslâm tarihi sürecinde insan doğasının nasıl tezahür ettiğine dair bir idrak ve tecrübe okuyucuya takdim edilmemiştir denilebilir. Eğer tarih denilen yaşanmış süreç, Kur'an-ı Kerim'in insana kazandırmak istediği evrensel değerler zaviyesinden bir düşünce fiili olarak ele alınırsa, siyasî çalkantıların örtüp gizlediği İslam'ın insanî tezahürü idrak edilmiş olur. Bu idrak, yeni zamanların getirdiği devasa sorunları çözmede büyük bir tecrübe ve zemin teşkil eder. İslâmî değerlerin beşerî yanımızla birlikte insanî platformda tezahürü olan ve müslüman birey ve toplumların şu veya bu şekilde eylemci oldukları tarihî sürecin idrak edilmesinin hayatî önem taşıdığı açıktır.

3- Bireylerin düşünceleri ve dünya görüşleri, geçmişleri ile sıkı bir şekilde bağlantılıdır ve oradan beslenir.¹¹ Batı-eksenli tarih felsefelerinin, İslâm medeniyetinin değerini ve dünya tarihi içindeki yerini tesbit etmede ihmalkâr ve yetersiz olduğu dikkate alındığında, özgün bir tarih metodolojisi ve felsefesine ihtiyaç bulunduğu açıkça ortaya çıkar.¹²

9 N. Uygur, s. 154.

10 Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 79, 80; ayrıca bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 36, 161.

11 Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Sina Şener, Ankara 1997, s. 82; Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul 1996, s. 24-25.

12 Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, İstanbul 1999/2 (yıl: 4, sayı: 7), s. 17.

İslâm'ın tevhid ve kader inancının, tarihin felsefi açıdan, bilhassa nedensellik düşüncesi çerçevesinde ele alınmasına engel olduğu ileri sürülür.¹³ Oysa İslâm inanç esaslarının, tarih felsefesi terkibi ile ifade edilmek istenen faaliyeti teşvik ettiği pekala söylenebilir. İslâm, dini, akli ve nesli koruyup geliştiren her tür faaliyetten yararlanmayı insan mevcudiyetinin bir gereği olarak emreder.

Kur'ân-ı Kerîm, akla mutlak olarak hitap etmiş, düşünmeye imkan hazırlayan çeşitli organ veya güçlerin varlığını hesaba katarak, çeşitli kelimelerle insanı aklını kullanmaya çağırmıştır. Beş yüz küsur yerde düşünmeye davet ederek akla gereği kadar önem atfeden Kur'ân-ı Kerîm, insanın kendisine, doğaya, olaylara ve tarihe bakarak düşünmesini ve bilgi elde etmesini emretmiştir. Kur'ân-ı Kerîm bunu yaparken aklın, duyuların, gözlem ve deneyin önemini vurgulamıştır.¹⁴

İslâm inancına göre, Allah kainatta dilediğini yapabilir. Ancak bizim tecrübelerimizle biliyoruz ki, Allah'ın iradesi alemde ve tarihte “nedensellik” kanunu çerçevesinde tecelli etmektedir. İslâmîyet'in hakim mezheplerine göre her şey Allah'ın iradesiyle vücuda geliyorsa da Allah her şeyi belirli bir kanuna göre yapmaktadır. Allah'ın fiilleri hikmetten hâli değildir. Kur'ân-ı Kerîm, “Allah'ın, öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın”¹⁵ mealindeki ayetlerle söz konusu duruma işaret etmektedir.

Metafizik alanına giren birtakım derin ve yüksek meseleleri uygun bir mecazla anlatmayı adet edinen arif filozoflar, eşyanın iki yüzü olduğunu belirtirler. Bunlardan biri, eşyanın görünen (zahir), diğeri görünmeyen (batın) yüzüdür. İlahî kudret eşyanın batın yüzüne doğrudan tecelli eder. Eşyanın zahir yüzünde, göreceli gerçekler yer alır. İlahî hikmet, zahir dünyada neden-sonuç kanununu vazetmiştir.¹⁶

13 Z.V. Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 145.

14 Bilginin, bilgisel bağlamda önemini gösteren istatistiksel bulguya göre, “bilgi” (ilim) kökünden kelimeler, Kur'ân'da 750'den fazla kullanılmıştır. Kur'ân'ın tümü 78.000 kelime olduğuna göre, her yüz kelimedenden bir tanesi “bilgi” kökünden gelen bir kelimedir. Bilgi ile ilgili olup, hikmet, düşünce, fıkıh, anlayış, idrak, akıl gibi kelimeler istatistiğe eklendiğinde bu oran daha da artacaktır, bkz., A. Açıkgenç, s. 49; İbrahim Emiroğlu, “Kur'ân'da Akıl ve İnsan”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, 66-99.

15 Fetih 48/23; ayrıca bkz. Abbas Mahmud el-Akkad, *Kur'ân Felsefesi*, çev. Ahmed Demirci, Ankara ts, s. 27; Sirri Giridi, *İlm-i Kelâmın Özü*, haz. Kâzım Albayrak, İstanbul 1987, s. 7, 113.

16 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu v.d., İstanbul 1999, s. 385; Toshihiko İzutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, s. 40, 89, 203-206.

Ehl-i Sünnet akaid mezheplerine göre insan, fillerinin yaratıcısı değildir.¹⁷ İnsanda iki çeşit fillin meydana geldiği söylenir: Birincisi, zorunlu fillerdir. Bunlar, Allah'ın bizi istediği zamanda istediği anne babadan istediği şekilde yaratması; ruhî, bedenî organlarımızın çalışması ve genelde kainatın, özelde dünyanın adeta bir mesken mahiyetinde yaratılıp insanın istifadesine sunulması gibi sayısız fillerdir. İkincisi, insan iradesine bağlı fillerdir. Bunlar insanın Allah'ın verdiklerini dilediği gibi kullanmasıdır. İnsan iradesini yansıtan fillerde isteyen insanın kendisi, ama o filleri yaratan yine Allah'tır. Dileyen insan olduğu için tercihlerinden sorumlu olan da kendisidir. Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayet-i kerîmelerinde yer verilen insanın sınındığı, sorumlu olduğu, yaptığı filler sonucunda muhasebenin ve bunun neticesinde ceza ve mükafatın kendisini beklediği, peygamberlerin gönderilmesi, Allah'ın insanlara emir ve yasaklarda bulunması, iki yolun insanın tercihihine sunulduğunun zikredilmesi gibi hususlar bir bütün olarak ele alındığında insanın özgür bir eylemci olarak kabul edildiği ortaya çıkar. İslâm inanç esasları, insanın özgür iradesiyle eylediğini ve tercihleri sonucu yaptıklarından sorumlu olduğunu kabul eder. Eğer insanın özgür iradesi yadsınırsa İslâm inançlarında birçok prensip zedelenir ve havada kalır. Mesela, vahiy, nübüvvet, teklif, iman, ibadet, uhrevî muhasebe, cennet ve cehennem gibi esaslar hep insanın özgür iradesine dayalıdır. Bu bağlamda, "kainatta ve tarihte mutlak hakim ilahî iradedir" şeklindeki inanışın İslâm tarihçisinin insanı tarihte özgür bir eylemci olarak görmesine engel olduğu iddiası doğru değildir. Bu iddia Kur'an-ı Kerim'de tasvir edilen kainat-insan ilişkisi ile açık bir şekilde çelişmektedir.¹⁸ Benzer şekilde Ferit Kam, iradenin varlığı inkar edildiği takdirde dünyada ne hak ne vazife, ne ahlâk ne sorumluluk, ne cürüm ne cezai hülasa hiçbir şey kalmayacağını söyler. İnsanlık aleminin unsurları mesabesinde olan bu şeyler ortadan kalkınca, onun yerini karışıklık alır.¹⁹

İlahî dinler, insanın belli bir amaçla, belli bir tarzda yaşamak ve sınavdan geçmek üzere yeryüzüne gönderildiğini söyler. Buna göre, insan hayatı amaçlıdır. Kur'an-ı Kerim'e göre, ciddi bir amaçla yaratılan kainatın en önemli konuğu olan insanın tüm yapıp ettiklerinin kaydı tutulmaktadır.²⁰ İnsanın eylemleri, ilâhî ilim ve hıfz tarafından türlü şekillerde kayda geçilir. Hiçbir şeyi rastlantıya bırakmayan Allah, kainat

17 Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fîl", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 59-64.

18 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1997, s. 21 v.d.; Franz Rosenthal, *İslâm'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2000, s. 43 v.d.

19 Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, haz. S. Hayri Bolay, Ankara 1985, s. 139.

20 M. İkbâl, s. 32.

denilen ağacın en özenilmiş meyvesi olan insanı ve kesret dairesinin en uç noktasında yer alan eylemlerini, asla tesadüfe bırakmaz. Ahiret, insanın kayda geçmiş eylemlerinin muhasebesi üzerine kurulacaktır.

Özetle İslâm akidesi, insanoğlunun kendi iradesiyle zaman-mekan şeridinde teşekkül etmiş ve kayda geçmiş tarihinin düşünceye dayalı irdelenişini ve -kesret içinde vahdeti bulmak gibi- tarihinin genel seyri-nde genel geçer yasaların bulunup bulunmadığını araştırmaya engel olmaz. Bilakis, bazı İslâm bilginlerine göre, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi geçmişin haberlerini nakletmiş ve insanî hâdiselerde yasaların bulunduğunu belirtmiş ve bunları bulmaya teşvik etmiştir.²¹

Kur'an'da son derece açık temel bir gerçek göze çarpmaktadır. Bu temel gerçek, ilahî mesajın sûre ve ayetlerinde “tarih”e geniş yer verilmesidir. Tarih gerçeği, Kur'ân'da tedricî bir biçimde, toplumların gelişimine paralel olarak anlatılmakta ve meydana gelmiş hâdiseler olan kıssalarda ifadesini bulmaktadır. Kur'ân'ın her sûresinde mutlaka tarihî bir olay uzun veya kısa bir şekilde söz konusu edilmiştir. Ya herhangi bir olaya işaret edilmiş ya da tarihsel hareketi sağlayan bir yasaya vurgu yapılmıştır. Bütün bunlarda insanoğlunun yaratılışı ve içinde yaşadığı dünyanın bir gerçeği olarak gayet değişken olan tavrının göz önünde bulundurulmuş olduğu görülmektedir.²² İnsanın bilgi elde etme yeteneklerinin sınırlı oluşuna ve unutkanlığına binaen, yaratılış, peygamberler ve insanlarla ilgili birtakım hayatî umdeler içeren bazı haberler İlahî vahiy yoluyla korunarak insanlara ulaştırılmıştır. Bu haberler, soyut olarak tasvir edilmemiş; “sünnettullah” denilen birtakım hikemî özler ve prensiplerle yoğrularak insan aklına sunulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de önemli bir yekun oluşturan kıssalar, insan tarihine hükmeden ilahî kanunlara dikkat çeken birtakım hareketler, görüntüler ve sesler halindeki tarih manzaralarıdır.²³

Kur'ân'ın yorum tarzı, “olması gereken” hususlarda değil, “filen meydana gelmiş” olayların yorumunda objektif bir üsluba uygun olarak ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Bu durum, İslamî tarih yorumunun gerçeğe bağlı bir yorum olduğunu kanıtlar.²⁴

M. İkbâl'e göre, “tarih, yahut da Kur'ân-ı Kerîm'in tabiriyle, ‘Allah'ın günleri’²⁵ yine bu mukaddes kitaba göre insan bilgisinin üçüncü kaynağıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in bize öğretmek istediği başlıca kural-

21 Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1987, s. 35-110.

22 İ. Halil, *et-Tefsîrü'l-İslâmî li't-Tarih*, s. 5.

23 Suat Yıldırım, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul 1985, s. 109.

24 İ. Halil, *et-Tefsîrü'l-İslâmî li't-Tarih*, s. 12.

25 İbrahim 14/5.

lardan biri şudur: Milletler topluca değerlendirilir ve kötü davranışların cezasını hem dünyada hem de ahirette çekerler. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği iyice vurgulamak için sürekli tarihten örnekler verir; okuyucuları, insanoğlunun geçmiş ve şimdiki tecrübeleri üzerinde düşünmeye davet eder”.²⁶

İnsan tarihten faydalanır, ancak insan tümünden tarihin ürünü değildir. İnsanın zaman içindeki serüveni, kendi fitratının açılımı ve kapasitesinin sınırlarına doğru gidişidir. Bir bakıma, tarihsel süreç, sûfilerin ifadesiyle kainat ağacının en özenilmiş meyvesi olan insan denilen câmi' nüvenin kendini açması ve gerçekleştirmesidir. Kur'an-ı Kerim'in Arâf sûresinin 172 ve 173. ayetlerinde ve çeşitli hadislerde insanın selim bir fitratla bu dünyaya geldiğine, kalıtım yoluyla sadece ebeveyninin biyolojik özelliklerini alabileceğine, ebeveynin sosyal hayatta elde ettiği manevi mirasın kendisine kalıtım yoluyla geçmediğine işaret edilir. İbn Haldun'a göre, insan alışkanlıklarının ve kazandıklarının ürünüdür. Yoksa tabiatının ve doğuştan mizacının eseri değildir. İnsan doğada bilgisizken zamanla öğrenerek bilgilenir.²⁷ Hz. Peygamber (as)'ın “ilim öğrenim yoluyla elde edilir”²⁸ sözleriyle işaret ettiği gibi insan tarihsel mirası, eğitim-öğretimle kazanır, güncelleştirir ve geliştirir. Eğer insan tümüyle tarihin ve sosyal çevrenin ürünü olsaydı, yeni medeniyetler, inkılaplar ve değişimlerden herhalde söz edilemezdi. Olan, hep aynen devam ederdi.

Kur'an-ı Kerim, tarihte meydana gelen sosyal çözümlerin, çöküşlerin önemli nedenlerine dikkat çeker. Allah'ın kainata koyduğu yasalara ve Allah'ın insan tarihine en bariz müdahalesi olan vahyin ruhuna uymayan toplumların tarih seyrinde gerileme ve çöküşleri kaçınılmaz olmuştur. Vahye muhalefet sadece dinî bir kaynağa muhalefet demek değildir. Vahiy ve fitratın yasaları aynı kaynağa sahip (biri Allah'ın kelam sıfatının, diğeri ise irade sıfatının neticesi) olduğu için, kainatın “değişmez” yasalarına muhalefet anlamını da taşır.²⁹

Kur'an-ı Kerim'in hitabı doğrudan insana ve insanın içinde yaşadığı topluma yöneliktir. Kur'an-ı Kerim, hitaplarında, muhataplarının değişik değer yargıları etrafında bir araya gelmiş farklı insan toplulukları olduğunu dikkate alır. İnsan ve toplumun tarihsel serüveninin değişik kesitlerine dikkat çeker. Böylece insanı doğru tercihe hazırlar.

