

MİLEL VE NİHAL

Journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN: 1304-5482

HISTORY

Notes on History
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Phenomenology of Historical Space:
An Introductory Essay
Burhanettin TATAR

On Time, Conscious and
Perception of History
-An Evaluation from Theological View-
Mehmet EVKURAN

Some Remarks on History
Adnan DEMİRCAN

Text, History and
the Origins of Violence
The Historical and Sociological
Manifestations of Islamic Cultural Pluralism
Yasin AKTAY

Possibility of Authentic Religious
Knowledge in the Labyrinth of History
Şevket KOTAN

On the Writers of Siyar
Mehmet ÖZDEMİR

Book Reviews
From Tradition of Milel and Nihal

volume: 4 number: 3 Sep.- Dec.'07

MİLEL VE NİHAL

TARİH

4/3
2007

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

TARİH

Tarih Üzerine Notlar
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Tarihsel Mekân Fenomenolojisi
-Bir Giriş Denemesi-
Burhanettin TATAR

Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine
-Teolojik Açıdan Bir İnceleme-
Mehmet EVKURAN

Tarih Üzerine Bazı Düşünceler
Adnan DEMİRCAN

Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları
-İslam'ın Kültürel Çoğulculuğunun
Tarihsel ve Sosyolojik Tezahürleri-
Yasin AKTAY

Tarih Labirentinde
Sahih Dini Bilginin İmkânı
Şevket KOTAN

Siyer Yazıcılığı Üzerine
Mehmet ÖZDEMİR

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler
Milel ve Nihal Geleneğinden

cilt: 4 sayı: 3 Eylül - Aralık' 07



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

TARİH

Cilt/Volume: 4 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2007

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 4 Sayı/Number: 3 Eylül–Aralık / September–December 2007
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mehmet Mahfuz Söylemez

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Doç. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Yrd. Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak Resmi / Picture of Cover

Ludwig Deutsch (1855-1935)'in Kur'an Okulu (1905) isimli tablosu

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, 2008

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Alemdağ Caddesi No 64/10-12 Tel: (0216) 344 64 25 Çamlıca, Üsküdar / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com
e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

4-7 | Editörden

Makaleler

- 9-17 | Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Tarih Üzerine Notlar
- 19-29 | Burhanettin TATAR
Tarihsel Mekân Fenomenolojisi -Bir Giriş Denemesi-
- 31-68 | Mehmet EVKURAN
Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine
-Teolojik Açıdan Bir İnceleme-
- 69-89 | Adnan DEMİRCAN
Tarih Üzerine Bazı Düşünceler
- 91-111 | Yasin AKTAY
Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları: İslam'ın Kültürel
Çoğulculuğunun Tarihsel ve Sosyolojik Tezahürleri
- 113-128 | Şevket KOTAN
Tarih Labirentinde Sahih Dini Bilginin İmkânı
- 129-162 | Mehmet ÖZDEMİR
Siyer Yazıcılığı Üzerine

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 163-165 | R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*
- 165-170 | William Henry Walsh, *Tarih Felsefesine Giriş*
- 170-174 | Hans Meyerhoff, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*
- 174-178 | Georgia Harkness, *John Calvin: the Man and his Ethics*
- 178-179 | Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*
- 180-181 | Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 183-190 | A. SEMENOV,
Pamir İsmailîlerinin Akidelerine Dair,

Editörden

İnsan Yaşamında Bir İnşa Malzemesi Olarak Tarih

İnsanın düne yönelik hafızasının ifadesi olan tarih insan yaşamında önemli bir yere sahiptir. Bugünün iyi anlaşılması ve geleceğin sağlıklı bir şekilde tesisi açısından geçmişin doğru anlaşılıp analiz edilmesi gerekir. Bugüne yönelik değerlerin başında insanın taşıdığı ya da ait olduğu kimlik gelir. Mevcut din, dil, etnisite ve benzeri kültürel değerler kadar geçmişe yönelik tarihsel değer ve birikimler de kimliğin ifadesinde önemli yer tutar. Bu yönüyle tarihsel değer ve birikimler kimlik inşasının vaz geçilmez unsurlarıdır. Benzer şekilde geçmişin iyi okunup değerlendirilmesi geleceğe yönelik tutum ve davranışlar açısından da belirleyicidir. İnsanlık tarihi incelendiğinde farklı zaman dilimlerinde yaşanan olaylar arasında -aynılık olmasa da- çeşitli paralellikler olduğu ve dolayısıyla adeta tarihin tekerrür ettiği dikkati çeker. Tarihin teker-rür etmesine dayalı “döngüsel tarih” anlayışı, ilerlemeci tarih anlayışına dayalı “çizgisel tarih” taraftarlarınca eleştirilse de insanlık tarihinde ardı ardına yaşanan olaylar zaman ve mekân farklılıklarına rağmen insanlığın (ve toplumsal yapıların) benzer tecrübelerden geçtiğini ortaya koymaktadır. Örneğin tıpkı insan yaşamında görüldüğü gibi derebeylikler, krallıklar, hanedanlar, imparatorluklar ya da devletler doğmakta, gelişmekte ve yıkılıp yok olmaktadır.

Yine tarih boyu iyi ve kötü mücadelesi bilinen en erken tarihten bugüne devam edip sürmektedir. Bütün bunlar insanlara tekerrür eden tarihsel süreçte geçmişten ders alarak geleceğe sağlıklı bir yön vermenin önemini anlatmaktadır.

Esasen geçmişle gelecek ya da dün ile yarın arasında yaşayan insanın kendisi tarihin bir parçasıdır. Taşıdığı sosyal, kültürel değerleriyle ve maddi varlığıyla bizzat kendisi tarihseldir. Kendi tarihselliğinin bir parçası olan kimliğini ve değer yargılarını oluşturmak ya da sahip olduğu değerleri meşrulaştırmak için insan sıklıkla tarihe müracaat etmekte; tarihsel verilere yönelik yorum ve değerlendirmeleriyle bugünü oluşturmaya/okumaya çalışmaktadır. Kendisi tarihsel bir varlık olan insan yapıp ettikleriyle bugüne yönelik tarihi inşa etmekten de geri durmamaktadır.

İnsanın tarihe yönelik algılamalarında ekonomik, siyasal ve askeri güç, etnik ya da dini kimlik ve benzeri çeşitli ölçütler ön plana çıkar. Sıklıkla bu ölçütler bağlamında tarihsel veriler nesilden nesle aktarılmaya ve yorumlanmaya çalışılır. Dolayısıyla tarih alanında yapılan çalışmalarda çoğu zaman nesnellik ya da objektiflik sorunu kendini gösterir. Çalışmalara temel olan tarihsel veriler kadar bu verilere dayalı olarak yapılan yorum ve değerlendirmelerin ne kadar nesnel olduğu sürekli bir soru olarak önümüzdedir. Ulaşım ve iletişim imkanlarının her zamankinden daha sofistike olduğu günümüzde bile yaşanan bir olayın farklı sosyal ve siyasal çevrelerce farklı şekilde verildiği ve yorumlandığı ortadayken iletişim kaynaklarının nispeten sınırlı olduğu tarihin derinliklerinde yaşanan olayların ne kadar sağlıklı ya da ne kadar nesnel bir şekilde bugüne ulaştığı ciddi bir problem olarak karşımızdadır. Nitekim bu durum kimi çevrelerde tarihin genellikle güçlülerce yazıldığı kanaatinin oluşmasına neden olmuştur.

Dinler ve kutsal metinler de bir inşa malzemesi olarak tarihe önemli yer vermektedir. Hemen hemen bütün dinlerde tarih tanrısal vahyin gerçekleştiği ve kutsalın çeşitli şekillerde tezahür ettiği bir inşa süreci olarak görülür ve dolayısıyla bizzat tarihin kendisi kutsalın bir parçası olarak değerlendirilir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin kutsal metinlerinin adeta bir tarih kitabı görünümün-

de olduğu dikkat çekicidir. Tanah olarak adlandırılan Yahudi kutsal kitabı yaratılıştan itibaren insanlık tarihini konu edinir. Bu tarihsel serüvenin özünde İsrailoğullarına yönelik ahit geleneği yer almaktadır ve bütün tarih aslında İsrailoğullarının seçilmişliğine yönelik ilahin vaadin gerçekleşmesinin öyküsüdür. Dolayısıyla Yahudilikte tarihsel süreç Yahudilerin bugüne yönelik seçilmişlik iddialarının meşrulaşmasını sağlayan bir araçtan ibarettir. Hıristiyanlık kutsal metinlerinin birçoğu da tarihsel vesikalar görünümündedir. Gerek İnciller gerekse Resullerin İşleri gibi kutsal metinler, Miladi birinci yüzyılda yaşanan olayları konu edinir ve Hz. İsa'nın yaşamına ve mesajına yönelik Hıristiyanlığın tezlerini işleyen bir kurgu taşır. Hıristiyanlığa göre yaşanan tarihsel sürecin merkezinde Tanrı Oğlu İsa Mesih'in kurtarıcılığı bulunmaktadır. İsa'ya kadar geçen süreç insanlığa yönelik eski ahit dönemini ifade ederken İsa'nın çarmıha gerilişiyle birlikte yeni bir dönem, yeni ahit dönemi başlamıştır. İslam'a ve İslam'ın temel referansı Kur'an'a baktığımızda İslam'ın ise tarihi tevhidle şirk ya da hakla batıl arasında yaşanan bir mücadele süreci olarak gördüğünü anlarız. Buna göre bütün insanlık tarihinde artarda gönderilen peygamberler ve onlar aracılığıyla insanlığa iletilen ilahi mesaj insanlara hakkı ve hakikati tebliğ etmiştir. Bu tebliğin özünü Allah'ın mutlak birliğine, tekliliğine ve üstünlüğüne dayalı ulûhiyetinin kabul edilmesi, O'na hiçbir şeyin denk tutulmaması ve yalnızca O'na ibadet edilmesi oluşturmaktadır.

Dinlerin ve kutsal metinlerin tarihe ve tarihsel verilere yönelik bu yaklaşımına rağmen kutsal metinler de dâhil dinlere yönelik tarihsel verilerin bugünün değerlerinden hareketle bir değerlendirilmeye tabi tutulduğu da bilinmektedir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde öngörülen tarihsel verilerin ne kadar gerçeği yansıttığı konusunda çeşitli tahliller yapılmış ve kutsal metin tenkit yöntemleri geliştirilmiştir.

Milel ve Nihal'in "Tarih" konu başlıklı bu sayısında insanın tarih ve tarihsel verilerle ilişkisi çeşitli açılardan ele alınıp incelenmektedir. "Tarih üzerine notlar" başlıklı çalışmada sayı editörü Mahfuz Söylemez kalıtların yorumlanmasıyla yapılan bir inşaa olarak tarih üzerinde durmakta ve tarihçi ve nesnellik ilişkisini

sorgulamaktadır. Benzer şekilde Adnan Demircan da “Tarih üzerine bazı düşünceler” başlıklı makalesinde nesnelliğin ne kadar mümkün olduğunu sorgulamakta ve bir kimlik inşası olarak tarihi ele almaktadır. Burhanettin Tatar “Tarihsel mekan fenomeni” başlıklı çalışmasında geçmişin kendisini bize sunan bir açıklık olarak tarihsel mekanı irdelerken, Mehmet Evkuran “Zaman, bilinç ve tarih algısı üzerine” başlıklı çalışmalarında zaman, bilinç ve mekan ilişkisinin bir sonucu olarak tarihi ele almakta, tarih algısının dinin teolojik söylemleriyle ilişkisini tartışmaktadır. Yasin Aktay, “Metin, tarih ve şiddetin kaynakları” konulu makalesinde metnin şiddeti meşrulaştırmasının ancak belirli bir yorumla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Şevket Kotan ise “Tarih labirentinde sahih dini bilginin imkanı” başlıklı çalışmasında insanın tarihselliğine vurgu yaparak insanın metne kendi tarihsel önyargılarını dayatmak yerine onu anlamayı yeğlemesinin önemi üzerinde durmaktadır. Son olarak bu sayıda Mehmet Özdemir, “Siyer yazıcılığı üzerine” başlıklı çalışmasında Müslüman bireyin yaşamında önemli bir referans olan Hz. Peygamberin yaşamı konusunda bize kadar ulaşan kaynaklardaki sorunlara dikkat çekmekte ve Hz. Peygamberin yaşamına yönelik apokrif ya da sahih olmayan unsurları tartışmaktadır.

Tarihe ilişkin bu sayının tarihe yönelik algılarımız ve değerlendirmelerimiz açısından yol gösterici açılımlara vesile olacağını umuyorum.

Editör

NOT: Milet ve Nihal dergisi 2008 yılı birinci sayısından itibaren sayı editörlü ve konu ağırlıklı sayılar halinde hazırlanacaktır. Ancak her sayıda konu harici bazı yazılara da yer verilecektir. Önümüzdeki dönemde yayımlanacak sayıların sayı editörleri ile ağırlıklı konuları şunlardır:

2008/1	Şehristani	Ömer Mahir Alper
2008/2	Din, Tecdit ve Reform	Hakan Olgun
2008/3	Göç, Hicret ve Diaspora	Necdet Subaşı

Araştırmacılarımızın, bilim insanlarımızın ve entelektüellerimizin gerek belirlenen konularda gerekse konu harici katkılarını bekliyoruz.



John Frederick Lewis (1805-1876)'in bir tablosu

Tarih Üzerine Notlar

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ*

Atıf/©: Söylemez, Mehmet Mahfuz, (2007). Tarih Üzerine Notlar, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 9-17.

Özet: Birbirinden farklı durumlar için kullanılan tarih kavramı hem geçmiş hem de tarih ilmini ifade eder. Tarihin sadece düne değil bugün ve yarına bakan yüzü de vardır. Kalıtların yorumlanmasıyla ilerleyen tarih ilmi ise, bu gün yapılan bir inşadır. Bu inşayı yapan tarihçi, tarihselliğine tutuklu olduğu için mutlak bir nesnellikten bahsedilemez. Tarihinin objektifliği veriye karşı dürüstlüğünü ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Tarih, tarihçi, tarihsellik, inşa.

I

Tarih kavramı, bir taraftan geçmişteki bir noktayı, kısa bir zaman aralığını veya bu zaman aralığında meydana gelen tikel hadiselerle sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirine geçen halkalardan oluşan ve dünden başlayarak geleceğe doğru akan devasa bir örüntüyü ifade eder. Diğer taraftan söz konusu yapıyı inceleyen ilim dalı yani tarih ilmi için de kullanılır. Tarihi “geçmişin olayları ile geleceğin derece derece ortaya çıkan amaçları arasında bir diyalog” şeklinde tanımlayan Carr (E.H.Carr, 1991, 146), bu örüntünün geçmişte ne oldu? sorusunun cevabına sahip veya dün ile ilgili merakımızı tatmin etmek için ilgilendiğimiz bir alan olmaktan öte bir şey ol-

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

duğuna dikkatimizi çekmekte, birden fazla yönü veya çehresinin varlığına işaret etmektedir. Bir bireyin doğum tarihi, bir hadisenin meydana geldiği tarih, bir savaşın cereyan ettiği tarih, bir toplumun oluşum ve gelişim tarihi veya bir devletin kuruluş, yükseliş ve yıkılış tarihi, bu yönlerden sadece bir tanesine, yani dün ile ilgili olan kısmına işaret etmektedir. Oysaki tarihin bir de bugün ve yarına bakan yüzü vardır. *“Bir toplumun geleceğini belli bir doğruluk derecesi ile önceden görmek imkânsızdır. Çünkü bir toplumun geleceği önceden belirlenemez ve çeşitli dış etkenlere bağlıdır. Ancak geçmişin incelenmesi, toplumun ilerleyeceği yön hakkında bir fikir verir”* (Özbaran, 1997, 16), diyen Firuz Ahmed’in de işaret ettiği gibi, henüz biçimlenmiş bir tarih olan bugün, “dünün” içerisinde süzülerek geldiği için, tarihle irtibatlı olup bir taraftan dünün rengini taşıırken, diğer taraftan da yarının kodlarını içermektedir. Bu anlamıyla “hali hazırın” anahtarına sahip olan tarihe, zorunlu olarak geleceğe doğru akan yazgı veya ilerledikçe gelişen tin ya da eskilerin ifadesi ile küllî akıl diyebiliriz.¹