26 M. İkbâl, s. 188-189.

27 Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993, s. 267, 273.

28 Züheyr b. Harb (776-849), *Kitâbü'l-İlm*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1984, s. 161, 178.

29 Ayrıca bkz. İsmail R. Faruki, *Biginin İslâmîleştirilmesi*, İstanbul 1985, çev. Fehmi Kuru, s. 63-64.

Kur'ân-ı Kerîm insanlara hitap ederken, onların fert ve toplum olarak görev, sorumluluk ve hareket tarzlarını açıklar. Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş kavimlerden örnekler getirilerek, tarihî ilerleyişin yönünün ne tarafa olması gerektiğine ışık tutar.

Kur'ân-ı Kerîm geçmişi, bütünüyle vazifesini yerine getirmiş, ahirette intikal etmiş ve muhasebeyi bekleyen bir yapı olarak görür. Materyalist ruh hali ise, geçmişi bir kabristan ve yokluk ülkesi olarak görür, günümüze ulaşan kalıntılarını o büyük kabristanın işaret taşları olarak algılar.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah, zalim kavimleri asla ihmal etmez; sadece sınama gereği mühlet verir. Bu dünyada nispeten görünen İlahî adalet, ahirette tam olarak tecelli edecek, bütün haklar sahiplerini bulacak ve haksızlıklar giderilecektir. Allah'ın ezeli kelamı olan Kur'ân-ı Kerîm, ahlâk yasasını ihlal etmiş mücrim insanların ve toplumların ölüm ötesindeki durumlarını, belîğ, canlı ve dikkatleri kendine çekip bağlayan, kıyamet, cennet-cehennem tasvirleriyle gözler önüne serer.³⁰

İslâm'da tarih, yitip giden bir süreç değildir. Tarih, ahiretin tarlasıdır. O, kevnî-dünyevî izâfî hakikatlerin korunan düzenli arşividir. Tarihte bulunan nüve halindeki izafî gerçekler kıyamet ayracında birbirinden çekip çıkarılacak, cennet ve cehennemde tam inkişaf edip gerçekleşecektir.

Tarih kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de geçmediği bilinmektedir. Tarih sözcüğünün her ne kadar Hz. Peygamber (as)'ın sözlerinde de yer almadığı söylene de pek çok rivayet kelimenin asr-ı saâdetde bilindiğini göstermektedir.³¹

M. İkbâl'e göre, "Allah'ın günleri"³² deymi insan bilgisinin üçüncü kaynağı olan tarih anlamında kullanılmıştır.³³ Kur'ân-Kerîm'de bir olaya tanık olma neticesinde ve hakikat-i hale uygun bilgi verme anlamın-

30 Kur'ân-ı Kerîm, doğal dengenin, sosyal düzenin ve ahlakî yapının bozuluşunu ifade etmek üzere "fesad" terimini kullanır ve fesada başvuranları şiddetle takbih eder, bkz. Bakara 2/20; Mâide 5/33, 64; Nahl 16/88; Şuara' 26/152; Neml 27/48; Kasas 28/83; ayrıca bkz. Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara ts., s. 66. v.d.; Kur'ân ve tarih konusunda daha fazla bilgi için bkz. Mazharuddin Siddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul 1982, s. 13-55; M.B. es-Sadr, s. 35-110.

31 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahîbi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdillah b. Bâz, Suûdî Arabistan ts., VII, 267-269; Celaleddin es-Suyûtî, *eş-Şemârih fî İlmi't-Tarih*, thk. Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî, Kuveyt ts., s. 19 v.d.

32 İbrahim 14/5.

33 M. İkbâl, s. 188-189.

da “haber”³⁴ ve “nebe”³⁵ geçmişe ait gerçeklerin izini sürmek anlamında “kıssa”, henüz olmuş olanın bilgisi anlamında “hadîs”, mitoloji anlamında “ustûre”nin çoğulu olan “esâtir” kelimeleri kullanılmıştır.³⁶ Aslında esâtir kelimesinin özünde yazılı malzeme anlamı vardır. “Ustûre” kelimesi ile aynı kökten olan ve Türkçe’ye de geçmiş “satır” kelimesinin ism-i mefulü olan “mestûren” şekli ile önemli, yazılı malzeme kastedilir. Kur’an-ı Kerîm’de bir çok yerde bu anlamda kullanılmıştır.³⁷ Kur’an-ı Kerîm’de mitoloji anlamındaki “ustûre” daha ziyade müşriklerin vahye ve vahiyle haber verilen geçmişe ait bilgiler konusunda yaklaşımlarını yansıtmak için kullanılmıştır. Bazılarına göre “ustûre” kelimesi ile “tarih” sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları Grekçe istoria, sözcüğünden gelmektedir. Sözcük İon lehçesinde “bildirme, haber yoluyla bilgi edinme”, Attika lehçesinde ise “görerek, tanık olarak bilgi edinme” anlamında kullanılmıştır.³⁸

Arap dilcilerinin ekseriyetine göre, “te’rih” sözcüğündeki hemzenin elife dönüştürülmesiyle elde edilmiş olan tarih kelimesi,³⁹ Arapça’nın Kays lehçesindeki “erehe” kök filinden türetilmiştir. Yaygın olarak kullanılan bu kök sözcük Aynî’nin belirttiğine göre vakit anlamına gelmektedir. Muhammed b. Yahya el-Müsîlî’ye (ö. 336) göre de, tarih kelimesi sözlükte, vakit, gaye, erteleme ve kanıtlama gibi anlamlara gelir.⁴⁰ Tarih kelimesinin sözlük anlamı dikkate alındığında, Ay’ın hareketlerine bakarak zamanı belirleme manası anlaşılır.⁴¹

34 Neml 27/7; Kasas 28/29. Kur’an-ı Kerîm’de çokça zikredilen Allah’ın güzel isimlerinden birisi de “tüm yapılanlardan haberdar olan” anlamındaki “Habîr”dir.

35 Máide 5/27; En’âm 6/34.

36 Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım v.d., Ankara 1990, IX, 376-377.

37 Kalem 68/1; Kamer 54/53.

38 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 17, 18, 40-41; M. Şükrü Akkaya, *Tarih Metodu ve Felsefesi*, Ankara 1938, s. 10-11.

39 Dilcilere göre, anlam açısından tarih ve te’rih kelimeleri arasında fark bulunmamaktadır.

40 Cevherî, *Tâcu’l-Lügati ve’s-Sihabi’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulfafur Attar, 2. baskı 1982, I, 418; Ebu’l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut ts. III, 4; İbn Hacer, VII, 268; Aynî, *Umdu’l-Kârî Şerhu Sahîbi’l-Buhârî*, Beyrut ts., XVII, 66; Kastalânî, *İrşâdü’s-Sâri li Şerhi Sahîbi’l-Buhârî*, Taş baskı; VI, 224; Abdulaziz Salim, *et-Târih ve’l-Muarribini’l-Arab*, İskenderiye 1987, s. 17-18.

41 Muhammed Hamidullah, *İslâm Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, İstanbul ts., s. 18. O. Turan da, “tarih kelimesinin Farsça’dan geldiğine dair esassız etimoloji bir yana bırakılırsa kelimenin Himyerî metinlerinde bulunduğu ve binaenaleyh Arapça olduğu şüphesizdir” diye fikir beyan etmiştir (E. Cavaignac, *Tarihî Kronolojinin Esasları*, çev. Osman Turan, Ankara 1954, s. 63.

Tarih sözcüğünün terim anlamı ile ilgili olarak Kafiyeci (1386-1474) üç görüş ileri sürer: 1- Tarih, bir vakit tayin edip ona –geçmiş, şimdi veya gelecek fark etmez- mutlak zamanı nispet etmektir. 2- Bir milletin doğuşu gibi meşhur bir hâdiseye veya tufan gibi dehşetli göksel bir olaya ya da yeryüzünde meydana gelen büyük bir depreme nispet ederek zamanı belirlemeye tarih denir.⁴² 3- Tarih, bilinen iki olay arasında geçen süre demektir.⁴³

Kafiyeci, bir bilim olarak tarihi şöyle tanımlar: “Tarih, zaman, zamanın halleri (yani zamanın a’râz-ı zatiyesi) ve zamanın halleriyle ilgili meseleleri, ayırt edici özelliklerini ve vaktini belirleme açısından ele alan bir ilimdir.”⁴⁴ Kafiyeci, tarih biliminin mantık kriterlerine uygun bir tanımını yapmış ve tarihi kaide ve meseleleri bir yöntem çerçevesinde biraraya getirilmiş bir bilim olarak tanıtmıştır. Kafiyeci’nin tanımını bir misalle açmak gerekirse şöyle denilebilir: Mesela, “hicretin altıncı yılı”, belirli bir “zaman” ifadesidir. “Hudeybiye barışı” hicretin altıncı yılının bir “hali”dir. Hudeybiye barışında yer alan tarafların kimler olduğu, niçin barış yaptıkları, hangi şartlar üzerinde anlaştıkları, tarafların temsilcileri, düzenlenen vesikanın şekli, anlaşmanın şahitleri gibi hususlar zamanın halleriyle ilgili “meseleleri” oluşturur.

Kafiyeci’ye göre, “tarih biliminin konusu; teşvik, sakındırmak, öğüt, ibret, açılım gibi maslahatlardan hâlî olmayan hâdis, garip durumlardır. Bu konuların, ayrıntılı tanımlarla hakikatlerinin yazıya dökülmesi (tahditle tahrir), ayırt edici özelliklerinin ifade edilmesi (tayinle takrir) ve vakitlerinin tayin edilip zapt edilmesi düşünülür”.⁴⁵ Kafiyeci, tarihin konusunu neredeyse tamamı terimlerden oluşan teknik bir anlamla belirlemiştir. Yapılan tanım, tarihin konusunu dikkatli bir şekilde tesbit ettiği için değerli ve metodolojiktir.⁴⁶ Kafiyeci, bir nesne, olay

42 Eski uluslar, takvim başlangıcı için çok önemli olan bir olayı esas alırlardı, ayrıca bkz. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cabiliye Çağı*, Ankara 1982, s. 56.

43 Muhyiddin Ebu Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *el-Muh-tasar fî İlmi’t-Tarih*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s. 53.

44 Kafiyeci, s. 55.

45 Kafiyeci, s. 65.

46 Kafiyeci’nin tarihin konusunu tesbit ederken kullandığı terimlerden *tahdit*, bir şeyin, ayrıntılı bir tanımla hakikatini belirtmek; *tahrir*, anlamın yazıyla ifade edilmesi; *tayin*, bir şeyin, ayırt edici özelliklerinin ifade etmek; *takrir*, anlamın sözle ifade edilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Zabt ise, hadîs usûlünde, insanın, işittiği herhangi bir şeyi, aradan uzun bir zaman geçmiş olsa bile, dilediği anda hatırlayabilecek şekilde iyi belleyip ezberleme yeteneğine sahip olması anlamına gelir. Rivayetinin kabulü için bir ravide bulunması gereken iki önemli sıfattan biri “adalet”, diğeri “zabt”tır. Bu iki sığata sahip ravi sika (güvenilir) kabul edilir ✍

veya eylemin tarihe konu olabilmesi için onda üç özelliğin bulunmasını şart koşar: 1- Tarihin nesnesinin “hâdis ve garip” olması gerekir. Kadîm ve adem (yok) olan tarihin nesnesi olamaz.⁴⁷ Herder, bunu “tarih var olanın bilimidir” diye ifade eder.⁴⁸ Her sıradan ve rutin olay veya eylem de tarihin nesnesi olmaz. 2- Hâdis ve garip olanın tarihin nesnesi olabilmesi için “teşvik, sakındırmak, öğüt, ibret, açılım” gibi tefekküre konu olacak felsefi özlerden hali olmaması gerekir. 3- İlk iki özelliğe sahip olan nesnenin tarihe konu olabilmesi için “ayrıntılı tanımlarla hakikatlerinin yazıya dökülmesi (tahditle tahrir), ayırt edici özelliklerinin ifade edilmesi (tayinle takrir) ve vakitlerinin tayin edilip zapt edilmesi” gerekir. Bir şekilde kayda geçmemiş ve tarihçinin eline ulaşmamış geçmişte olup biten şeyler tarihe konu olamaz. Buna göre tarih ilmi, zaman, zamanın halleri ve zamanın halleriyle ilgili meselelerle, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış veya hak-batıl bakımından geçmişi bir çeşit yargılama tarzında ilgilenmez. Alman tarihçisi Leopold von Ranke’nin (1795-1886) deyişi ile “tarihe, geçmişi yargılamak, gelecek çağların yararı için bugüne yol göstermek görevi verilmiştir. Tarih öyle yüce görevlere talip olmaz. O yalnızca gerçekte nasıl olduysa onu göstermek ister”.⁴⁹ C.P. Scott’un ünlü deyişiyle tarih biliminde “olgular kutsal, kanılar özgürdür”.⁵⁰

Tarih ilminin tanımı yapılırken ve konusu tesbit edilirken, zaman tayini konusuna özellikle vurgu yapılmasının bir nedeni, tarih ilminin tabiat ilimlerinin zaman tayini ve gök bilgisi şubeleri ile birlikte filizlenmiş olmasındandır.⁵¹ Diğer bir nedeni, İslam tarihçiliğinin zamana önem vermesidir.

Kafiyeci, “tarihçinin aslı amacı, muteber bir yöntemle insanın kaydını tutmaktır” ifadesiyle tarihçinin aslı görevine vurgu yapar.⁵² Kural niteliğindeki bu cümle, aynı zamanda evrensel ve insanî karakterde tarih yazma prensibine de işaret eder.

Müslüman bilim adamları, tarih bilimini genelde birbirine yakın şekillerde tanımlamışlardır. Bu nedenle, tarih sözcüğünün kavramsal an-

(Cürcânî, *Tarîfât*, -baskı yeri ve baskı tarihi belirtilmemiş-, s. 62, 64; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, Maarif Matbaası 1941, I,36; Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, Ankara 1985, s. 466).