Tarihin öznesi olan insanın, söz konusu devasa örüntüden aldığı ödünç bilgilere veya kendisine aktarılan tecrübeye kendi deneyimlerini de katarak “şimdi”yi yaşayıp, “yarın” için planlar kurabilir hale gelmesi onu aynı zamanda tarihin bir nevi nesnesi haline de getirmektedir. İnsanın varoluşsal olarak büyük ölçüde düne bağlılığı, geçmişi göz önüne alarak yaşama durumunda oluşu, kendisinin de tarih tarafından üretildiğinin bir kanıtı olarak zikredilmiştir. Nitekim Dilthey, Nietzsche hakkında *“Nietzsche kendi yalnız derin düşünme olanağını, başlangıçtaki doğayı ve kendi tarih dışı varlığını boşuna aradı. Derisinin bir katmanını, sonradan diğerini soydu. Ama geriye ne kaldı? Yalnızca tarihsel olarak koşullanmış birey... Onun hangi insan olduğunu sadece tarihi anlatır.* (Meyerhoff, 67) diyerek insanı üretenin, onu koşullandırmanın tarih olduğunu; tarihten yalıtık bir şekilde varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmektedir. Öyleyse tarih ile insan ilişkisi çift yönlü işlemektedir. Tarih bir taraftan insan ürünü bir alan iken, diğer taraftan ürünü olduğu

¹ İdealist söylem, aklın dünyaya ve tarihe egemen olduğunu ve onu bildiğini iddia etmiştir. Oysaki akli tarihten salıtk olarak düşünmek mümkün değildir.

insanı biçimlendiren, şekillendiren, dönüştüren dinamik bir yapı halindedir. İnsanın, gelişim sürecinin tamamı diyebileceğimiz “tarih”i devralabilmesi, onu diğer canlılardan ayıran en temel farklılık olup, kendisini tarih karşısında edilgenlikten, etken durumuna yükseltmektedir. “Umran”, tarih devralan ve devreden hadari birey tarafından kurulduğu için bu birey daha önce devraldığı öğeleri kendinden sonraki nesillere devrederek bir medeniyet kurar veya kurulmuş olan medeniyetin bekasını sağlar. Tarih devralmayan, hatta tarihin kenarında duran bedevi ise hayatta kalma mücadelesi veren diğer canlılar gibi doğa veya yaşam alanını istila eden sair canlılarla mücadele ile uğraştığından tarihte/medeniyette özne durumuna yükselemez.

Bu nedenle, kimi tarih filozofları, dünde kalmaya mahkûm olan, bugün ve geleceğin oluşumunda pay sahibi olmayan tikel hadiselerin tarih ilmi içerisinde değil de edebiyatın bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir (bkz. Meyerhoff, 71). Tarihin bağımsız bir ilim olup olmadığı tartışması da aslında kısmen bununla ilintilidir.²

Görüldüğü gibi tarih, sadece dünde cereyan eden hadiseler alanı değil, insanın kendisini gerçekleştirdiği alan şeklinde kendisini göstermektedir. Zaten tarihin amacı da insanın kendisini, yani tabiatını tanıması değil midir? Kişinin kendisini tanımasından kasıt da yalnız kişisel özelliklerini tanıyıp, kendisini diğer insanlardan ayıran sıfatların farkına varması değil, insani doğasını kavramasıdır. Aslında kendini bilmek, insan olmanın ne demek olduğunu bilmektir, başka hiç kimse değil de *ben* olmanın ne demek olduğunu bilmektir, başka hiç kimse değil de *ben* yapabileceğini bilmektir; hiç kimse ne yapabileceğini, geçmiş referans almadan

² Yunan filozoflarından Aristo da bu konuya değinmekte, tarihin edebiyatın bir parçası olduğunu, ilim dalı olmadığını savunmaktadır. Aristo çizgisini takip eden erken dönem İslam filozofları da tarihi bir ilim dalı olarak kabul etmemektedirler. Tarih felsefesi ile ilgilenen Ömer Ferruh da tarihi, felsefenin bir alt dalı olarak kabul etmekte, onun hadiseler arasında irtibat kuruyor ise bir bilim, değilse edebiyatın bir parçası olduğunu söylemektedir. Ona göre tarih sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alındığı sürece bilimsel olabilir. (Ömer Ferruh, *Tarihu Sadri'l-İslam ve Devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1972, 11-12).

bilebilecek durumda olmadığından, yapabilecekleri konusunda tek ipucu, yapmış olduklarıdır.

Öyleyse tarihin değeri, insanın ne yaptığını, böylece ne olduğunu bize öğretmesiyle ilgilidir (Collingwood, MEB, 106-109). Bir başka ifade ile insan, kim olduğunu, ne yapabileceğini, gücü ve yetisinin sınırlarının ne olduğu sorusunun cevabını toplumdan elde eder. Zira toplumsal olan her hadise tarihseldir.

Benzer düşünceleri savunan kadim irfanî geleneğimiz, bununla da yetinmeyerek, insanı bilmeden Marifetullah'a, yani tanrı bilgisine de ulaşamayacağını iddia etmekte ve bunu "*özünü tanıyan rabbini tanımış olur*" özdeyişi ile formüle etmektedir. Bu geleneğe göre, birbirine geçen ve ilkinden sonuncusuna teselsül yolu ile ulaşılan halkaların sonucusu ve en değerlisi olan tanrı bilgisi (marifetullah) tarihin içerisinde kendisini açınlar ve bu bilgiye tarih içinden ulaşılabilir.

II

Tarihin bu günkü insanın sırtına yüklediği sepetin içerisinde her zaman iyi örnekler bulunmaz, kötü örnekler de yer alır. Hatta zaman zaman büyük bir kambur dahi yükleyebilir. Atalarının yaptıkları olumsuz onca suçun evlatlarına mal edilmiş olması böyle değil midir? Amerika kıtasında Kızılderililere; İkinci Dünya Savaşı esnasında Almanya'da Yahudilere veya Ruanda'da Fransızlar tarafından yerli halka uygulanan soykırım, bu gün bu ulusların evlatları için, dünden devraldıkları büyük bir kamburdur. Onlar bu suçu kendileri işlemeseler de, dünü sırtlarında taşıdıkları için bu suçun muhatapları görülmektedir. Öyleyse dünden başlayıp yarına doğru akmakta olan bu devasa tarih ırmağının içerisinde hem iyi hem de kötü yer almaktadır. Tarihin tekerrür edeceğini savlayan anlayış, bu ırmağın içerisindeki iyileri imgelemenin mümkün olduğunu iddia ederken; tarihin tikel hadiselerden oluştuğuna inananlar, tikel hadiselerin tekrarının mümkün olmadığı bilincinden hareketle tarihsel hadiselerin biricikliğinde ısrar ederek tekerrürü reddetmektedirler. Doğrusu tekerrür olarak düşünülen

hadiseler dahi aslında öyle görünseler de yekdiğerinin aynısı değil, biriciklik karakterleri yanında benzerlik arz eden hadiselerdir.

III

Tarihin bir diğeri anlamı ise, dün olan, dün de oluşan hadiseleri inceleyen ilim dalı yani historiographydir. Bu anlamı ile tarih, yenedir, modernidir ve bu gün ile ilgilidir. Zira onu vücuda getiren tarihçi, bu günde yaşamakta, geçmişten, kendi yaşadığı tarihselliğe ulaşan bir kaynağı kullanarak içinde bulunduğu çağa ait bir inşa gerçekleştirmektedir.

İnşa faaliyetine, kendisine ulaşan kalıtı en ince tetkik ve tahkikten geçirip, ele almak istediği döneme aidiyetini kanıtladıktan sonra başlamak durumunda olan tarihçi, şayet böyle yapmazsa tarih ilminin iki temel olmazsa olmazı olan “kalıtı sadakat” ve “okura saygı” ilkelerinden uzaklaşmış olur. Zira dünün tamamına ulaşamayacağına, onu kuşatmasının mümkün olmadığını, kullandığı veri veya kaynağın, devasa bir zaman diliminin küçücük bir parçası olduğunun bilincinde olarak, elde ettiği bu kanıtla, geçmişi anlamaya çalışmaktadır. Halkın’ın da dediği gibi “doğrudan olguların kendisine ulaşmayan, onları vesikalar çerçevesinde yakalamaya” çalışan tarih yazıcılığı kanıtların yorumlanmasıyla ilerler. (Leon-E. Halkın, 1989, 4) Kanıt, burada, tek tek belge diye adlandırılan nesnelere toplu adıdır. Belge de, tarihçinin anlatısını kurarken elinde var olan, onun üzerinde düşünerek geçmiş olaylarla ilgili sorularına yanıt bulmasını sağlayan türden belgedir. Yani, tarihsel işlem ya da yöntem, temelde, dünden, bu güne ulaşan kanıtları yorumlamaktan oluşur (Collingwood, MEB, 106-109) Yorum ise, bilindiği gibi düne ait olmaktan daha çok bu güne aittir; bu güne dair bir inşa ihtiyacının tarihsel bir veriye dayanarak gerçekleştirilmesidir.

Tarih yazıcısı bu kanıtları kullanarak dünü bu günde anlamaya veya dünü bugünde inşa etmeye çabalarken oluşturduğu anlatısını iki ayrı tarzda kurmak durumundadır. Bunların ilkinde belgebilgi tarihçiliği (rivayetçi tarihçilik), ikincisine ise yorumcu tarihçi-

lik (neden-nasilci tarihçilik) denilir. Belge-bilgi tarihçiliğinde, dünden bu güne ulaşan veri hiçbir öznel ameliyeye tabi tutulmaksızın, daha doğru bir ifade ile anlama gibi bir çaba harcanmaksızın olduğu gibi aktarılır, yorumcu tarihçilikte ise tarihçi, dünden intikal etmiş olan veriyi anlamaya ve anladığını da aktarmaya gayret eder. Hatta Dilthey “*tarihi olgular, devamlı olarak yorum bağlamında görülür, yorumlama yapmaksızın anlatmak yoktur ve kuralsız yorum yoktur*” diyerek tarihin bu ikinci tarz tarih olduğunu, ilk tarzın ise tarih olmadığını söylemektedir. Doğrusu, tarihçinin hiçbir tarihsel veriyi yorumsuz aktarmadığı, bu verileri kafasındaki büyük hikâyenin doğrulayıcı verileri olarak seçerek getirdiğidir. Bu nedenle objektif bir tarihten söz edilemez.

Tarihçilerin önemli bir kısmı, tarih ilminin kalıtları yorumlayarak ilerlemesi gerektiğini kabul etmekle birlikte yorum yapılırken nereden hareket edilmesi gerektiğinde farklı düşünmektedir. Bunun üzerine kafa yoranlardan biri olan İbn Haldun, “*Dün bu güne suyun suya benzemesinden daha fazla benzemektedir*” deyip, kalıtların yorumlamasında tarihçinin yaşadığı tarihsellikten hareket edilmesi gerektiğini önermektedir. Bugünü dünün aynası olarak gördüğü anlaşılan İbn Haldun, dün bugünü oluştururken, bugünün de dünü tanımamıza, onu anlamamıza hatta algılamamıza olanak sağladığı kanaatinde olup, önce bu güne nüfuz edilmesi, buradan hareketle de dünün izah edilmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır.

Benzer bir öneri, Annales Okulu mensuplarından gelmektedir. Onlar da çağdaş insandan hareket edilmesi gerektiğine inanırlar. Onlara göre insanın psişik yapısı her çağda aynıdır, değişmez. Tarih de insan ürünü bir alan olduğuna göre dünü anlamaya çalışırken onu üreten insandan hareket edilmesi gerekir.

IV

Yukarıda tarihin, verilere dayalı olarak tarihçi tarafından inşa edilen bir alan olduğunu söylemiştik. İşte tam burada nesnellik ve öznellik sorunu gündeme gelmektedir.

Bilindiği gibi her tarihçi, anlama konusu olan “geçmiş” belli bir tarihin içinden, belli bir bakış açısıyla bakar, bu bakış açısından kurtulamaz. Dahası bu bakış açısından kurtulmaya çalışmak, doğasından kurtulmaya çalışmak gibidir. Her tarihçinin çalışmasında öznel öğeler vardır; oluşturduğu yapıt, içinde bulunduğu zaman ve mekânın izlerini taşır. Zaman ve mekândan bağımsız bir nesnellik tasavvuru gerçek dışı bir soyutlamadır. Bizler kendi öznelliğimiz ile veriye gider, onlara bir takım sorular sorar, cevaplar alırız. Sorduğumuz sorulara aldığımız cevap veya cevaplar bizim bizzat kendimizin veriden intaç ettiğimizdir. Aslında her sorunun cevabının kendinde mündemiç olduğu gerçeğinden hareketle tarih diye ortaya koyduğumuz şeyin büyük oranda kendi verdiğimiz cevaplar olduğunu söyleyebiliriz. Her bir tarihçi ayrı bir dönemin insanı olduğu için farklı bir tin tarafından kuşatılmıştır, dolayısıyla zihnindeki sorular da mutlaka farklıdır. Soru farklı olduğu için cevap da farklı olacaktır. Öyleyse veri, sahîh olsa ve anlatıya konu olan tarihsel evreden günümüze geldiği ispatlansa dahi, tarihçinin öznelliğine maruz kalmaktadır. Dolayısıyla ona dayanılarak kurulan anlatı tamamen tarihçinin zihin dünyasında cereyan etmekte olup kendi kurgusudur. Bu durumda mutlak nesnellikten bahsetmek imkân dâhilinde değildir.

İnsan kendisini, doğasını, zaaflarını tanıdıkça, yani tarihsel bir mahiyet olduğunun bilincine vardıkça objektiflik konusunda daha ciddi bir mesafe almış olur. Öyleyse tarihçi tarih bilincine bağlı olarak diğer bilim adamlarından daha farklı bir tarafsızlık bilincine sahip olmalıdır. Tarihçinin yaptığını bir ressamın yaptığına benzetebiliriz. O, kendi tarihselliğine rağmen, geçmişin şahidi olan delilden hareketle dünü anlamaya ve aslına uygun bir şekilde çizmeye çalışıyor ise bu anlama çabası onun objektifliğin peşinde olduğunu ifade eder. Tarihsel veriler nesnel bilgiler sunmadıklarından aynı veriyi kendi tarihselliğine tutuklu her bir tarihçi çok farklı şekilde kullanıp, birbirinden oldukça değişik inşalar veya çizimler gerçekleştirmesine rağmen yine de tarafsızlık ideallerini sürdürebilir (pekâlâ tarafsız olabilirler). Örneğin Osmanlı imparatorluğunun çöküşünü ele aldığımızı varsayalım. Asırlarca tarih

sahnesinde kalan bu devletin yıkılışını, kimi tarihçiler dışsal etkenlere, kimisi ise içsel öğelere bağlamakta ve birbirinden değişik sonuçlara varmaktadırlar. Oysaki her iki grup da aynı vesikalari veya aynı verileri kullanmaktadır. Bu durum Ranke'nin o meşhur "tarihçinin tarafsız bir izleyici ve gerçekte olan bitenin nesnel kaydedicisi" olduğu savının, (Hans Meyerhof, 2006, 40) bir varsayım olmaktan öteye gitmediğini göstermektedir.

Bunun nedeni her tarihçinin ayrı bir tarihsel tecrübeye sahip olmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla her tarihçi kendi donanım ve deneyimiyle, kendi tarihselliği bağlamında "veri"yi anlamaya çabaladığından farklı sonuçlara ulaşmaktadır ki bu son derece doğal bir durumdur. E.H.Carr'ın da ifade ettiği gibi tarihçi de netice itibarıyla kendi tarihselliğini yaşayan bir insandır ve kendisini oluşturan şartlardan tamamen kopamayacaktır. (Edward Hallet Carr, 1996, 17)

Burada verinin mekân ile maluliyetine de değinmeden geçmeyelim. Zira tarihsel veri ile tarihi anlatının ikisinin de mekânla ciddi diyalogu vardır. Tarihsel veri –bu veri ne olursa olsun- insani bir kalıt olup bir mekâna aittir ve o mekânın izini taşımaktadır. Dünden bu güne gelirken, üretildiği mekânın rengini de beraberrinde getirir. Onu tahlil eden tarihçi de bir mekâna aittir. Onu tahlil ederken içinde oluştuğu mekândan bakar. Dolayısıyla bir kaynak, anlatıya dönüşürken iki kez mekân ile ilgili okuma ve değerlendirmeye uğratılır.

Bu nedenle objektiflik aslında ve sadece tarihçinin kanıta karşı dürüst davranmasını ifade etmelidir. Söz buraya gelmişken her tarihçinin kanıta karşı dürüst davranmadığını, tarihi bir ideolojik alan olarak gören bireylerin de bulunduğunu bunların apokrif malzemedden yararlanarak tarihin mecrasını değiştirmeyi tasarladıklarını da bir kez daha hatırlatmanın yerinde olacağını düşünüyoruz.