47 Kafiyeci, s. 65, 73.

48 M. Gökberk, s. 147; ayrıca bkz. Kubilay Aysevener, *Collingwood’un Tarih Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 53.

49 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999, s. 26.

50 E.H. Carr, *Tarih Nedir*, İstanbul 1987, s. 15.

51 M.Ş. Akkaya, s. 7.

52 Kafiyeci, s. 74.

lamı konusunda sadece Kafiyeci'nin görüşlerine yer verdik. Tanımların çoğu, mantığın tanım kriterlerine uymaz.⁵³ Müslüman bilim adamları, tarihi, 1- geçmişin olayları, 2- insanî toplumsal olayları anlatan bir bilim, 3- çeşitli şekillerde ifade edilmiş olsa da felsefi özler çıkarılması gereken bir alan olarak anlamışlardır.

II. İslâm Düşüncesinde Tarih Yazıcılığını Etkileyen Unsurlar

İslâm ile tarih ilmi arasında başlangıçtan itibaren çok derin ilişkiler söz konusudur. İslâm dini, müslümanlar arasında tarih bilincinin doğmasında, biçimlenmesinde büyük rol oynamış ve onu motive ederek belirli hedeflere yönlendirmiştir. İslâm toplumunun var oluşu ve şekillenişinin ana kaynakları, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber (as)'ın hayatı, söz ve fiilleridir. Kur'ân-ı Kerîm'in birtakım kriterler çerçevesinde "Mushaf" haline getirilmesi bir nevi tarihsel bir çalışmadır. Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in yanında Hz. Peygamber (as)'ın hayatını, söz ve fiillerini, bu hayatın içinde şekillenen bütün olayları, Hz. Peygamber (as)'dan sonra birer otorite olarak başvurdukları Hz. Peygamber (as)'ın sahabelerinin ve onları izleyen "tabiîn" denilen ikinci kuşak müslümanların hayat, davranış ve sözlerini bilmek istemişlerdir. İşte bu zamansal öncenin bilinmesi için başvuracakları araçlardan biri doğal olarak tarih bilgisidir. Sözü edilen bu ihtiyaç diğer İslâmî ilimlerin yanında tarihin de ortaya çıkmasını sağlamış ve tarih metodolojisinin şekillenmesinde büyük ölçüde etken olmuştur.⁵⁴

İslâm'ın ilk asırlarına ait dinî haberlerin rivayet şekline hakim olan hadis, Hz. Peygamber (as)'ın yaşadığı devir için bir çeşit İslâm tarihi sayılır.⁵⁵ Başlangıçta hadis ile tarih arasındaki sıkı ilişki nedeniyle, İs-

53 Tarihin değişik tanımları için bkz. K. Çelebi, I, 271; Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevzû'âtı'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313, I, 281-282; Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü -Netâyic el-Fünûn-*, haz. Ömer Tolgay, İstanbul 1995, s. 85; Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul 1979, s. 20; Franz Rosenthal, *İlmü't-Tarih İnde'l-Arab*, Arapça'ya çev. Salih Ahmed el-Ali, Beyrut 1983, s. 759; K. Çelebi, I, 271; Tuncer Baykara, *Tarih Araştırma ve Yazma Metodu*, İzmir 1999, s. 1-2.

54 M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları: Tarih ve Müverrihler*, haz. Yüksel Kanar, İstanbul 1991, s. 17; Mustafa Fayda, "Siyer Saha-sındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası 1. İslâm Araştırmaları Sempozyumu (Teblîğ ve Müzakereler)*, İzmir 1985, s. 358; A. Arslan, s. 67-68; M. Hamidullah, s. 13; M. Siddîkî, s. 29.

55 Muhammed et-Tayyib en-Neccar, "Menabi'u-t-Tarihi'l-İslâm ve Bedi'l-Kitabeti Fihî", *Mecelletu'l-Ezher*, 52. yıl, Zilhicce H. 1400, Kasım 1980, IX, 1602.

lâm tarihçileri “tarih, hadîs ilimlerinden biridir” diyerek tarihi, hadîsin bir dalı saymışlardır.⁵⁶

M. İkbâl'e göre, yukarıda değinilen hususlar tarihin gerçek bir bilim dalı olarak gelişmesinde bir basamak olmuştur. Tarihin bilimsel bir şekil alması, daha geniş bir hayat tecrübesi, pratik aklın daha çok olgunlaşması ve nihayet, hayat ile zamanın niteliği konusunda bazı temel görüşlerin tam olarak anlaşılması demektir.⁵⁷

Müslümanlar arasında tarih yazma bilincini oluşturan unsurları şöylece sıralamak mümkündür:⁵⁸

1. Kur'ân-ı Kerîm'in tesbit edilmesi zorunluluğu. Yani Kur'ân-Kerîm'in nüzûlü ile birlikte eş zamanlı olarak hem ezberlenip hem de yazılarak tesbit edilmiş olması.

2. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber (as)'a atfettiği değer, onu (as) model insan (usve-i hasene) olarak tanıtmayı ve ona (as) itaati emretmesi,⁵⁹ ilk kuşak müslümanların ona (as) ait nerdeyse her şeyi tesbit ve gelecek nesillere intikal ettirme gayreti içine girmelerini sağlaması.

3. Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın ilim sıfatı ve bunun gereği olarak “yaratılış kitabın”da yer alan her şeyin bütün halleriyle var olmadan, var olduktan sonra, varlığı kevnî alemde son bulduktan sonra yazıldığıının ve çeşitli şekillerde korunduğunun ısrarla vurgulanması.

4. Kur'an-ı Kerîm kozmik alemi tekvinî ayetlerden oluşmuş bir “kitap” olarak tasvir eder. İnsanı, bu kitabı okumaya ısrarla teşvik eder. Hatta yaratılış kitabını okumanın ve kevnî-sözsüz ayetleri sözlü ayetler gibi kavramanın insan için özel bir bilinç olduğunu, bunu elde etmenin insan için dünya ve ahirette bir ayrıcalık ve üstünlük nedeni olacağını bildirir.⁶⁰

5. Kur'an-ı Kerîm'de -varlığın tarihi diyebileceğimiz- ilk yaratılış ve ahiret (mebde'-meâd) ile ilgili ve ikisi arasında yer alan bir kısım olaylara dair haberlerin yer alması.

6. Kur'an-ı Kerîm'de insanlık tarihine ait haberlerin nübüvvet silsilesi bağlamında yer alması ve geçmiş kavimlerin haberlerinden bahse-

56 Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sahâvî, *el-İ'an bi't-Tevbih li-men Zemme't-Tarih*, thk. Franz Rosenthal, Beyrut ts., s. 82.

57 M. İkbâl, s. 190-191.

58 Ayrıca bkz. Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 16-17.

59 Âl-i İmrân 3/32.

60 Kur'ân-ı Kerîm'in kevnî olayları tefekkürü konu edilmesini ısrarla istemesi, müslümanlar arasında tabiat tarihçiliğinin doğmasına neden olan önemli saiklerden biri kabul edilmelidir.

dilmesinin yanı sıra yeryüzünde gezilip geçmiş kavimlere ait kalıntıların bulunup görülmesinin teşvik edilmesi.

7. Kur'an-ı Kerim'de uhrevî hesabın her insanın kendi tarihinin muhasebesi üzerine kurulacağını ifade edilmesi.

8. Kur'an-ı Kerim, ilk inişinden itibaren okumak, kitap, yazı, kalem, kırtas gibi bilgi nakil araçlarından övgü ve emirle bahsetmiştir. Hatta Kur'an-ı Kerim bazı sûrelerin başında vurgulu yemin üslubu ile dikkatleri etkin bir şekilde bilgi kayıt ve nakil araçlarına çekmiştir.

9. Müdâyene ayetinin,⁶¹ borçların tesbiti konusunda kamil bir yöntem emretmesi: Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Ebu Bekir döneminde Mushaf haline getirilmesinde başvurulan usûlün ve hadîs tesbiti yönteminin önemli bir ilham kaynağı olmuştur.⁶²

10. Kur'an-ı Kerim, tarihin insan bilgisinin önemli bir kaynağı olduğunu belirtmekle yetinmemiş, haberi nakleden kişinin karakterinin araştırılmasını emreden ayetle, tarih tenkidinin en önemli kurallarından birini bize bahsetmiştir. Bir bilim dalı olarak tarihin vazgeçilmez bir şartı, olayları kaydetmedeki doğruluk olduğu ve olaylarla ilgili doğru bilgi eninde sonunda bunları anlatan ve nakledenlere dayandığı için, tarih eleştirisinin ilk kuralı olayı nakleden kişinin karakterinin araştırılmasıdır. Zira, olayı anlatan kişinin karakteri onun ifadesini şu veya bu şekilde etkiler.⁶³

İslâm'da tarih araştırmalarını teşvik eden başka saikler de olmuştur. Hz. Peygamber (as)'dan sonra İslâm ümmetinde icmâ' anlayışının gelişmesi, Hz. Ömer döneminde Hicrî takvimin ihdası ve divan teşkilatının kurulması, İslâm devletinin kısa bir zaman içerisinde sınırlarının genişlemesi, müslümanların çeşitli dinî, siyasî görüşler ve medeniyetlerle temasa geçmesi gibi amiller de İslâm aleminde, tarih yazıcılığının doğup gelişmesine etki etmiştir.⁶⁴

61 Bakara 2/282.

62 Ayrıca bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, İstanbul 1956, s. 10-12; Muhammed Zübeyr Siddîkî, *Hadîs Edebiyatı Tarihi*, çev. Yuzuf Ziya Kavakçı, İstanbul 1966, s. 26-33.

63 Ayet mealen şöyledir: "Ey iman sahipleri, eğer kötü bir adam size haber getirirse, onu (haberi) araştırın" (Hucûrât 49/6). M. İkbal'e göre, yukarıda mealini naklettiğimiz ayette belirtilen kural, Hz. Peygamber (as)'ın hadîslerinin toplanma işi sırasında hadîşçiler tarafından titizlikle tatbik edilmiş, daha sonra tarih tenkidi unsurlarından en önemlisi olarak benimsenmiştir (*İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 190-191).

64 Fuat Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Fehmi Ebu'l-Fazl, el-Heyetu'l-Misriyyeti'l-Ammeti li'l-Küttâb 1977, I, 395; Abdülazîz ed-Dürî, *İlmü't-Târih inde'l-Arab*, Beyrut ts., s. 13; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, II, 382-383.

İlk müslüman tarihçilerin durdukları bir zemin vardı. Hem mahal-
lî tarih tecrübesinden, hem de temas halinde oldukları diğer tarih tec-
rübelerinden şu veya bu şekilde yararlanıyorlardı. İslâm'ın doğduğu
Cahiliye denilen çevrede “ensâb ilmi”, “eyyâmu'l-Arab” ve Arapların
arşiv dairesi olarak bilinen “şîir” şeklinde bir tarih geleneği bulun-
yordu.⁶⁵

Arapça'da tarih bilimini ifade etmek üzere ahbâr ve tarih sözcükle-
ri mevcuttur. Bunlardan ikincisinin cahiliyye edebiyatında ve ilk tarih
eserlerinde bulunmadığı kabul edilir. İslâm tarihinde tarih adını alan
ilk kitap, Avâne b. Hakem'in (öl. 147/765) *Kitâbu't-Tarih*'idir.⁶⁶

Tarih, İslâm'a dışarıdan gelmemiştir. İslâm dünyasında Yunan-
ca'dan yapılmış çeviriler arasında ilk çağ Yunan dünyasının tanınmış
tarihçilerinin eserlerine rastlanmamaktadır Aristoteles'in tanınmış te-
orik, pratik ve prodüktif üçlü ilimler sınıflamasında tarihin adı herhan-
gi bir grupta geçmemektedir.⁶⁷ Bundan ötürü İslâm dünyasında “fe-
lâsife” adı ile bilinen Fârâbî, İbn Sinâ gibi müslüman filozoflar yaptık-
ları ilimler sınıflamasında, Aristoteles'i izleyerek, tarihe yer vermedik-
lerini görüyoruz.⁶⁸

İslâm'da tarih, başlangıçtan itibaren her zaman dinî ilimler arasında
sayılmıştır. Müslüman düşünürlerce yapılan sınıflandırmalarda tarih
her zaman dinî ilimler grubunda zikredilmiştir. Mesela Hârizmî, ilim-
leri şeriat ilimleri ve yabancı kaynaklı ilimler diye tasnif ederek tarihe
ilmi'l-ahbar adı altında birinci grupta yer verir.⁶⁹ İbnü'n-Nedîm *Fib-*

65 Abdullah Feyyaz, “Tedvînu't-Tarih İnde'l-Muslimin”, *el-Üstaz: Mecelle-
tun Tusdaru an Dâri'l-Mualimîn el-Âliye*, Bağdat 1955, IV/1, 140-155;
Mustafa Fayda, “Ensâb”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 244-248; Mehmet Ali
Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 14-16.

66 R. Şeşen, s. 10, 33; ayrıca bkz. Mustafa Fayda, “Avâne b. Hakem”, *DİA*,
İstanbul 1991, IV, 107. Aslında Avâne b. Hakem'in çağdaşı ve kendisin-
den dört yıl önce vefat etmiş olan ünlü megâzici Ebu Ma'şer es-Sindî'nin
(ö. 170/787) de *Târihu'l-Hulefâ* adlı bir eseri bulunmaktadır. Müellifin
vefatına kadar meydana gelen hâdiseleri kronolojik olarak nakleden bir
eserdir. Taberî *Târihu'r-Rusül ve'l-Mülûk* adlı eserinde günümüze gelme-
yen bu kitaptan yer yer nakiller yapmıştır, bkz. F. Sezgin, *Târihu't-Türâ-
si'l-Arabî*, I, 467; Selman Başaran, “Ebû Ma'şer es-Sindî”, *DİA*, İstanbul
1994, X, 185.

67 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir 1985, 1025b, 25.

68 A. Arslan, s. 64-65; ayrıca bkz. Cevher Şulul, “İslâm Felsefesinde İlimle-
rin Sınıflandırılması Geleneği”, *Harran Ü. İlahiyat F. Dergisi*, Şanlıurfa
2001, VI, 83-93.