Sonuç olarak salt geçmişte cereyan eden hadiseler alanı olmayan tarih, insanoğlunun kendini gerçekleştirme serencamını ifade

etmesinin yanı sıra bu serencam esnasında ürettiği tikel hadiseleri de konu edinir. Bununla birlikte bu tikel hadiselerin bilimsel bir alan olan tarihin mi, yoksa sanatsal bir alan olan edebiyatın mı parçası olduğu ihtilafli bir konudur. Tarihi hadiseleri inceleyen tarihçinin kendisi de tarihten yalıtık bir varlık olmadığından, onun tarafından inşaaya maruz kalan dün bilgisi bize pozitivist empiristlerin iddia ettikleri mutlak nesnelliği sunmaktan uzaktır. Dolayısıyla tarihçilerin ürünü olan çalışmaların hiç biri mutlak dünü yansıtmayıp, onun ele aldığı tarih dilimi hakkında göreceli kanaatlerini ifade eder. Bu nedenle her hangi bir tarihsel kesitte gerçekleştirilen bir tarih yazımını, incelediği tarihsel kesitten daha çok yazıldığı tarihsel kesitin tarihi olarak okumak gerekir. Elbette kendisinin de yepyeni bir tarih yazdığının bilincinde olarak.

Kaynakça

- Hans Meyerhoff, *Zamanımızda Tarih Felsefesi*, (trc. Abdullah Şevki), İstanbul 2006.
 Salih Özbaran, *Tarih, Tarihi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.
 Ömer Ferruh, *Tarihi Sadri'l-İslam ve Devleti'l-Ümeviyye*, Beyrut 1972.
 Leon-E.Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989.
 Robin George Collingwood, "Tarih Nedir" (trc. Akşit Göktürk) (MEB, Üç Aylık Dergi, Yıl:1, Sayı:1, s. 106-109.
 Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir*, (trc.Misket Gizel Gürtürk), İstanbul 1996.



Notes on History

Citation/©: Söylemez, Mehmet Mahfuz, (2007). Notes on History, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 9-17.

Abstract: The concept of history which is used for different contexts expresses both past/history and the knowledge of history. Its context includes not only the past/yesterday but also today and tomorrow. History which grows up by interpreting of inheritance is in fact a construction carried out today. It is not possible to talk about that historian who carries out this construction has an absolute objectivity since he/she has strictly dependant on his/her historicity. However, the objectivity of a historian stresses his/her honesty for the data.

Keywords: History, historian, historicity, construction.





Rudolf Ernst (1854-1932)'in
"Smokign the Hookah" isimli tablosu

Tarihsel Mekân Fenomenolojisi

-Bir Giriş Denemesi-

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2007). Tarihsel Mekan Fenomenolojisi: "Bir Giriş Denemesi", *Milel ve Nihal*, 4 (3), 19-29.

Özet: "Tarihsel mekân" kavramı neyi gösterir? Özellikle tarihi bir olayın cereyan ettiği fiziksel mekânda zaman süreci içinde tezahür eden radikal değişimler, tarihsel mimari yapılarıdaki tahribatlar ve restorasyon çabaları, tarihi eserlerin çevresindeki modern yapılaşmalar vs. dikkate alındığında tarihsel mekân tabiri ne anlama gelmektedir? Küreselleşme süreci 'mekân' kavramının anlamını dönüştürdükçe 'tarihsel mekân' tabiri içindeki tarihsel (zamansal) ve mekân ilişkisini mekân lehinde değiştirmekte midir? Bu makalede şu iddia ileri sürülecektir: Tarihsel mekân, tarihi sürecin hangi yönlerde cereyan ederek günümüzü şekillendirdiğini kavramamıza imkân verdiği için, geçmişin kendisini bize sunmasına imkân veren bir açıklıktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel mekân, küreselleşme, fenomenoloji, açıklık.

Küresel çağda insan kendisini fiziksel mekândan sanal mekâna (cyberspace) değin mahiyetleri ve karakterleri birbirinden farklı mekânlar içinde genişlemekte olan bir dünya içinde algılamaya başlamıştır. Her ne kadar küreselleşme, bir açıdan dünyanın küçülmesi ya da sıkışması gibi bir tasavvura yol açsa da, bir başka açıdan daha önceki tarihi dönemlerde görülmeyen yeni mekânla-

* Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fak.

rın oluşumuna yol açtığı için gerçekte dünyanın sürekli genişlemesine neden olmaktadır.

Sözgelimi Anthony Giddens'in "boş mekân"¹ diye adlandırıldığı şey, dünyanın yerel olaylara nispetle sınırlı bir ilişkiler ağı içinde kavranması olayının artık geride bırakılarak küresel teknolojik iletişim ve ticaret sayesinde yepyeni bir mekâna kavuşması olayına işaret eder. Bu durum, "yerel" (local) kavramının artık "yerel olmayan" (non-local) unsurlarca belirlenmesi şeklinde tanımlanan küresel etkileşimin bir başka ifadesidir.²

Bu gelişmeler, felsefi açıdan, 'mekân' kavramının nasıl tanımlanacağına ve ontolojik mahiyetinin ne olduğuna dair klasik sorunun hala açık uçlu olduğunu bize hatırlatmaktadır. Sözgelimi Aristo'nun nesnelere yer tutma özelliklerine referansla geliştirdiği realist mekân tasavvurundan Descartes'in uzam (extent) olarak mekân kavramına, Newton'un Tanrı'nın bir şeyi yaratma eylemini gerçekleştirdiği yer olarak mekân anlayışından Kant'ın zihnimizin bir apriori formu olarak mekân fikrine değin farklı mekân tasarımları³ bir şekilde mekânı 'alıcı, taşıyıcı, içindekini muhafaza edici' bir tür kap (container) ya da havuz imgesi eşliğinde ele alıyor görünmektedirler. Bütün bunlar, belki farklı açılardan Heidegger'in "el altında" (ready to hand) ve "elde hazır" (present at hand) şeklindeki ayrımları içinde irdelenebilecek karakterlere sahip mekân tasarımlarıdır.

Buna karşın küreleşme süreci, yol açtığı farklı mekânlar nedeniyle dünyayı eskiye oranla hızla genişletirken mekân kavramının daha çok "ilişkisel" bir mahiyet arz etmekte olduğunu bize göstermektedir. Burada "ilişkisel" tabiri yalnızca nesnelere birbirleriyle ilişkilerine değil, aynı zamanda insanın algısı ya da bakış açısı ile nesnelere arasındaki ilişkilere de atıf yapmaktadır. Daha açık

¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, ss. 17-21.

² Giddens, yerel ve yerel olmayan ayrımını, "mekân"ın (space) "yer"den (place) ayrışması olarak ele alır. Giddens, *The Consequences of Modernity*, s. 18.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ivor Leclerc, *The Philosophy of Nature*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, ss. 91-104.

deyişle, mekân denilen şeyin ancak bu ilişkiler içinde zamansal olarak kurulmakta ve şekillenmekte olan bir süreç olduğuna dikkatlerimizi çekmektedir.

Mekân fenomenolojisini önemli kılan nokta burada tezahür etmektedir: Şayet mekân, özü itibariyle ilişkisel bir süreç ise, bu durumda insan algısı ile algılanan şey arasındaki ilişki içinde açığa çıkan mekân kendisini bir rasyonel kavrayışın konusu (nesne) değil, tam tersine bir perspektif ya da anlama ufkunun oluşum tarzı olarak ifşa edecektir. Bu haliyle o, ne kendi başına dışarıda var olan bir şey, ne de zihnimizde apriori olarak duran bir formdur. O her haliyle zamana bağlı olan ve zamanın kendisini açması esnasında açılmakta olan bir süreçtir. Kısacası o ne el altında ne de elde mevcut bir varlık tarzına sahiptir.

Kuşkusuz bu zamansal mekân anlayışı, özellikle Mircea Eliade'ın "hierofani" kavramı ekseninde irdelediği 'kutsal mekân' anlayışı kadar modern tarih biliminin ele aldığı şekliyle 'tarihsel mekân' tasarımı ile kısmi gerilimler içine girebilecektir. Eliade'ın yorumuna göre, kutsal mekân Gerçeklik ya da Kutsalın tezahürü sayesinde ontolojik yoğunluk kazanabilen, bu haliyle içi boş profan mekânlardan hemen ayrışabilen ve insanın Gerçeklikle yakın ilişki içine girebilmesine imkân veren bir tür zaman öncesi (başlangıcı belirlenemeyen) olaydır. Bu olay, toplulukların başlangıcını belirlediği için kendisini ancak mitolojik dil içinde ifşa edebilir.

Bir başka deyişle kutsal mekân, bilinen gündelik zamanın ve ya tarihin etrafında döndüğü bir tür eksen ya da merkez olarak 'konuşan bir mekân'dır. Yılın belli günlerinde ve günün belli zamanlarında bir takım ritüellerin sürekli tekrarlanması kutsal mekânın gündelik zamanın tahripkar veya unutkanlığa yol açan zararlı karakterine karşı direnmesidir. Daha açık deyişle, kutsal mekân, zamanın insanı kendi kökeninden (Kutsal ile olan orijinal bağından) uzaklaştırma eğilimine karşı sürekli insanı Gerçek ile

yakın ilişki içinde tutar. Bu açıdan o, bir tür zaman karşıtı (zaman-sal olmayan) bir mekândır. ⁴

Modern tarih biliminin 'tarihsel mekân' tasavvuru da—her ne kadar tarihin dikey (sürekli farklılaşan) akışını dikkatten kaçırmasa da—hala bir şekilde tarihsel bir olay ile olayın cereyan ettiği mekân arasında yatay ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi kendi nesnellik ideali doğrultusunda bir tür pozitivistik veriye dönüştürmektedir. Böylece o, mekânı matematiksel olarak sınırları belirlenebilir 'geometrik alan' imgesi içinde alıcı, koruyucu, taşıyıcı kap ya da havuz gibi irdelemektedir. Sözelimi İstanbul'un fethi olayı, tarihsel bir olay olarak bağlamını her zaman İstanbul denen mekâna nispetle kazanacaktır. Mimar Sinan'ın Selimiye camii, her zaman anlamını Edirne denen şehir mekânına nispetle ifşa edecektir. Kaldı ki, müzelerde sergilenen antik bulgular ya da eserler, otantik anlamlarını arkeolojik kazıların yapıldığı mekâna nispetle açığa vururlar.

Ne var ki, tam bu noktada bizim sormak istediğimiz soru, tarihsel bir olay ya da varlığın mekânla ilişkisinin yukarıda andığımız genel geçer ilke açısından ele alınmasının bizi 'tarihsel mekân' hakkında yeterli bir anlama biçimine ulaştırıp ulaştırmayacağı ile ilgilidir. Gerçekte 'tarihsel mekân' kavramı neyi gösterir? Özellikle tarihi bir olayın cereyan ettiği fiziksel mekânda zaman süreci içinde tezahür eden radikal değişimler, tarihsel mimari yapılardaki tahribatlar ve restorasyon çabaları, tarihi eserlerin çevresindeki modern yapılaşmalar vs. dikkate alındığında tarihsel mekân tabiri ne anlama gelmektedir?

Küreselleşme süreci sürekli yeni mekânların teşekkülüne yol açarak mekân algımızı köklü biçimde dönüştürüyorsa, bu durumda 'tarihsel mekânlar' kendi tarihsel anlamlarını yitirip küresel mekân tasavvurları içinde bir tür görsel (maddi) değer ya da temsil olayına mı indirgenmektedirler? Kısacası, küreselleşme süreci

⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, trans. W. R. Trask, New York: Harcourt, Brace&World, Inc., ss. 20-65; *İmgeler Simgeler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, s. 135.

‘mekân’ kavramının anlamını dönüştürdükçe ‘tarihsel mekân’ tabiri içindeki tarihsel (zamansal) ve mekân ilişkisini mekân lehinde değiştirmekte midir?

Kuşkusuz tarihsel mekânın anlaşılmasındaki en büyük güçlük, ‘tarihsel’ ile ‘mekân’ kavramları arasında analitik (zihinsel) bir ayırım yapılarak mekânın tarihsel olaya öncelik arz ettiğinin varsayılması ve tarihsel kavramının ikincil plana itilmesidir. Bu güçlük bir yönüyle ‘doğal’ (natural) olan şeyin sanki ‘yapay’ (beşeri) olanı önceliğine dair kanaatten kaynaklanır. Bu kanaate göre, yapay olan, doğal olan üzerine inşa edilmiş veya doğal olana eklenmiş arızı (gelip geçici) bir görünümdür. Bir bakıma bu, Aristocu atom kuramındaki cevher üzerinde arazların zamansal görünümleri anlayışına benzer. Doğal olan, her zaman, yapay olanın taşıyıcısı yani tarihsel olan şeyin altında duran ve ona destek veren zemin olarak ele alınır.

Her ne kadar bu anlayış, ilk bakışta şehirlerin, tarihsel olayların, büyük mimari yapıların daha önce insan elinin değmediği bakir (doğal) alanlar üzerinde ortaya çıktığı şeklindeki genel kavrayış biçimi ile desteklense de, diğer taraftan mekânın tarihselliğini göz ardı ettiği için sorgulanabilir karakterdedir. ‘Doğal mekân’ tabiri gerçekte yeryüzünün insana kendisini gösterme (yer küresinin yüzünü belli perspektiflerden insana sunma) tarzı olarak anlamını insanın algısı ile yeryüzü arasındaki zamansal ilişki içinde kazanır. İnsan bilincinin dilselliği içinde ‘doğal mekân’ dilsel bir fenomen olarak açığa çıkar ve bu haliyle o insan dünyasının bir parçası olur.

Kısacası o, insanın yeryüzü ile tarihsel ilişkisi içinde kendisini verili bir gerçek olarak insan bilincine sunması anlamında ‘doğal mekân’dır. Buna göre, ‘tarihsel mekân’ tabirinde “tarihsel” kelimesi, insanın yeryüzüyle ilişkisinin temel karakterini yani zamansal anlam ufkunu dile getirir. İnsan, kendi zamansal ve tarihsel anlam ufkunu aşarak doğal olanı kendi doğallığı içinde göremediği için gerçek anlamda ‘doğal mekân’ ile yüzleşemez.

‘Doğal mekân’, her zaman ‘tarihsel mekân’dır; tarihsel mekân içinde insanın zihinsel olarak ayrıştırdığı bir geometrik alandır. Ancak, her şeyden önce hatırlanması gereken nokta, bu geometrik alanın zamana bağlı olarak insana kendisini açabildiğidir. Buna göre, doğal mekân, insanın bakış açısı değiştikçe, ilgisi farklı yön- lere kaydıkça, birbiri üstüne binen yelpaze kanatları gibi açılmakta olup, asla kendisini bütüncül bir perspektif içinde sunmamaktadır. Böylece doğal mekân, kendisini sürekli farklılaşabilen perspektifler içinde sunarak bilinç alanımıza kısmen girmekte ve belki çok bü- yük oranda bilincimizden kaçmaktadır. Onun bize kendisini parça- lı görünümüleriyle sunması, bizzat tarihsel ve zamansal bir olay olduğu için doğal mekân, gerçekte tarihsel mekândır.

Doğal mekânın aslında tarihsel mekân olması, yalnızca doğal olanın bize kendisini zamansal ve tarihsel olarak sunması ile sınırlı değildir. Heidegger’in belirttiği üzere, diğer varlıklar mekânda sa- dece yer tutarlarken, insan kendisine açık bir mekân oluşturur.⁵ İnsan, kendi imkânlarını ve tasarımlarını yansıtabileceği bir açık mekânı oluşturarak kendi dünyasını inşa eder. Heidegger’in pers- pektifinden bakıldığında doğal mekân, bir yönüyle aynanın arka zemini gibi varlığı peşinen kabul edilen ve ön planda yansıyan görüntülerin oluşumunu mümkün kılan yarı gerçek (virtual) bir mekâna dönüşür.⁶ Daha açık deyişle, o insanın kendisine açık bir mekân oluşturmasına imkân veren bir gerçeklik olarak kendisini dolaylı biçimde sunar.

Geldiğimiz noktada hala bir şekilde zihnen de olsa tarihsel ve doğal şekilde yaptığımız ayrımlar kafa karıştırıcı görünebilir. Bu ayrımı analitik düzeyde de olsa yapmanın temel mantığı, doğal mekânın insanın kendi etrafında oluşturduğu açık alanın bir tür arka planı gibi görünmesindedir. Bu kafa karışıklığını belki bü-

⁵ Heidegger’in mekân-zaman ilişkisi hakkındaki görüşleri için bkz. Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999, ss. 198-202; 222-225.