69 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-
Ulûm*, Mısır ts., s. 4, 62, 72.

rist'inde tarihi üçüncü grupta, Arap grameri ve şiiri arasına yerleştirmektedir.⁷⁰ Gazâli'ye gelince, o da *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde, tarihi, "ulûmu'l-âsâr ve'l-ahbâr" adı ile şer'î ilimler grubunda, tefsir, fıkıh, kıraat gibi "tamamlayıcı ilimler" arasında saymaktadır.⁷¹

Başlangıçta İslâm tarihçilerinin temel uğraşı, tarihsel haberleri toplamak, sınıflandırmak ve doğruluklarından emin olmayı sağlayacak geçreçleri temin etmektir. Bu gelenek, genel anlamda "haber geleneği" (ahbâr) olarak adlandırılır.⁷² Tarihçi, tarihî haberleri toplayan, düzenleyen, nakleden, bu haberleri kendisinden evvel nakleden kişilerin güvenilirlik derecesini "biyografi ilmi" (ilmu'r-ricâl) ve "habere kaynaklık eden kişinin eleştirisi" (el-cerh ve't-ta'dîl) yardımıyla tesbit eden kişi olarak bilinmektedir. Müslüman tarihçi, naklettiği haberle ilgili olarak "habere kaynaklık eden kişinin eleştirisi"ni (el-cerh ve't-ta'dîl) yapması ve "isnad" yöntemini kullanması sonucunda, haberin doğruluk derecesi genellikle yüksek olmuştur. Bu bakımdan müslüman tarihçilerin, eski çağ Yunan Roma tarihçileriyle mukayese edildiğinde onlardan çok üstün oldukları görülmektedir.⁷³

İsnad usûlü, İslâmî rivâyetlerde erken devirde Zührî (670-742) ile birlikte yerleşti. Zaman ilerledikçe isnadın önemi artarak kullanım alanını genişledi. Nihayet isnad, haber ve rivâyetlerin incelenmesinde bir kaid haline geldi. "Habere kaynaklık eden kişinin eleştirisi" (el-carh ve't-ta'dîl) gibi bir uygulama gelişerek; sened incelemesi ve olaylara tarih verilmesi, tarih tenkidinin en önemli ilkelerinden biri haline geldi.⁷⁴

İslâm tarihinin kaynakları söz konusu edilirken hadîsin ehemmiyetine işaret edilir. Hadîsin tarih bakımından önemi, Kur'ân-ı Ke-

70 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife yayını, s. 131.

71 A. Arslan, s. 64-65; ayrıca bkz. Taşköprüzâde Ahmet Efendi, *Mevzûatü'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed Efendi-, İstanbul 1313, I, 255-263, 281-295; el-Hudârî, *Haşiyetü'l-Hudârî ala Şerhi İbn Akil ala Elfiyeti İbn Malik*, Beyrut 1995, I, 12; Muhammed b. Ömer b. Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ala Dürri'l-Muhtar*, Beyrut ts. I, 25; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklî İlimleri Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989, s. 16.

72 Abdülkadir I. Al-Tayob, "The Transformation of a Historical Tradition: From Khabar to Ta'rikh", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1988, V/2, 219.

73 Z.V. Togan, "Ortaçağ İslâm Aleminde Tenkidî Tarih Telakkisi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1954; I/1-4, 43; A. Arslan, s. 68, 69, 70.

74 A. Aziz Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi - Bir Önsöz -*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s. 34-35; Z.V. Togan, "Ortaçağ İslâm Aleminde Tenkidî Tarih Telakkisi", I/1-4, 43.

rim'den sonra Hz. Peygamber (as)'ın hayatına dair bilginin ikinci kaynağı olmasıdır.⁷⁵

Zühri gibi ilk devir râvileri arasında tarih veya haber (çoğulu, ahbâr) tesbiti ile hadîs tesbit ve nakli arasında farkların söz konusu olduğu bilinci doğmuştur. Haber tesbiti yapan râviler bunun farkına vararak o dönemin olaylarını tesbite koyulunca hadîşçiler tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Tarihsel bütüncül anlatım yönteminin ilk belirtileri Urve b. Zübeyr (643-709), Zühri gibi otoritelerde doğmuş, Vâkıdî'nin (747-823) elinde *Kitâbu'l-Megâzi* şeklinde olgun meyvesini vermiştir.

“İsnad üslubu”na dayalı ve hadîs usulü kitaplarında “tahammülü'l-ilm” veya “tahammülü'l-hadîs” adlı bahislerde geçen hususlar yazıya dayalı bir naklin kaidelerini verir. Bu sebeple ilk dönem İslâm tarihçiliğinin bilgi kaynağını sadece işitme (semâ') yoluyla ve hafızaya dayanan sözlü rivayetlere indirgemek doğru değildir.

İslâmî dönemde ortaya çıkan isnad-metin ikilisinden oluşan rivayet ve nakil yöntemleri ile maziye ait olguları tesbit çabası büyük bir ilerleme göstermiştir. İsnad yönteminin müslümanlara özgünlüğü unutulmamalıdır.

A. Cheddadi'nin belirttiği gibi, İslâm tarihçiliğinin genel anlamda tarih yazımına yaptığı en önemli katkılardan bir tanesi de, zamana verilen önemdir. Bu “zaman” kavramının, Batı dünyasının zaman kavramından ne anlamda farklı olduğu sorusu bir an için bir yana bırakılırsa, gerçekten de müslüman tarihçilerin, kaydettikleri olayların tarihlerini vermede ve yazılarında kronolojik bir sıra izlemede, büyük bir titizlik gösterdikleri kabul edilmelidir. İslâmî tarih yazımında çok önem verilen bu zaman boyutu, değişimi açıklayan bir kavram olarak algılanmamasına karşın, bugünü dünden ayıran bir kategori olarak tarih bilincinin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. A. Cheddadi'ye göre, İslâmî tarihçiliğin bu özgün niteliği, gerçekten orijinal bir nitelik olmakla birlikte, zaman içerisinde değişimin bir sorun şeklinde ele alınmaması nedeniyle bu geleneğin sınırlılığına işaret eder ve bu bir tür eksiklik anlamına gelir.⁷⁶ Aslında İslâm tarihçilerine göre, zaman ve mekan olgusu insanın üzerinde eylem ürettiği bir zemin ve araçtır. Soyut olarak zamanın değişime neden olduğu, materyalistçe

75 Fuat Sezgin, “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadîsin Ehemmiyeti”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, II/1, 82, İstanbul 1957.

76 Albrecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition A Source-Critical Study*, İngilizce'ye çev. Michael Bonner, New Jersey 1994, s. 42-45; Ahmet Öncü, *Sosyoloji Ya Da Tarih: Ibn-i Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1993, s. 57.

bir düşüncedir ve bu, Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin diliyle: “Onlar hâlâ: ‘Bu dünyadaki hayatımızdan başka bir şey yok!’ derler, ‘dünyaya geldiğimiz gibi ölüyoruz ve bizi ancak zaman yok eder’. Fakat onların bu konuda hiçbir bilgileri yok. Onlar sadece zannederler”⁷⁷ mealinde ifade edilir.⁷⁸ Müslüman tarihçiler, insânî toplumsal olaylarda değişimin, Kur'ân-ı Kerîm'in açıkça belirttiği gibi,⁷⁹ özgür tercihler sonucu meydana gelen bireysel değişimlere bağlı olduğunu biliyorlardı.⁸⁰ Mesela İbn Haldun'a göre değişme, Allah'ın bütün varlıklar için koyduğu bir yasadır ve her şey her an değişmektedir.⁸¹

Collingwood'a göre tarih düşüncedir; vakayiname ise düşüncenin cesedidir. Veya şöyle diyebiliriz; idrak anlamında tarih, vakayinamenin ruhu; vakayiname, idrakin vücududur. Bu sebeple, idrak anlamındaki tarih bir düşünce fiili iken vakayiname, bir irade fiilidir.⁸² Bu nedenle, tarih alanında olayların her nasıl olmuşsa öylece tesbit edilmesi ile, toplanan tarihsel verilerin yorumlanarak nakledilmesi birbirinden ayırt edilmelidir. Tarihçi elinde mevcut olan veriler karşısında iki tutum sergileyebilir: 1- Olayları hiçbir yorum yapmadan olduğu gibi aktarabilir, 2- kendi kanaatleri çerçevesinde yorumlayıp tasvir ederek sunabilir. Bu bağlamda, İslâm'ın kendisi ile İslâm'ın ilk asrıyla ilgili verilerin toplanmaya çalışılması, teknik anlamda bir vakayiname anlayışı ile bir irade fiili olarak yapılmaya çalışılması daha uygundur. Spekülatif kanaatlerin, dinin temel kaynaklarının yazılı güvenilir malzemeler halinde gelecek kuşaklara eksiksiz nakletmek işine baştan itibaren karışması bir prensip olarak kabul edilseydi, asılla kanaatler birbirinden ayırt edilmesi güç bir şekilde karıştırdı ve asıl sayısız kanaatler içinde kaybolurdu. Kısacası İslâm'ın ilk asrına ait haberleri güvenilir yazılı malzeme niteliğinde tesbit çabası içinde olan ilk dönem otoritelerinin yaptıkları bir irade fiilidir. İdrak fiili, tarihsel verilerin tesbit aşamasıyla eş zamanlı olarak doğmaya başlayan diğer dinî ilimler tarafından yapılıyordu. Başka bir deyişle bir irade fiili olarak vücuda getirilmeye başlanan güvenilir yazılı malzemeler, eş zamanlı olarak doğan ve gelişen din bilimleri metodolojileri ile de idrak edilmeye başlandı. İslâm'ın erken döneminden

77 Câsiye 45/24.

78 Ayrıca bkz. Hayranî Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 107-109.

79 Ra'd 13/11.

80 Ayrıca bkz. M. İkbal, s. 192; Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişiminin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1984, s. 47.

81 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 397.

82 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 36, 38.

itibaren başlayan vesikaların kitabet ve tedvin ile tesbit edilmesiyle birlikte tasnif edilmeye de başlanması buna tanıktır.⁸³

İlk devir tarihçileri, râviler ne kadar zayıf olursa olsun, hiçbir haberi terk etmiyorlardı. Böyle bir davranışın, bir takım bilgilerin gizli kalmasına yol açacağından endişe ediyorlardı. İbn Hacer'in belirttiği gibi, ilk râvilerin böyle davranmalarının önemli bir nedeni, rivayet edip de sıhhat yönünden mahiyetlerini tasrih etmedikleri zayıf haberlerde, onların senedlerine itimat etmeleridir. Çünkü onlar, hadîsi isnadı ile naklettikleri vakit mesuliyetten kurtulduklarına; sıhhatinin tayinindeki kriter olarak da, haberin senedine havale edilmesi gerektiğine inanıyorlardı.⁸⁴

İlk râvilerin önemli bir başarısı, irade filini düşünce filine karıştırmamalarıdır. Bugünkü anlayışımıza göre belki bir kusur veya eksiklik sayılabilir de irade filine düşünce filini karıştırmamaları büyük bir olaydır. Zira tarih, felsefeden nesneliliğiyle ayrılır. Tarihsel nesnelere doğru tesbiti düşünceye malzeme olabilir.

İdeal doğası içinde tarihsel bilinç, münferit olanın bilgisidir. Tarihin bilgi olmayı hedeflemesi; tahayyül edebilmeyi hedefleyen sanattan onu ayırır. Tarihin nesnesinin münferit olması; onu külli olanın bilgisi olarak bilimden farklılaştırır. Sanatın nesnesi hayal edilebilir bir münferit iken, tarihin nesnesi, gerçek münferittir. Tarih ve bilimin her ikisi de bilgi olarak ilan edilmelidir. Her ikisi de doğruluk ve yanlışlık arasındaki ayrıma boyun eğmezler. Tarihin nesnesi bütün gerçekliğiyle vakıanın kendisidir; bundan dolayı tarihsel hüküm kategoriktir.⁸⁵ Durum böyle olunca, râvilerin kendilerine ulaşan tarihin nesnesi ile ilgili bilgileri sadece kayıt altına almakla uğraşmaları daha gerçekçi görünmektedir.

İslâm tarihçiliğinin yapı taşları olan rivayet, haber, hadîs, sened, metin gibi kelimelerin semantik anlamı ile İslâmî dönemde kazandığı anlam, İslâm tarihini meydana getiren bilinci ve İslâm tarih tasarımının temel karakterlerini kavramak açısından önemlidir. Bütün bu yapı taşlarında dikkati çeken ortak nokta, tarihin konusu olan nesnelere gerçek bilgisini yansıtacak doğru tekniklerle nakli ve zihninde doğru tasavvurunu sağlamaktır.

83 Muhammed et-Tayyib en-Neccar, "Menabi'u't-Tarihî'l-İslâm ve Bedi'l-Kitabeti Fihî", *Mecelletu'l-Ezher*, 52, Zilhicce 1400/ Kasım 1980, IX, 1602.

84 İmaduddin Halil, "Tarih Kaynaklarımıza Kayıtsız Şartsız Teslim Olmama-ya Çağrı", çev. M. Emin Özaşar, *Soruşturma- 4: Tarih-Siyer* (derleme, baskı yeri ve tarihi belirtilmemiş), s. 134, 136, 138.

85 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 71-72.

III. İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi Türündeki Eserlere Bakış

İslâm ilim ve düşünce tarihinde, tarih felsefesi olarak kabul edilebilecek zengin mirasın tümünü tasvir etmek bir denemenin sınırlarını ve bireysel bir çabayı aşar. Bu nedenle, tarih felsefesi olarak kabul edilebilecek çalışmalar genel ve kısa bir tasviri ile yetineceğiz.