⁶ “Yarı gerçek mekân” (virtual space) anlayışı, resim ve heykel gibi sanat eserle- rinin teşkil ettiği mekân için kullanılır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Susanne K. Langer, *Feeling and Form*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1953, ss. 69-103.

yük oranda ortadan kaldırabilecek husus, mekânın insanın yeryüzüne yönelik tarzlarına göre bir yön gösterme veya yön teşkil etme özelliğidir.

Üç büyük semavi dinin kutsal metinlerinde anılan “Âdem ve Havva’nın cennetten yeryüzüne sürgünü” öyküsü, yeryüzünü düşüş sonrası Âdem ve Havva’nın hemen Tanrı’ya yönelebildikleri mekân olarak sunar.⁷ Eski insan topluluklarının avcılıkla geçiren veya tarım yaparken yeryüzünü her zaman bir yön gösteren mekân formatı içinde algıladıkları açıktır. Mekânın yön gösterme veya doğrudan yön teşkil etme özelliğine dair örnekler arzu edildiği kadar sıralanabilir.

Ancak burada önemli olan husus, mekânın basitçe fiziksel bir gösterge olarak anlaşılmasının çok ötesinde, insanın yeryüzü denen belirsizlik ortamında kendisine hayatını devam ettirebilmesi için gereken yolu açabilmesi ya da yönünü bulabilmesidir. İşte insanın var olabilmek için kendisine gereken yönleri keşfedebilmesi veya gereken yolu açabilmesi gerçek anlamda doğal mekân ile tarihsel mekân kavramlarının kaynaştığı noktadır. Zira tarih denen süreç, özü itibarıyla insanın dünya içinde kendisine yol açabilme ve yön bulabilme çabasıyla teşekkül etmektedir.

Günümüzün teknik ya da popüler diliyle “tarihsel mekân”, insanın yeryüzünde kendisine yol açma çabası esnasında çözmek durumunda olduğu ‘yön bulma sorunu’nun bir parçası olarak anlam kazanmaktadır. Sözelimi Osmanlı Devletinin kuruluşundan sona erişine değin geçen tarihi süreç içinde ortaya çıkan tüm tarihsel mekânlar, Osmanlı Devlet adamlarının ve halkının kendi tarihsel varlıklarını sürdürebilmek için yeryüzünde açmaya çalıştıkları yolların veya bulmaya çalıştıkları yönlerin birer tanığı olarak anlam kazanmaktadırlar.

⁷ Kur’an’ın, “Sizden önce(ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu görün” (3/137) anlamındaki ayeti yeryüzünün din açısından yön gösteren bir mekân olarak sunulması bağlamında dikkat çekicidir.

Daha açık deyişle, Osmanlının mirası olarak bize kendilerini sunan tüm tarihsel mekânlar, önceden keşfedilen bir yönden hareketle anlam kazanmazlar. Tam aksine onlar tarihsel olaylar eşliğinde ortaya çıkarlarken kendileri birer yön teşkil ederler ve ancak bu halleriyle daha sonra açılacak yola potansiyel olarak işaret ederler. Böylece her bir tarihsel mekân, sadece yön teşkil etmekle kalmaz, ayrıca kendi etrafında gidilebilecek yönlerin keşfine imkân verecek bir açık alan oluşturur.

Tarihsel mekân ile tarihi süreç arasındaki ilişkiyi, tarihin 'kendisine yönelik', 'kendisinde' ve 'kendisinden hareketle' cereyan ettiği mekân şeklinde 'tarihsel mekân'ı ele aldığımızda daha açıkça kavramaya başlarız.⁸ Tarihsel mekân, tarihi süreci önce kendisine yönlendirir; sonra kendisinde tutar ya da oyalır; daha sonra kendisinden hareketle bir başka mekâna yönlendirir. Bu üç temel özelliği nedeniyle tarihsel mekân, asla sınırları matematiksel olarak belirlenebilecek bir geometrik alan olmayıp bir tarihsel görüş ufku ya da anlama zemini olarak açığa çıkar. Yukarıda belirttiğimiz gibi, insan ancak bu tarihsel görüş ufku ya da anlama zemini içinde yeryüzüyle ve diğer tarihsel mekânlarla her seferinde yenilenen ve farklılaşan bir ilişki içine girer.

Modern tarih bilimi, geçmiş olayları eldeki veriler ya da metinler aracılığıyla yeniden kurgularken, her seferinde kaçınılmaz olarak tarihsel mekânların andığımız üç farklı yön gösterme özelliğine başvurur. Tarihsel mekânlar olmasaydı, geçmişe ait eserler, tarihin hangi yönlerde cereyan ettiğine dair bize açık işaretler sunamayacakları için büyük oranda anlaşılabilir kalacaklardı. Bu nedenle geçmişe ait metinleri anlaşılır kılan şeylerin başında bizlerin hala tarihsel mekânlarla olan varoluşsal yön bulma veya yol açma ilişkimiz gelir. Zaman açısından bizden sürekli uzaklaşmakta olan geçmiş olaylar, ancak tarihsel mekânlar sayesinde bize yaklaşma imkânına erişirler. Bir başka deyişle, tarihsel mekânlar geçmiş

⁸ Bu bağlamda Heidegger'in eski Yunan şehrini (*polis*), kendisinde, kendisinden hareketle ve kendisine yönelik olarak tarihin ortaya çıktığı bir "tarih sitesi" olarak ele alması dikkat çekicidir. Bkz. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 199.

olaylarla bizler arasında bağ kurulmasını sağlayan bir tür 'ara safha' ya da 'ara bölge' olarak iş görürler.

Bu yüzden tarihsel mekân tabiri, bir fiziksel mekânda kendi başına duran pasif bir nesnelere yığınının değil, şimdi ile geçmiş arasındaki bağın her an yeniden kurulmasına imkân veren bir faaliyet alanına işaret eder. Bu faaliyet alanı kavramsal ya da rasyonel algının açık (nesnel) bir konusu olamayacak kadar dinamiklidir. Zira insan, en azından kendi biyografik geçmişini ya da tarihini anlamak, kendi kimliğini fark edebilmek ve kendisiyle sürekli bütünleşme çabasına girişmek için bile her zaman kendi tarihinin parçası olan mekânların yön gösterici faaliyetine muhtaçtır. Tam da bu nedenle, tarihsel mekânlar asla kendi fiziksel boyutlarına indirgenemezler ve matematiksel ölçme tekniklerinin konusu olarak nesnelendirilemezler. Daha açıkçası, tarihsel mekânlar kendilerine işaret edilerek değil, bize bir başka şeyi ya da gerçekliği işaret ederek anlamını ifşa ederler. Kendilerine nesnel olarak işaret edilen kısmı, sadece tarihsel mekânların fiziksel boyutudur.⁹

'Tarihsel mekân' tabirini, yanlışlıkla zamansallığımızdan ve tarihselliğimizden arındırarak mekân kavramı lehinde irdelemekten kaçınmak gerekir. Zira tarih, halen olup bitmekte ve kendimize yön bulma ya da bir yol açabilme çabamızla ortaya çıkmakta olan süreç olarak tarihsel mekânla ilişkimizi mümkün ve anlamlı kılan bir husustur. Tarihin bu süre giden açılma olayı içinde tarihsel mekân, bizi geçmişle yakın ilişki içine sokan bir açıklık olarak tezahür eder. Tarihsel mekân, tarihi sürecin hangi yönlerde cereyan ederek günümüzü şekillendirdiğini kavramamıza imkân verdiği için, geçmişin kendisini bize sunmasına imkân veren bir açıklıktır.

⁹ Kuşkusuz tarihsel mekân, yapısalcı yaklaşım açısından da irdelenebilir ve fiziksel, estetik ve semantik düzlemler şeklinde çok katmanlı bir yapı formunda analize tabi tutulabilir. Bu durumda fiziksel düzlem matematiksel geometrik alan; estetik düzlem, bulgu, kalıntı ya da mimari yapının formal boyutunu, semantik alan ise bütün bunların genel tarih bilimi içindeki yerini yani tarihsel mekâna dair anlatıları (bilimsel tezleri, tarihi öyküleri, beşeri tecrübeleri vs) gösterebilir. Ancak bize göre yapısalcı yaklaşım, bu çok katmanlı yapı formunu temelde mekân fenomenolojisine dayanarak elde edebileceği için mekân fenomenolojisi daha köklü anlama biçimi olarak görünmektedir.