Batılılar, İbn Haldun'a kadar tarih felsefesiyle uğraşan, tarihî olayları tenkidî bir şekilde ele alan bilim adamlarının müslümanlar arasından çıkmadığını ileri sürerler. Halbuki ondan önce İslâm düşünce tarihinde bu zihniyete ulaşmış bilim adamları bulunmaktadır. Tarih alanında, bir yöntem çerçevesinde çalışan ve bu konuda bir telakki geliştirme çabası içinde olan İslam tarihçileri az değildir. Mesela Taberî, insanlık tarihinin bütünselliğine inandığını eserinin ismiyle (Tarihü'l-Umem ve'l-Mülük: Milletler ve Krallar Tarihi) ve kullandığı tarihsel verilerle ortaya koymaya çalışmıştır. Taberî, eserini sıkı bir kronolojik esasa göre tertip etmiş, kişisel gözlemlerine yer vermiş ve eleştirel bir yöntem geliştirmeyi başarmıştır.⁸⁶ Taberî'nin şu sözleri tarih yöntemini belirleme açısından önemlidir: "Benim bu kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde benim tarafımdan kaydedilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları nedenlere dayanmayıp ancak senedleriyle râvilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hâdiselerden her biri, bunları gözleriyle görmeyen ve o zamanları idrak etmeyenlere; ancak o halleri gören ve işitenlerin haber vermeleri, o haberleri nakletmeleriyle bilinir, akıl ve fikir ile bilinmez. Geçip gidenlerin bazılarına dair naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru ve hakiki bulmayıp inkar edenler veyahut çirkin sayanlar bulunursa, onlar bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadı, râvilerce bize nakledildi. O haberler bize nasıl nakledildi ise, biz de o şekilde kitabımıza kattık."⁸⁷

Taberî'deki yaklaşımın benzeri, Mes'ûdî'de (ö. 956) görülür. Mes'ûdî'ye göre tarih, her şeyi kapsayan bir ilimdir. Tarih, onun felsefesidir. Tarihin vazifesi, gerçeği ortaya koymaktır. Hikmet ile ilgili meseleler bile tekamülleriyle beraber tarihin konusudur. Tarih olmasaydı bütün bilgiler bugün çoktan yok olmuş bulunacaklardı. Çünkü alimler gelir ve gider; fakat tarih, onların fikirlerini kaydeder ve bunun yanında geçmiş ile şimdi arasında bağlar kurar. Bize olaylar ve insanların görüşleri hakkında objektif bilgi verir. Mes'ûdî, hâdiselerin ve müellif-

86 İmadüddin Halil, *İslâm Tarihi Bir Yöntem Araştırması*, s. 135, 147, 152.

87 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, (ö. 923), *Tarihü'l-Umem ve'l-Mülük*, Beyrut 1987, I, 11.

lerin şahsî fikirleri arasında bağ kurmayı çoğu kez okuyucuların zekasına bırakmaktadır.⁸⁸

İbn Haldun'a göre, Mes'ûdî evrensel tarih yazarlığı yolunu seçerek, İslâm öncesi topluluklar ve devletlerin tarihlerini de eserlerine almıştır. Böylece geniş kapsamlı eserler meydana getirmiştir. İbn Haldun Mes'ûdî'yi açık fikirliliğinden, çeşitli konuları ele almasından, İslâm dışı dinleri de incelemesinden, tarih yazıcılığında vurguyu siyasî kronolojiden dünya kültür tarihine taşımasından, tarihî olayların coğrafi, ekolojik, etnolojik, kültürel v.b. şartlarını göz önünde tutmakta gösterdiği özel dikkatten ötürü beğenmektedir.⁸⁹

Mes'ûdî'nin halefi ve *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* adlı eserin yazarı olan Makdisî (ö. 997), birçok memleket dolaştı ve yaşadığı devri öğrenebilmek için farklı işlerde çalıştı. Yöntemi eleştireldir. Gelenek olarak kabul edilen veya sadece mantikî istidlallerle elde edilen değil, inceleme ve araştırma ile kazanılan bilgiyi ele aldı. Makdisî, gördüğü memleketleri ve halklarını tasvir eder. Eserinde, sırasıyla şahsî tecrübelerine, gözlemlerine, sözüne güvendiği kimselerin anlattıklarına ve kitaplarda rastladıklarına yer verir.⁹⁰

Tarihe farklı bir boyut kazandıran Bîrûnî ise, geniş ilmî faaliyeti ve kuvvetli nüfuzu sayesinde tarihe felsefî ruhu katmıştır. Bîrûnî (973-1061), tarihî meseleleri aydınlatmak için arkeoloji, hatta jeoloji ve ekonomiye önem vermiştir. Bîrûnî, evren ve doğanın bir oluş ameliyesi içinde bulunduğunu açıkça belirtmiştir.⁹¹ Yaratılış meselelerinde, rivayetler yerine jeolojik yorumlara başvurmuştur. Jeolojik olaylar sonucu göç edilen yerlerdeki kalıntılarda arkeolojik araştırmalar yaparak eski kültürlerle ilgili sonuçlar elde etmiştir. Tarihsel olaylarda ekonomik ve sosyal nedenleri görebilmiştir. Tarihsel olayları kanıtlamada mitoloji ve etnolojiden faydalanmıştır. Güçlü fen bilgisini tarihe uygulayıp kronolojik yönden olayların kritiğini yapmıştır. Filolojik verileri ve mukayese yöntemini tarihsel metinleri incelemede kullanmıştır. Bilimlerin doğuş ve gelişimini tesbit etmiş, sosyal ve tarihsel olayların nedenlerini araştırmıştır. O, bilimlerin doğuş nedeni olarak temelde

88 Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö. 346/957), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Müfid Muhammed Kamîha, Beyrut 1986, II, 72; T.J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 93-94; ayrıca bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı v.d., İstanbul 1991, s. 107; Clément Huart, *Arap ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara ts., s. 182.

89 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I, 201, 202, 248.

90 T.J. De Boer, s. 93-94.

91 M. İkbâl, s.193-194.

insan gereksinimlerini görür. Ona göre medeniyetler birbirinden yararlanarak gelişme kaydeder. Bîrûnî, tarihsel olaylarda nedensellik ve benzerlik unsurlarına dikkat etmiştir. Tarihsel gelişmenin farkına varıp bu gelişmede “kemâl-zevâl” prensibini esas alarak gelişen her şeyin zevâle uğrayacağını kabul eder.⁹²

Bîrûnî, tarihsel bilgi ile deneysel bilgi ayırımını yapmış ve bu konuda tarih felsefesi açısından hayatî öneme sahip bir tesbitte bulunmuştur. Bîrûnî’ye göre, deneysel bilgi tarihsel bilgiden yapı itibariyle farklıdır. Tarihsel bilgi ele aldığı nesnenin dünü, bugünü ve yarınını aydınlatır ve bu yönüyle daha üstündür. Ona göre, “hiç kimse, haberin, tarihsel doğruluk açısından, görgü tanıklığına eşit olduğunu söyleyemez. Görgü tanıklığı, gözlem ile nesneyi zamanında ve yerinde değerlendirmeye dayanırken, haber bazı geriye gidişleri de içerir. Bu özelliği ile haber, görgü tanıklığına tercih edilir. Çünkü görgü tanıklığının amacı hakikî anlık varoluşu saptamak; haberin amacı ise geçmiş, şimdi ve gelecek zaman içerisinde nesnenin ne olduğunu ve ne olmadığını belirtmektir.”⁹³

Bîrûnî’nin çağdaşı ve uzun bir süre Harezm’de kalarak Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebu Nasr b. Irak gibi önemli bilim adamlarıyla arkadaşlık eden Ebu Ali Ahmet b. Miskeveyh büyük eserine “Milletlerin Tecrübeleri ve İnsanî Çabaların Birbirini İzlemesi” (*Tecâribu’l-Umem ve Te-âkibu’l-Himem*) ismini vererek tarihe bakış açısını baştan belirlemiştir. Kitabına gerçekçi tenkit düşüncesi egemendir. Tenkit yöntemi, insanî deneyim ve mukayeseye dayalıdır. İslâm aleminin büyük düşünürlerinden İbnu’l-‘Âmid’in öğrencisi, edip, filozof, matematikçi ve maliyeci olan İbn Miskeveyh, eserlerinde devlet yönetimi, yaşadığı çağın ruhu, ulusların gelişim ve çöküşlerinin nedenleri gibi problemlere değinmiş ve onları aydınlatmaya çalışmıştır.⁹⁴ İslâm aleminde ortaya çıkan ve zamanla gelişip büyüyen düşünce akımlarının hepsi dinamik evren kavramı üzerinde birleşmiştir. İbn Miskeveyh’in “tekamülî hareket” olarak tanımladığı hayat teorisi, İbn Haldun’un tarih anlayışıyla daha da güçlenmiştir.⁹⁵

İbn Miskeveyh’e göre insan düşünme gücüne sahip bir varlıktır. Kim daha çok düşünür ve farkında olursa onun insanlığı o derece gerçekle-

92 Günay Tümer, *Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, Ankara 1975, s. 63-67; Günay Tümer, “Bîrûnî”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 206 v.d.; Tarif Halidî, *Arabic Historical Thought in The Classical Period*, Australia 1996, s. 176-181.

93 S.H. Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, s. 227-228.

94 A.Z.V. Togan, *Tarihte Usûl*, s. 154; T. Halidî, s. 170-176.

95 M. İkbâl, s. 188-189.

şir. En Yüce Varlık hakkında düşünme en üstün düşünmedir.⁹⁶

Tarih düşüncesini kuramlaştıran İslâm alimlerinin başında İbn Haldun gelmektedir. Ondan önce veya kısa bir süre sonra geldiği halde ondan bağımsız olarak tarihi düşünceye konu eden Endülüslü İbn Sa'id el-Mağribî (ö.1274), Reşiduddin Tabîb (ö. 1318), Taceddin es-Subkî (ö. 1370) ve Heratlı Mirhond (ö. 1498) gibi tarihçi bilim adamları da bulunmaktadır. Mesela Karl Jahn'a göre, ilk dünya tarihçisi sayılan Reşiduddin Tabîb, ilgili oldukları dönemde meydana getirilmiş kaynakları kullanarak tarih yazmayı ilke olarak benimsemiştir. Ona göre, dünya tarihine yön veren, kahramanlar ve iktisattır.⁹⁷ Sübkî, tarihçilerin bağlı kalmaları gereken prensipler üzerinde durmuş; övme-yerme, tutuculuk, her rivayeti doğru kabul etme gibi nedenlerden dolayı, çoğu tarihçinin eserini değersiz saymıştır. Sübkî'ye göre tarihçi: 1- Tarafsız ve doğru sözlü olmalıdır; 2- Alıntı yaptığında aslına sadık kalmalı, kendi beğendiği sözcük ve üsluplarla alıntılammalıdır; 3- Yaptığı naklin doğruluğunu müzakere etmelidir; 4- Haberin kaynağını belirtmelidir. Sübkî, filolojik verileri özellikle de sözcüklerin ifade ettiği anlamların bilinmesini (medlûlât-ı elfâz'a marifet) tarih çalışmalarında gerekli bir ilke olarak belirtmiş ve bu alanda yöntem geliştirmiştir. Müneccimbaşı Ahmet b. Lütfullah, *Câmi'u'd-Düvel* ve *Sabâifu'l-Ahbâr* adlarıyla bilinen eserinde Sübkî'nin yöntemini benimsemiş ve eserin girişinde onun yöntemini açıklamaya çalışmıştır. Sübkî'ye göre tarihçide bulunması gereken önemli bir yetenek de olayları bütünsellik içinde kavrama ve tasarlamadır.⁹⁸

Timurlular döneminin büyük tarihçisi Mirhond, *Ravzatu's-Safâ* adlı eserinin girişinde tarih görüşlerini on maddede özetlemiştir. Ona göre, tarihçi yalnızca kendi gözlemlerine dayanarak tarih yazamaz, zorunlu olarak başkalarının rivayetlerini kaynak olarak kullanacak ve otorite olarak benimseyecektir. Bu nedenle tarihçinin, doğru rivayeti yanlışından ayırması gerekir.

Mirhond'a göre, tarihin yararı insan türünün başından geçenleri gözlemleyerek, hayat için yol bulmasıdır. Kur'ân- Kerîm, “onları Allah doğru yola sevk etmişti, sen de onların doğru yoluna uymalısın”⁹⁹ ve Hz. Peygamber (a.s), “dünyada mesut kimse, başkalarının başından geçen işlerden ibret alan kimsedir” sözleriyle buna dikkat çeker. Tarihe özellikle yöneticiler gereksinim duyarlar. Mirhond, bundan

96 İbrahim Agah Çubukçu, *Ablâk Tarihinde Görüşler*, Ankara 1994, s. 91.

97 Karl Jahn, “Cihan Tarihçisi Olarak Reşiduddin”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1966; III/3-4,227-236.

98 Z.V. Togan, *Tarihte Usûl*, s. 156; R. Şeşen, s. 316.

99 Enâm 6/90.

sonra, tarihi yanlış yazmayı ihanet olarak kabul eder. Kur'an-ı Kerim, gerçekleri değiştirip çarpıtan insanlar için "sözleri yerinden değiştirerek tahrif ederler"¹⁰⁰ demiş ve onları kötülemiştir. Tarih yazılırken, her şey olduğu gibi yazılmalı, her şey iyisi ve kötüsü ile yazılmalı ve bunlar asla gizlenmemelidir. Tarihçi övme ve yermeye girişmemeli, bir yargıya varırken çok dikkatli ve dengeli olmalıdır. Tarihçinin dili sade, anlaşılması kolay olmalı ve yapaylıktan kaçınmalıdır ki eserinden herkes yararlanabilsin. Tarihçi sözünde doğru olmalı, değerlerini çıkarlara değişmeyen, tutarlı biri olmalı ki eserini okuyacak insanlar vebal altında kalmassın.¹⁰¹

İbn Haldun'un çağdaşı olan Muhammed b. İbrahim Muhammed el-İcî (meşhur ismiyle Şems el-İcî), 1397 tarihinde yazdığı *Tuhfetu'l-Fakîr ila Sabibi's-Serîr* başlıklı eserini, Z. V. Togan'ın belirttiğine göre, tarih felsefesine, tarih metodolojisine ve ulusların kronolojisine tahsis etmiş ve tarih tenkidinin kurallarını –İbn Haldun'un aksine- uygulamalı olarak ortaya koymuştur.¹⁰²

İslâm ilim ve düşünce tarihinde, tarih felsefesi olarak kabul edilebilecek zengin mirasa bu kısa temastan sonra İbn Haldun ve Kafiyeci'nin tarih görüşleri üzerinde nispeten daha ayrıntılı durmaya çalışacağız. İbn Haldun'un önemi A. Toynbee'nin ifadesiyle onun "tasarladığı tarih felsefesi, şüphesiz türünün en büyük eseri" olmasından¹⁰³ Kafiyeci'nin önemi ise onun *el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih* adlı eseriyle evrensel anlamda ve doğrudan bir tarih metodolojisi oluşturmaya çalışmasından kaynaklanır.

Sorokin'e göre, en büyük tarih felsefelerinden biri olan İbn Haldun'un (1332-1406) *Mukaddimesi*, toplumsal bunalımın etkisi altında olan ondördüncü yüzyılda teşekkül etmiştir.¹⁰⁴

Mukaddime okunurken; tarih bilimsel olarak çalışılabilir mi veya tarih bir bilim midir, tarih bir bilimse, ne tür bir bilimdir, gibi soruların

100 Nisâ 4/46.

101 Z.V. Togan, *Tarihîte Usûl*, s. 156-157.

102 Z.V. Togan, "Ortaçağ İslâm Aleminde Tenkidî Tarihî Telakkisi", I/1-4,47-49.

103 Arnold J. Toynbee, *A Study Of History*, London 1939, III, 322; ayrıca bkz. Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, s. 46; Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, çev. Eser Birey, İstanbul 1993, s. 171; M. Rıza Hakîmî, *İslam Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İstanbul 1999, s. 254-255.

104 Pitirim A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1997, s. 15-16; İbn Haldun'un biyografisi için bkz. Sâ-tı' el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2001, s. 72-93.

akıldan çıkarılmaması gerekir. Zira İbn Haldun *Mukaddime*'de bu tür sorulara cevap aramaktadır.

İbn Haldun, ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalıştığı tarihi, felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar ve açık bir şekilde tarihi “felsefî-aklî ilimler” arasına yerleştirir. Ona göre, “tarih felsefenin bir dalı sayılmayı hak eder”.¹⁰⁵ İbn Haldun tarih geleneğinin, retorik (belâgat) ve politika geleneklerinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Retorik ve politika, antik dönemin mirasları olarak, toplumu bilimsel bir yaklaşımla inceleyebilecek niteliklere sahip değildir. Retorik, ikna edici sözlerle, kitleleri belirli görüşleri kabul veya reddetmeye yönlendirir. Politika ise “ev ve kenttin, felsefî ve ahlakî gereklere göre yönetilmeleriyle ilgilenir”.¹⁰⁶

İbn Haldun'un tarihle ilgili ileri sürdüğü ayırım tarih çalışmaları açısından hayati öneme sahiptir. İbn Haldun'a göre tarih görünürde geçmişin haberlerinden ibarettir. Ama gerçek tarih öyle değildir. Gerçek tarih, geçmişte olan insânî-toplumsal olayları düşünmek, araştırmak ve olayların gerçek nedenlerini açıklamak ve olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir. Bu nedenle tarih, kaynağını felsefede bulur ve felsefî bilimlerden sayılması gerekir.¹⁰⁷ İbn Haldun, bu tesbitleriyle tarihi düşünce olarak kabul eder. Tarihin görünen yani vakayiname yönünü ise düşüncenin cesedi olarak kabul eder. Bu sebeple, idrak anlamındaki tarih bir düşünce fiili iken vakayiname, bir irade fiilidir. Bütünüyle idrak, geçmiş tecrübeye dayanır.¹⁰⁸ Başka bir deyişle, şuurun geçirdiği tecrübeler sadece geçmişten ibarettir ve yalnızca geçmiş, şimdiki zamanla ilerler ve içinde varlığını sürdürür. Sözüün kısası, geçmiş ile gelecek, her ikisi bilincin halihazırdaki durumu içinde işler.¹⁰⁹ İlk ve temel biçimiyle tarih idrak etmektir. İdrak tarihsel düşünüşün en basit halidir; o vakıanın en temel tesbitidir. Geliştirilmiş ve özenilmiş haliyle bütün tarih, ayrıntılara inen bir idrak edişi temsil eder.¹¹⁰ Bu nedenle Hegel, tarih felsefesini tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olarak kabul eder.¹¹¹

M. İkbâl'e göre, İbn Haldun varlığı zaman içinde sürekli bir hareket olarak tasavvur etmiştir. Zaman içinde sürekli bir hareket olarak

105 İbn Haldun, I, 200.

106 İbn Haldun, I, 263.

107 İbn Haldun, I, 200.

108 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 36, 38.

109 M. İkbâl, s. 79,80.

110 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 75.

111 Hegel, s. 29.

tarih, yaratıcı bir harekettir. “Gece-gündüzün değişiminin”,¹¹² “her an yaratma halinde”¹¹³ olan Allah’ın bir ayeti olduğu yolunda Kur’ân-ı Kerîm’in buyruğu, zamanın bir dış gerçek olduğuna dair İslâm metafiziğinin temayülü, İbn Miskeveyh’in hayatı bir tekamül hareketi olarak görmesi ve nihayet Bîrûnî’nin evren ve doğayı bir oluş ameliyesi olarak kabul etmesi, bütün bunlar İbn Haldun’a zengin bir zihnî miras bırakmıştır. İbn Haldun’un en büyük meziyeti, kültürel hareket ruhunu iyice kavramış ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olmasıdır. Tarih, önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste çıkan resimleri olarak benimsenecek olursa, ne yenilik ne de değişiklik imkanı kalır. Böylece ‘hilkat’ sözcüğü anlamını yitirir.¹¹⁴

İbn Haldun, toplumsal örgütlenme olarak uygarlığı etkileyen şeyler üzerinde durmuş, insanlık tarihinin sabit ve değişken niteliklerini tartışmıştır. İbn Haldun’a göre, insanlık tarihinin dört sabit niteliği söz konusudur:

1. Toplumsal örgütlenme, insan türü için gereklidir.
2. İnsanlar, yaşam koşullarını bilinçleriyle biçimlendirip yönlendirirler.
3. Sınırlayıcı bir baskıya ve güçlü bir otoriteye, yani politik güce duyulan gereksinim: İnsanların üzerinde denetim kurabilecek bir güce “sınırlı bir baskı uygulamak ve insanları birbirlerinden ayırabilmek için” gereksinim duyulur; çünkü “karşılıklı saldırganlık ve adaletsizlik insanın hayvanî doğasından” kaynaklanır.
4. İbn Haldun, tarihin en önemli sabit niteliğini insanların bir guruba üye olduklarının bilincinde olmaları şeklinde tanımlar. İbn Haldun, bu durumu Arapça “asabiye” sözcüğüyle kavramsallaştırmıştır.¹¹⁵ İbn Haldun’un tezinde tarihi yapan güç asabiye gücüdür. Asabiye gücünün İbn Haldun’un düşünceleri setinde önemli bir yeri vardır. Düşünürde, aşağı yukarı toplumsal değişimin ve tarihî seyrin esas dinamiğini asabiye oluşturur.¹¹⁶

İbn Haldun, tarihin bu dört sabit niteliği arasında karşılıklı belirlenim ilişkileri kurmaya çalışmış ve bu ilişkilerin incelenmesinden yola çıkarak tarihin değişken niteliklerini tanımlamıştır. İbn Haldun, insanlık

112 Bakara 2/164.

113 Rahmân 55/29.

114 M. İkbâl, s. 112, 193-194; O. Hançerlioğlu, s. 397; ayrıca bkz. Ali Bu-
laç, *Nuh’un Gemisine Binmek*, İstanbul 1992, s. 123.

115 Christoph K. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in
Siyasi Anlamı*, çev. Meltem Arun, İstanbul 200, s. 172.

116 Bünyamin Dural, *İslâm Tarihinin Konjonktürel Değişimi*, İstanbul 1997,
s. 19.

tarihinde topluluklarının maddî yaşamlarını değişik yollarla sürdürmeleri sonucunda ortaya çıkan iki ayrı genel toplumsal örgütlenme biçimi bulunabileceğini belirtir.¹¹⁷ İbn Haldun'un toplumlara göçebe (bedevî) ve yerleşik (hadarî) olarak iki tipe ayırması; Durkheim'in mekanik/organik dayanışma, Tonnies, Cooley ve diğerlerinin benzer şekilde geliştirdikleri düalist toplum tiplerine benzer ve paralellik arz eder. İbn Haldun, göçebe/yerleşik düalist toplum tiplmesiyle, Batılı toplumsal düşünürler gibi, toplumsal değişimi açıklamayı amaçlamıştır. Dhaouadi'ye göre İbn Haldun, göçebe toplumların gelişerek, yerleşik toplumlara dönüşeceklerine inanır. Öte yandan İbn Haldun, yerleşik toplumların daha sonra istikrarsız bir yapıya dönüşüp çökeceği tesbitiyle, Batılı düşünürlerden ayrılır. Batılı kuramlar toplumsal değişimi doğrusal bir gelişme süreci olarak görürler. İbn Haldun'un düalist toplum tiplmesi, toplumsal değişim kuramı ve dögüsel tarih tezi, *Mukaddime*'nin ele aldığı temel konulardır.¹¹⁸

Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci'nin (1386-1474), 768/1463 yılında telif ettiği *el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih*, adlı eseri tarih metodolojisine tahsis edilmiş -bilinen en eski- risaledir.¹¹⁹ Kafiyeci'nin çağdaşı olan İbn Haldun'un (1334-1474) *Mukaddime*'si tarihten, tarihin yorum ve felsefesinden bahseder fakat tarih metodolojisinden doğrudan bahsetmez. Sahavî'nin (1427-1497), *el-İlân bi't-Tevbih li-men Zemme't-Tarih* adlı eseri daha çok bir tarih savunusudur ve İslâm tarihçiliğinin bir takım meselelerini aydınlatmaya yönelik yazılmıştır. Kafiyeci'nin öğrencisi Suyûtî'nin (ö. 1505) *eş-Şemârih fi İlmi't-Tarih* adlı eseri, Hicrî takvimin ortaya çıkışı, Hicrî takvimle ilgili bilgi, tarihin faydaları ve Arap dilinde olaylara tarih verme kalıpları ile ilgilidir. Kafiyeci ise, sadece tarih metodolojisini ele almayı denemiştir. Yöntem olarak fıkıh usûlünden esinlenerek yazılmış olan *el-Muhtasar*, güçlü bir mantık örgüsüne sahiptir, tamamen metot belirleyici mahiyettedir.

117 A. Öncü, s. 66-69.

118 A. Öncü, s. 39-40; ayrıca bkz. Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare*, çev. Kemal Kuşcu, Ankara ts., s. 228.

119 Kafiyeci'nin biyografisi için bkz. Abdulhay b. el-İmâd el-Hanbelî (ö. 1089), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, Beyrut ts., VII, 326-328; Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Mevzûcâtü'l-Ulûm*, çev. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313, I, 574-575; Muhammed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II, 4-6; Mecdî Mehmed Efendi, *Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri: Hadaiku'ş-Şakaik*, yayına hazırlayan: Abdulkadir Özcan, İstanbul 1989, I, 85-87; Muhyiddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *el-Muhtasar fi İlmi't-Tarih*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s. 9-13 (M.K. İzzeddin'in takdimi).

Kafiyeci'nin *el-Muhtasar fî İlmi't-Tarih* adlı eserinin ikinci bölümünde yer alan mitolojik tarihsel malzemeye bakarak, Z.V. Togan ve F. Rosenthal, eseri haksız yere eleştirmişlerdir. Oysa Kafiyeci'nin açık hedefi, tarih tasarımı konusunda teklif ettiği yöntemin nasıl uygulanacağı ve meçhulâta dayanan mitolojik tarihsel malzemenin nasıl kullanılacağını göstermektir. Kafiyeci bu verileri doğru kabul etmez. Mitoloji konusunda Kafiyeci'nin tutumunun benzerine Vico'da (1668-1744) rastlanır. Vico, destan ve mitolojiyi kısaca diye reddetmek ya da gerçek olarak kabul etmek yerine bunları kendilerini yapan çağın ruh ve niteliklerini açığa çıkaran belgeler olarak yorumlamaya çalışır.¹²⁰

Kafiyeci'yi önemli kılan, evrensel anlamda bir tarih metodolojisi ortaya koymaya çalışmasıdır. Kafiyeci'yi önemli kılan diğer bir öge, tarih tasarımı konusunda mantıksal açıdan tutarlı bir metot teklif etmesi ve bu yöntemin tarihsel bilginin mantıksal değerini tesbit etmek için bir kriter teşkil etmesidir. *el-Muhtasar*'ın başlıkları bile bunun yeterli birer kanıtı sayılabilir. Eserinin birinci bölümünde; tarih kelimesinin sözlük ve terim anlamı, tarih biliminin tanımı, zaman sözcüğünün sözlük ve kavramsal anlamı, Güneş ve Ay yılı, ay, gün ve saat kavramları, tarih kelimesinin kökeni ve Hicrî takvimin ortaya çıkışı, takvimler, tarih bilimi ve konusu, tarih metodolojisine olan ihtiyaç ve tedvin edilmesinin gerekliliği ve tarihçide bulunması gereken şartlar ele alınır. Kafiyeci, eserinin ikinci bölümünde; tarihin varlık kavramı ve diğer ilimlerle ilişkisini, tarihçinin amacını, insan tabakalarını, tarih tasarımı ile ilgili beş yöntem ve bunların uygulanması ile tarihin bilim olarak gerekliliğini ve yararını tartışır.

Kafiyeci, tarih çalışmalarının metodolojik olarak yapılması gerektiğini özellikle belirtir. Ona göre, "*tarih, fıkıh, nahiv ve beyan gibi bir ilimdir. Diğer ilimlere olduğu gibi tarih ilmine de ihtiyaç söz konusudur. Yaradılışın başlangıcı, ahiret ve her ikisi arasında geçen zamanın en güzel şekilde kaydını tutmak için -diğer ilimlerde olduğu gibi- ihtiyaca yetecek nispette bilinmesi şarttır. Selefîn tarih ilmini tedvin etmesi bu ilmin gerekliliğine zarar vermez. Selef doğruluk ve safiyetin hakim olduğu bir zamanda yaşamıştır. Karşılaştıkları problemlerin dinî hükümlerini biliyorlardı. Bu sebeple fıkıh ilmini bile tedvin etmeye ihtiyaç hissetmediler. Onların zamanında hâdiseler azdı. Zamanımızda hâdiseler gerçekten çoğalmıştır. Muteber bir yöntemle ve külli bir şekilde bu hâdiseleri ve vakıaları zapt etmek için tam bir ihtiyaç hasıl olmuştur. Hâdiseleri ve vakıaları muteber bir şekilde zapt edecek olan ilim de tarih ilmidir. Tarih ilmi ancak tedvin ile tamam ve devam ka-*

120 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 151; *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1990, s. 82-85.

zanır. Sıraladığımız bu gerekçelerden ötürü diğer ilimlerin tedvini ne kadar gerekli ise tarih ilminin tedvini de o kadar gereklidir. Hükümlerin varlığı ve yokluğunun, maslahatlara bağlı olduğu bilinmektedir. İslam hukukunun tümü, bu asıl ve prensip üzere kuruludur. Hz. Peygamber (as): ‘Şayet Musa (as) hayatta olsaydı bana uymaktan başka bir şey yapmazdı’ hadisiyle buna işaret etmiştir. İslam hukukçularının: ‘Bu ihtilaf, zaman açısından dır, delil açısından değildir’ ifadesi de bu kabildendir. Tarih ilminin pek çok faydası vardır. Faydalarından biri şudur: Şerefli tarih ilminin usûl ve kaideleri vasıtasıyla cüzî hâdiseler makul bir şekilde kavranır. Şayet tarih ilmi olmasaydı tarihte rasgele konuşulur, doğrusu yanlışından ayırt edilemezdi. Tarihi olaylar arasında kör veya görmesi zayıf bir deve gibi gezinilir ve gecenin zifiri karanlığında odun toplayan adamın durumuna düşülürdü. Tarih ilmi, tarihin konusu olan hâdiselerin değerlendirilmesi için bir kanun, bir tartı, bir mihenk ve bir ölçü olur. Şayet hâdiseler bu tartı ile tartılırsa ayarı sağlam, basiret ve düşünce sahiplerinin yanında muteber olur. Tarih ilmi, pek çok kaide ve meseleleri içermektedir. Bu nedenle tarih ilmi, tedvini hak eder.’¹²¹

Kafiyeci, eserinin ikinci bölümünde tarihin bilgi kaynaklarını mantık disiplininin teklif ettiği bilgi kaynaklarına göre tasnif etmiştir. Ona göre tarih, mantıkça kabul edilebilir gerçekçi bir bilgi kaynağına sahiptir. Bu nedenle tarihin, aklî ilimler arasında yer alması gerekir. Tarihin aklî ilimler arasında yer alması demek, tarihin malzemesinin doğa bilimlerinde olduğu gibi gözlem ve deneye dayanarak akıl tarafından üretilmesi değildir. Tarihin aklî ilimler arasında yer alması, 1- tarih malzemesinin mantıkî açıdan tasnif edilebilir olması, 2- tarih malzemesinin ister tasavvur düzeyinde olsun, ister tasdik düzeyinde olsun bir çeşit bilgi olduğu, 3- mantıksal açıdan tasnife tabi tutulduktan sonra tarih malzemesinin bir kısmının gerçek bilgi vasfını kazanabileceği, 4- mantıksal açıdan gerçek bilgi vasfını kazanmış tarihsel verilerin düşünceye konu edilebileceği anlamına gelir. Tarih, geçmişe ait öykülerden oluşan soyut edebî bir tür değildir. Tarihin edebiyatla ilişkisi, diğer ilimlerin dille ilişkisi gibidir. Yani dil, diğer disiplinler için olduğu gibi tarih için de yalnızca bir ifade aracıdır.¹²²

Kafiyeci, “tarihin meseleleri mülk ve melekût alemlerine ait ilginç konuları içerir ve insanı azamet ve ceberût sahibi Allah’a yakınlaştırır”¹²³ şeklindeki sözleriyle, tarih ilminin amaç değil araç olduğunu

¹²¹ Kafiyeci, s. 66-70.

¹²² Taşköprüzâde Ahmet Efendi, I, 255-263, 281-295; K. Çelebi, I, 11; el-Hudârî, I, 12; İbn Âbidîn, I, 25; Nev’î Efendi, s. 85.

¹²³ Kafiyeci, s. 51.

belirtir. Tarih ilminin asıl amacı Allah'ı tanımak ve ona yakınlık kazanmak olduğuna işaret eder. Yola dikilen işaretler, yolcunun gözlerini kendilerine değil, gideceği istikamete yönelttiği gibi, her kevnî olay da bizim dikkatimizi kendi üzerine değil, kendinin ötesinde olan bir istikamete yani Allah'a yöneltmeye çalışır.¹²⁴ Nev'î Efendi'nin şu ifadeleri Kafiyci'nin maksadını izah eder: "İlimlerin özü ve nihaî gayesi Allah'ı tanımaktır. Bu sırrın tam çözülmesi de eserden Kadîm Müessir'e istidlal ile olur. Yüce Allah: 'Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler, (yani beni tanısınlar) diye yarattım'¹²⁵ buyurmuştur. Malumdur ki ilmin üstünlüğü, konusuna ve hedefine bağlıdır."¹²⁶ Allah'ın tanınması, yani yaradılışın gerçek gayesinin anlaşılması tarih içinde, yani yaradılışla hesap günü arasındaki süreçte gerçekleşebilir.¹²⁷ Kafiyci, tarihin insanî ve dünyevî amaçlarına da dikkat çekmiştir. Çeşitli şekillerde ifade etmiş olsa da Kafiyci'nin sözlerine göre, tarihin en önemli amacının insana kendisiyle ilgili bir idrak ve tecrübe kazandırmasıdır. Collingwood'un deyimiyle, "tarih insanın kendini bilmesi (self-knowledge) içindir".¹²⁸

Kafiyci'ye göre tarihçinin, geçmişini tasvir ederken bir dayanağa, bir referansa ihtiyacı vardır; bu da tarihinde referans olarak kabul ettiği otoritedir. Ona göre, otoritesiz bir tarihin kıymeti yoktur.¹²⁹

Kafiyci'ye göre, "tarihçi bir şeyin tarihini yazmak istediği zaman beş yöntemden birini izler:

Birinci yöntem: Yaşayarak ve görerek tarih yazmak,

İkinci yöntem: Kuşkusuz bilgiye (yakın) göre tarih yazmak,

Üçüncü yöntem: Gâlip zanna (galebe-i zanna) göre tarih yazmak,

Dördüncü yöntem: (Aynı konuyla ilgili) farklı görüşler arasında tercih yapmadan bütünü kaydederek (teâruz bilâ tercîh) tarih yazmak,

Beşinci yöntem: Söz konusu dört tarz dışında bir tarza (yani mechûlâta) göre tarih yazmak".¹³⁰

124 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ts., s. 169.

125 Zâriyât 51/56.

126 Nev'î Efendi, s. 76.

127 Ayrıca bkz. İsmail Râci el-Fârûkî, Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1999, s. 90.

128 R.G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 25; *Tarih Tasarımı*, s. 29.

129 Kafiyci, s. 71.

130 Kafiyci, s. 76-80.

Kafiyeci'ye göre, tarih tasarımı konusunda teklif edilen yöntemlerin beş tane olması, gâlip zan (galebe-i zan) yoluyla elde edilmiş tümevarımla yapılan bir sınırlamadır.¹³¹

Kafiyeci'nin, tarih tasarımı konusunda teklif ettiği beş yöntemden birisi olan, “yaşayarak ve görerek tarih yazma”nın, mantıkta karşılığı “mücerrebât ve müşâhedât”tır. Hegel, tarihin bu çeşidine “kaynaktan tarih” der. Kafiyeci ile Hegel'in tarihin bu çeşidine yükledikleri belirlenimler farklıdır.¹³² Kafiyeci, tarih için takdir ettiği birinci bilgi kaynağıyla, tarihin sadece geçmişin değil yaşanan zamanın da bir yöntem çerçevesinde kaydını tutmakla yükümlü olduğuna ve tarihçinin ilgi alanını geçmişle sınırlamaması gerektiğine işaret eder.¹³³

Kafiyeci'nin en değerli tarihsel kaynak olarak sunduğu “yaşayarak ve görerek tarih yazma” yönteminin kıymetini Bîrûnî, ondan uzun zaman önce takdir etmiş ve bunu eleştirel bir şekilde ele alıp tahlil etmeye çalışmıştır. Bîrûnî'ye göre, “hiç kimse, haberin, tarihsel doğruluk açısından, görgü tanıklığına eşit olduğunu söyleyemez. Görgü tanıklığı, gözlem ile nesneyi zamanında ve yerinde değerlendirmeye dayanırken, haber bazı geriye gidişleri de içerir. Bu özelliği ile haber, görgü tanıklığına tercih edilir. Çünkü görgü tanıklığının amacı, hakikî zaman içerisinde nesnenin ne olduğunu ve ne olmadığını belirtmektir. Yazılı rivayetler, haberlerin her zaman söylediğimiz gibi en tercih edilir çeşitlerindendir. Kalemın ölümsüz anıtları olmasaydı insanlık tarihini nasıl bilebilirdik? Bir olayla ilgili rivayet, kendi içindeki mantıkî ve fizikî kurallarla çelişmese dahi, tabiatı gereği bir sürü zaaf ve ihtirasın etkisinde olan insan mizâcının, iyi ve kötü yanlarının etkisiyle şekillenmeye açıktır. Bu bakımdan râvileri tasnif etmek gerekir. Bazıları itibar ve çıkar sağlamak amacıyla yalan söyler. Bazı râviler mensubu olduğu aileyi veya milleti yüceltir veya kazanç elde edeceği düşüncesiyle karşı aileyi veya milleti karalayabilir. Her iki durumda da müteharrrik güç, hırs ve nefrettir. Bir başka sınıf insan da, hizmetinde oldukları insanları sevdikleri ya da aralarındaki anlaşmazlıklar nedeniyle nefret ettikleri için yalan söyler. Bu râviler önceki râvilere benzer. Çünkü onlar da kişisel ön yargılarla hareket etmiştir. Kimisi de korktuğu ya da elde edeceği bir şey olduğu için yalan söyler. Kimisininin yalan söylemesi de sırf tabiatı icabıdır. Bazı insanlar, başkalarının söylediklerini körü körüne izlemesi nedeniyle yalan söyler. Şimdi bu çeşit râvilerin sayısı artar veya zamanla bir dizi topluluk haline gelirlerse,

¹³¹ Kafiyeci, s. 76.

¹³² Hegel, s. 11.

¹³³ Hilmi Ziya Ülken, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 254.

hem ilk râvi hem de onu izleyenler, dinleyici ve yanlıları bulucu arasında sıkı bir bağ oluştururlar. Bu bağlar zayıflayacak olursa, yukarıda zikrettiğimiz tipte hikaye uyduran yalancılar işlerine devam edeceklerdir. Burada zikre değer tek kişi, yalandan şiddetle kaçınan ve yalancılar arasında bile doğruluğu dile getiren insandır. Kur'ân'da, 'aleyhine bile olsa doğruluğu söyleyin'¹³⁴ denilmiştir. Hz. İsa (as) da: 'Kralların önünde gerçeği söylerken onların öfkesine aldırma. Onlar sizin bedeninize hükmedebilir ama ruhunuza asla'¹³⁵ der".¹³⁶

Kafiyeci, tarihin varlık kavramı ve diğer ilimlerle ilişkisi konusunda şu görüşlere yer verir: "*Varlık ya kadîmdir ya hâdistir ya da –bizim konumuzun dışında olan- ne kadîm ne de hâdistir.*¹³⁷ *Allah'ın zâtı ve sıfatları kadîmdir. Kelâm ilmi Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunlarla ilgili meselelerden bahseder. Bir tarihçi, fıkıh, usûl ve benzeri ilimlerin konularını ele alırken nasıl bir fıkıhçı ya da usûl bilgininden daha farklı bir yaklaşım sergilemek zorundaysa, aynı şekilde kelâm konularına eğilen bir tarihçinin de tipik kelâmcı yaklaşımından daha farklı bir tavır sergilemesi gerekmektedir. Tarihçi gerektiğinde söz konusu ilimler ve bunlarla ilgili konularla tahdit ve vakit belirleme açısından ilgilenme durumundadır. Hâdis olan varlıklar ya semavîdir ya da arzîdir. Tarihçinin, biri aslî diğeri talî olmak üzere iki amacı söz konusudur. Tarihçinin aslî amacı; muteber bir yöntemle insanın kaydını tutmaktır.*"¹³⁸

Kafiyeci, tarihinin talî amacının da kainatın diğer türlerinin kaydını tutmak olduğuna işaret eder.¹³⁹ Böylece Kafiyeci, tarihinin sanat, tabiat v.b. şeyleri de tarih bilimine konu edinmesi gerektiğine işaret etmiştir. Kafiyeci'nin tarihinin aslî amacını açıkça söylemesi, tarihin konusu ister insanî bir ürün –mimarî, sanat, şehir ve benzeri şeyler-, isterse kevnî bir şey olsun -tabiat tarihçiliği gibi-¹⁴⁰, o şeyin insan hayatı ile ilişkisi, etkisi ve insanî durumun mutlaka belirlenmesi gerektiğini söylemiş olur.

Kafiyeci'nin söylediklerinden tarihin "olmuş ve olmakta olanın" (hâ-

134 Nisa, 4/134.

135 Matta, X. 18, 19, 28; Luka XII. 4.

136 S.H. Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 227-228.

137 Kadîm, varlığı başkasından kaynaklanmayan ve başkasına muhtaç olmayandır. Varlığı başkasına muhtaç olana hâdis denir. Bu durumda mevcût, sabit olandır ve yokluk (adem) onun zıddıdır (Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 81, 172-173; s. 12; Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* s. 105 v.d.).

138 Kafiyeci, s. 73-74.

139 Kafiyeci, s. 76.

140 Müslüman tabiat tarihçileri hakkında bilgi için bkz. S.H. Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* s. 228; *İslam ve İlim*, s. 49.

dis) bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Kafiyci'nin bu yaklaşımı, Herder'in, "tarih var olanın bilimidir" sözü ile örtüşür.¹⁴¹

IV. Tarihte Yenilenme, Hareket ve Tekamül

Kur'ân-ı Kerîm, tarihte yenilenme, hareket ve tekamülü sağlayıp sürekli kılan temel araçlarla ilgili çoğulcu bir görüşe sahiptir. Bu araçlar çok yönlü olarak birbirine bağlı ve giriftir. Ayrıca M. İkbâl'e göre, "İslâm aleminde ortaya çıkan düşünce akımlarının hepsi dinamik evren kavramı üzerinde birleşmiştir. Bu görüş, İbn Miskevîh'in 'tekmülî hareket' olarak tanımladığı hayat teorisi ve İbn Haldun'un tarih anlayışıyla daha da güçlenmiştir".¹⁴² Bu bağlamda tarihte yenilenme, hareket ve tekamül anlamındaki dinamizmi sağlayan unsurları şöylece sıralamak mümkündür:

a- Kainatın yapısı ve insanın hizmetine sunulması (*tesbîr*): Kur'ân-ı Kerîm'e göre, genel anlamda evren, özel anlamda dünya bir ev gibi hazırlanıp insanın hizmetine sunulmuştur.¹⁴³ Öte yandan Allah'ın makrokozmosdaki (âlem-i kebîr olan evren) sanatı o kadar anlamlıdır ki, o sanat bir kitap şeklinde ortaya çıkmış ve mikrokozmosun (âlem-i sağîr olan insan) okumasına sunulmuştur. İnsan aklı, bilgiyi bu büyük kitabı okuyarak elde eder.¹⁴⁴ Kainatın incelenmesi, insanı ferdî ve toplumsal tekamüle iletir. İnsanın, sanat-sanatkâr ilişkisini idrak etmesi ise ruhun en önemli açılım ve gelişimi olan iman, marifet ve muhabbeti elde etmesine yol açar.¹⁴⁵

b- Kainatın yapısında zıtların ahenkli uyumu: İlahî hikmet, sürekli oluş halindeki varlık aleminde yenilenme ve değişim için zıtları birbirine ahenk ve hikmetle karıştırıp karşı karşıya getirmiştir. Zararlı şeyler yararlı şeylerle, kötülükler iyiliklerle, çirkinlikler güzelliklerle bir arada hamur gibi yoğrulmuş ve tekamül kanununa tabi kılınmıştır. Kainatta alışveriş halinde tezahür eden zıtlar, Kur'ân-ı Kerîm'in deyişi ile olabildiğince hassas bir denge ve mizan ile ayakta durmaktadır.¹⁴⁶ Böyle bir zemin üzerinde varlığını sürdüren birey ve

141 M. Gökberk, s. 147; ayrıca bkz. K. Aysevener, s. 53.

142 M. İkbâl, s. 188-189.

143 İsmail R. Faruki, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s. 67; Cevdet Said, *Güç İrade ve Eylem*, çev. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul 2000 s. 54.

144 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 168-170; *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 309.

145 Cevdet Said, *Güç İrade ve Eylem*, s. 54, 177; ayrıca bkz. Henry M. Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Adem Tatlı v.d., Ankara 1985, s. 169.

146 Rahmân 55/7-9.

toplum kainatın yapısında yer alan zıtlardan çeşitli biçimlerde etkilendiği gibi insanî yapıda da zıtların mücadelesi söz konusudur. Mesela iyi ile kötünün, bilgi ile cehaletin, adalet ile zulmün, açlık ile tokluğun, temizlik ile kirliliğin mücadelesi gibi. Zıtlık faktörü, insanlık tarihi üzerine kafa yoran düşünürler tarafından çeşitli formlarda hep bahsedilegelmiştir. Mesela Agustinus, dünya tarihini ilahî devletle şeytanî devletin sürekli mücadelesi şeklinde anlar. Batıda ilk tarih felsefesini oluşturan bu düşünüş biçimi Avrupa’da bütün orta çağ boyunca egemen olmuştur. Agustinus’un, Hıristiyan olmadan önce, ışıkla karanlığın mücadelesi esasına dayanan Mani dinine mensup oluşu dolayısıyla ortaya koyduğu düalist düşünce, insanlık tarihi kadar eskidir. Bu düalizme eski uygarlıklarda rastlandığı gibi Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da rastlanır. İki zıt kutup oluşturan melek ile şeytan, tasavvufa nur ile zulmet kavramları şeklinde konu olur.¹⁴⁷

c- İnsanın fitrî yapısı: Tasavvufçuların deyimiyle, insan “câmi bir fitrat”a sahiptir. İnsaniyet denilen bu “câmi fitrat” yetenekler bütünüdür.¹⁴⁸

1. Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle, insanın en güzel şekilde yaratılması (ahsen-i takvîm), kabiliyetlerinin a’lay-i illiyîn ve esfel-i safilin arasında sınırsız gelişmeye hazır olması,

2. İnsanın bilgi elde etme yeteneği: Kur’ân-ı Kerîm bunu değişik şekillerde söz konusu etmiştir. Hz. Adem’e “isimlerin öğretilmesi” meselesi anlatılırken, insanın kavramsal olarak düşünme melekesi, meleklerle karşı üstünlük sebebi olarak gösterilir.¹⁴⁹

3. İnsana, Kur’ân-ı Kerîm’in deyimi ile “beyân”ın öğretilmesi,¹⁵⁰

4. İrade sahibi olması,¹⁵¹

5. İnsanın, rızka muhtaç olması,

d- Peygamberlik müessesesi; ilahî iradenin beşer tarihine en bariz bir

¹⁴⁷ M.Ş. Akkaya, s. 5.

¹⁴⁸ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 317.

¹⁴⁹ Bakara 2/31.

¹⁵⁰ Rahmân 55/4. Beyân terimi, bir şeyi veya bir düşünceyi anlaşılır kılma ve başka şeylerden veya düşüncelerden kavramsal olarak farklı kılma melekesi ile bu vukufiyeti konuşma ya da yazma dilinde ifade etme gücünü kapsar.

¹⁵¹ İnsanın kendi isteğiyle her yaptığı, tarihsel bir eylem olarak tarihte değişime neden olmadığı unutulmamalıdır, bkz. Cevdet Said, *Güç İrade ve Eylem*, s. 55; Nadim Macit, “Eylem-Değişim İlişkisi –Tarihsel Eylemin Yapısı–”, *Dini Araştırmalar*, Eylöl-Aralık 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 53-77.

müdahalesidir. Peygamberler, insanları kemale sevk eden ilk muallimlerdir. Onlar vasıtasıyla insanlık tarihine katılan din, insanî erdemlerin özetidir.

Her insan, diğer insanlardan farklı, kendine özgü bir şahsiyete sahiptir ve özel olarak yaratılmıştır. Hadislerde, toplumsal örgütlenme bazen mekanik, bazen organik bir yapıya benzetilir. İnsan konumu itibarıyla çevresiyle çok yönlü ve çeşitli etkileşimler içindedir. Bu sebeple İslâm'da kişi ile ilgili emir ve yasaklar olduğu gibi toplumsal hükümler de vardır. İnsan toplumu değiştirebileceği gibi, toplum da insanı yönlendirebilir. Toplumsal değişim bireysel değişime bağlıdır.¹⁵² İslâm düşüncesinde, insanın hür iradesi ve bilinci etkin bir role sahiptir. Zira ilahî sınama, insanın aklı ve iradesi üzerine kuruludur.

İnsanları iyi veya kötü yapan gerek kendileri ile gerekse çevreleriyle olan ilişkilerinde takındıkları tutum ve davranıştır. İyi vasfını, Allah ve fitratla barışık ve uyumlu bir yaşam sürdüren insanlar ve cemiyetler hak eder. Beşer tarihinin her döneminde iyi ve kötü devirler olmuştur. “Herkes kendi yapısına göre davranmaktadır”¹⁵³ ayetince bireyler ve toplumlar farklı eylemler üretir. Soyut olarak zamanın geçmesi kendi başına insanları iyi ve kötü yapmaz. Bu, Kur’ân-ı Kerîm’de söz konusu edilen, “ellerini suya doğru uzatıp, suyun kendisine ulaşmasını bekleyen birinin durumuna benzer; oysa bu durumda su asla ona ulaşmayacaktır”¹⁵⁴ ayetinde yapılan teşbihe benzemektedir. İlahî irade ile zaman denilen nehir son erek olan ahirete doğru akıp durur.¹⁵⁵ Her birey kendi özgür iradesiyle ve gücü oranında sınanmaktadır.¹⁵⁶ Durum böyle olunca acaba Kabil’in yaptığı mı daha kötü, yoksa bu medeniyet asrında yapılmakta olagelenler mi daha kötü? Değişen sadece araçlardır. İhtiraslar ve yıkıcı etkileri hep aynıdır. İyi ve kötünün oranı da yaklaşık olarak hep aynıdır. Medeniyet asrında insanın yaptıkları, onun yeryüzüne egemen kılınmasına itiraz mahiyetinde meleklerin soru üslubuyla yönelttikleri “seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada, bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökcek birini mi yaratacaksın?”¹⁵⁷ mealindeki endişelerini -neredeysen- haklı çıkaracak hızlı bir düşüşte yol alıp durmaktadır.

¹⁵² Ra’d 13/11.

¹⁵³ İsrâ 17/84.

¹⁵⁴ Ra’d 13/14.

¹⁵⁵ Kur’ân-ı Kerîm’in tabiriyle “dâru’l-karâr”, bkz. Gâfir 40/39.

¹⁵⁶ Zira ilahî teklif insanın yapabileceği ile orantılıdır ve ilahî teklifin muhatabı ancak bireyin özgür iradesi olabilir, bkz. Bakara 2/286; Talâk 65/7.

¹⁵⁷ Bakara 2/30.

Eğer tarihte bir gelişme ve ilerleme söz konusu ise, onun da ilahî iradenin beşer tarihine en bariz bir müdahalesi olan peygamberlik müessesenin insanlığa öğrettiği insan-ı kamil mertebesinin tedricî olarak insanlar arasında inkişafı olması gerekir diyebiliriz.¹⁵⁸

İnsan-ı kamil mertebesi, Allah ve fitratla barışık yaşama anlamında büyük hümanite ile insana teshîr edilen maddî çevreden azamî oranda emanet bilinciyle yararlanarak uygar yaşamayı ifade eden küçük hümanitenin ahenkli birlikteliğini ifade eder.

İnsan-ı kamil mertebesi, insaniyet için gerekli değerleri içerir ve bu değerlerden birini önemseyip diğerini dışlamaz veya ihmal etmez. İnsan-ı kamil mertebesi, “yalnız sana kulluk ederim”¹⁵⁹ bilinciyle özgürlüğü, “ahlakî güzellikleri tamamlamak için geldim”¹⁶⁰ prensibiyle ahlâkı, kainatın insanın hizmetine sunulması olgusundan (teshîr) hareketle uygar yaşamı gerektirir. İslam medeniyetini insanlık tarihi açısından hep yapıcı kılan da insan-ı kamil mertebesini gelişmesi gereken bir hedef olarak göstermesidir.¹⁶¹

V. Sonuç Yerine

Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber (as)’ın insanî-toplumsal olayları söz konusu etmeleri, geçmişin tefekkür edilmesini ve üzerinde düşünülmesini gerektirmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bazı tarihsel olaylar şeklinde söz konusu edilen cüzi olaylar küllî yasaların işaretleridir. İslâm, kendisiyle birlikte bir tarih tasavvuru getirmiştir. İslâm dini, müslümanlar arasında tarih bilincinin doğmasında ve biçimlenmesinde büyük bir rol oynamış ve onu motive ederek belirli hedeflere yönlendirmiştir. Batılılar, İbn Haldun’a kadar tarih felsefesiyle uğraşan, tarihî olayları tenkidî bir şekilde ele alan bilim adamlarının müslümanlar arasından çıkmadığını ileri sürseler de ondan önce İslâm düşünce tarihinde bu zihniyete ulaşmış bilim adamları bulunmaktadır. Bir yön-tem çerçevesinde çalışan ve tarih konusunda bir telakki geliştirme çabası içinde olan İslam tarihçileri nadir değildir. Mesela Taberî, insan-

158 Ayrıca bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 347 v.d.

159 Fâtîha 1/5.

160 el-Menâvî, *Feyzu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmi’i’s-Sağîr*, Beyrut 1972, II, 572; İsmail b. Muhammed el-Aclunî, (ö.1162/1748), *Kesfu’l-Hafa ve Müzi-lî’l-İlbas amma İştihara mine’l-Abâdîs ala Elsineti’n-Nas*, Beyrut 1988, I, 210.

161 Ayrıca bkz. İhsan Hamid el-Mafrey v.d., *İslam ve İnsan Hakları* (derleme), çev. Tahir Yücel, Şennur Karakurt, İstanbul 1995, s. 23-38; A. M. el-Akkad, s. 38-54.

lık tarihinin bütünselliğine inandığını, eserinin ismiyle ve kullandığı tarihsel verilerle ortaya koymaya çalışmıştır. Taberî'deki yaklaşımın benzeri, Mes'ûdî'de görülür. Mes'ûdî'ye göre tarih, her şeyi kapsayan bir ilimdir. Felsefe ile ilgili meseleler bile tekamülleriyle beraber tarihin konusudur.

Tarihe farklı bir boyut kazandıran Bîrûnî ise, geniş ilmî faaliyeti ve kuvvetli nüfuzu sayesinde tarihe felsefî ruhu katmıştır. Bîrûnî, tarihî meseleleri aydınlatmak için arkeoloji, hatta jeoloji ve ekonomiye önem vermiştir. Bîrûnî, evren ve doğanın bir oluş ameliyesi içinde olduğunu açıkça belirtmiştir. İbn Miskeveyh'in "tekamülî hareket" olarak tanımladığı hayat teorisi, İbn Haldun'un tarih anlayışıyla daha da güçlenmiştir.

Tarih düşüncesini kuramlaştıran İslâm alimlerinin başında İbn Haldun gelmektedir. Ondan önce veya kısa bir süre sonra geldiği halde ondan bağımsız kalan ve tarihi düşünceye konu edinen Endülüslü İbn Said el-Mağribî, Reşiduddin Tabîb, Taceddin es-Subkî ve Heratlı Mirhond gibi tarihçi bilim adamları da bulunmaktadır.

İbn Haldun, ayrı ve bağımsız bir bilim olarak kurmaya çalıştığı tarihi, felsefeyle sıkı bağları olan bir araştırma alanı olarak tanımlar ve açık bir şekilde "felsefi-aklı ilimler" arasına yerleştirir. İbn Haldun tarih geleneğinin, retorik (belâgat) ve politika geleneklerinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Haldun'un en büyük meziyeti, kültürel hareket ruhunu iyice kavramış ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olmasıdır. İbn Haldun'un düalist toplum tiplemesi, toplumsal değişim kuramı ve döngüsel tarih tezi *Mukaddime*'nin ele aldığı temel konulardır.

İbn Haldun'un çağdaşı olan Kafiyeci, evrensel anlamda bir tarih metodolojisi ortaya koymuş ve bu konuda müstakil bir eser yazmıştır. Kafiyeci'yi önemli kılan diğer bir öge, tarih tasarımı konusunda mantıksal açıdan tutarlı bir metot teklif etmesi ve tarihsel bilginin mantıksal değerini tesbit eden bir yöntem önermesidir. Netice itibarıyla İslâm ilim ve düşünce tarihinde, hem uygun bir zeminin, hem de tarih felsefesi olarak kabul edilebilecek zengin mirasın mevcut olduğunu söylemek mümkündür.