‘Açıklık’, tarihsel mekânın ontolojik karakteridir. Bu ontolojik karakteri nedeniyle, tarihsel mekân asla kendi ontik (fiziksel) boyutuna ya da ‘oradalık’ durumuna indirgenemez. Ancak burada ‘açıklık’ kelimesini sadece geçmişin tarihsel mekân aracılığıyla bize kendisini açma durumuyla özdeşleştirmemek gerekir. Zira yukarıda kısmen ima ettiğimiz üzere, tarihsel mekânın açıklığı, belki daha çok bizim yeryüzünde kendimize yol açabilme veya yön bulabilme imkânımızı gösterir. Tarihsel mekân, bu yüzden, geçmişimizle irtibatımızı sağladığı için bir faaliyet alanıdır; geleceğimizle irtibatımız noktasında ise bir potansiyel alandır.

Tarihsel mekânlar, geçmişte ortaya çıkan anlam dünyalarıyla yüzleşmemizi sağlayarak gelecekte var olma alternatiflerimizi daha belirgin şekilde kavramamıza imkân veren bir potansiyel alandır. Bir başka deyişle, tarihsel mekânlar, bize gelecekte daha farklı şekillerde var olabilme potansiyelimizi göstererek kendi potansiyellerini açığa çıkarırlar. İşte hem insanlığın geçmişiyile hem de kendi geleceğimizle yüzleşme noktasında oynadığı ikili rolden ötürü tarihsel mekânlar sürekli anlama sorunu olarak kendi gerçekliklerini açığa vururlar. Tarihsel mekânları korumanın temel anlamı da doğrudan bu sorularımızı koruma yani kendi gerçekliğimizle yüzleşme zorunluluğundan kaynaklanır. Buna karşılık tarihsel mekânların en azından fiziksel değişimlerle tahrife veya unutulmaya maruz bırakılması kendi varlık bütünlüğümüzün, kimliğimizin, yeryüzünde kendimize yön bulma veya yol açma sorumlumuzun derinliğinin tahrife, değişime veya unutulmaya maruz bırakılması demektir.

Küreselleşme sürecinde küresel ölçekte oluşmakta olan mekânlar (küresel ticari ilişkiler, kıtalar arası havayolu taşımacılığı, internet gibi unsurlarla oluşan mekânlar) bir taraftan tarihsel mekânları aşırı yerleştirerek bir tür sembolik ve maddi değer statüsüne itmekte ve bu mekânlara ait topluluklar için onları “dünyanın merkezi” rolünden arındırmaktadır. Buna karşılık aynı küresel mekânlar, tarihsel mekânların anlam ve değerinin küresel ölçekte anlaşılabilme imkânını da sunmaktadırlar. İşin doğrusu, küresel

mekânların kendileri de birer tarihsel mekân olarak geçmişten günümüze erişen tarihsel mekânların değerinin anlaşılması ve korunması konusunda rol üstlenebilirler. Önemli olan küresel mekânların, birer tarihsel mekân olarak, 'kendisine yönelik', 'kendisinde' ve 'kendisinden hareketle' tarih oluşturma ya da yol açma imkânını nasıl kullanabildiğimizdir.

Sayıları gittikçe artan ve dünyanın sürekli genişlemesine neden olan küresel mekânlar, bizi tarihsel mekân üzerinde sürekli olarak düşünme sorumluluğuyla baş başa bırakmaktadır. Tarihsel mekân fenomenolojisi, sadece bu düşünme çabasının başlangıç noktası ya da giriş kısmıdır. Önemli olan bu giriş ya da eşik ile irtibatı koruyacak şekilde tarih yapabilmek ve yeni tarihsel mekânların oluşumunda rol oynayabilmektir. Her bir yeni tarihsel mekân, bizi tekrar tarihsel mekân fenomenolojisine sevk edeceği için asla giriş ya da eşik ile irtibatımız kopmayacaktır. Gerçekte tarihsel mekân oluşturmamayanların tarihsel mekân fenomenolojisi ya da eşik ile irtibatı kopmuş demektir.



Phenomenology of Historical Space: An Introductory Essay

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2007). Phenomenology of Historical Space: An Introductory Essay, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 19-29.

Abstract: What does refer the notion "historical space" to? What is the meaning of the notion "historical space" when we take into consideration the radical changes which happen on the physical place of a historic event in the course of time, deformations and restorations of historical architectural structures, modern buildings around historical remnants, etc.? When globalization process transforms the meaning of "space", does the relation between "historical" and "space" within the notion change "historical space" in favor of space? This essay will make the following claim: Since historical space allows us to grasp the course of history which shapes our present period, it appears to be "openness" through which past exposes itself to us.

Keywords: Historical space, globalization, phenomenology, openness.





Ludwig Deutsch(1855- 1935)'in
"a Nubian Guard" isimli tablosu

Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açıdan Bir İnceleme-

Mehmet EVKURAN*

Atıf/©: Evkuran, Mehmet, (2007). Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine - Teolojik Açıdan Bir İnceleme-, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 31-68.

Özet: Zaman kavramı mekânla birlikte ele alındığında belirginlik kazanır. Mekânla birlikte düşünülen zaman ise, sadece algı konusu olmakla kalmaz yanı sıra bilinç açısından gösterge haline gelir. Bilincin zaman ile ilişkisi mekân aracılığıyla sağlanır. Tarih algısı zaman, mekân ve bilinç ilişkisinin karmaşık bir sonucudur. Tarih, insanın geçmişi öğrenme arzusuyla sınırlı değildir. O, şimdiki zamanı ve geleceği de içine alan değer-yüklü bir alandır. Bu nedenle ideolojiler ve dinler, tarihe yakın bir ilgi duyagelmışlerdir. Müslüman kültüründe tarih, ağırlıklı olarak bilimin değil bilincin konusu olmuştur. Teolojik söylemler, bilincin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Bu nedenle tarih algısı teolojinin yarattığı etkiyle birlikte ele alınmalıdır. Bu makale tarih sorununu teolojik açıdan tartışır ve İslâm teolojisi çerçevesinde önerilerde bulunur.

Anahtar Kelimeler: Zaman, mekân, tarih, bilinç, teoloji, tarih algısı, kendini bilmek, İslâm kültürü.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kelâm) Öğretim Üyesi (mehmetevkuran@hotmail.com).

“Eğer saflığı arıyorsanız, herhangi bir iç şeffaflık iddiasındaysanız, hiç gecikmeden yeteneklerinizden ferâgat edin, filler döngüsünden çıkın, insanî alanın dışına yerleşin. Dindar bir deyişle söyleyecek olursak ‘kul sohbetleri’nden vazgeçin.”

Cioran

1. Sorun ve Kavramsal Çerçeve: *Zaman, Tarih ve İnsan*

Bu çalışmada tarih konusu teolojik açıdan ele alınacak, tarihin ne’liğine yönelik yaklaşımlar tartışılacak ve tarih bilimindeki yöntem tartışmalarına değinilecektir. Tarih sorununun temellendirilmesi için zamana ilişkin düşüncelerin ele alınması, zaman, mekân ve bilinç arasındaki bağıntıların ortaya konması da uygun olacaktır. Tarih algısının oluşumunda ne gibi öğelerin etkin biçimde rol oynadığı ortaya konulacaktır. Bu nedenle konunun ayrılmaz parçasını oluşturan bilinç sorunu da sürekli gündemde tutulacaktır.*

Bir kavramı ya da düşünceyi tanımanın yolu, onu oluşturan öğeleri açıkça ortaya koymaktan geçer. Bu bakımdan tarih kavramını irdelerken öncelikle zaman kavramını ele almak uygun olacaktır. İnsan reel varlık alanında yaşayan reel bir varlıktır. Zaman ise reel varlık alanını belirleyen başlıca ilkelerden biridir.¹ Reel varlıklar zamanın içinde yer alırlar, ortaya çıkış, gelişme ve çözülmeleri de zamana bağlı olarak gerçekleşir. Bu aşamada zaman kavramı iki açıdan ele alınabilir: İlki fizik zaman, ikincisi de antropolojik zaman. Fizik ya da fiziksel zaman, soyut ve belirsiz bir var oluş durumunu niteler ve tek boyutlu bir süreklilik ve akış olgusunu anlatır.² Tek başına fizik zaman için başlangıç, son, yavaşlık ve hızlı oluş, yoğunluk ya da basitlikten söz edilemez.³

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarda bulunan dostum Dr. Cemil Hakyemez’e teşekkür ederim.

¹ Zaman acaba insan düşüncesinin temel ilkelerinden biri midir? yani biz insanlar bir nesneyi düşünürken zamanı hesaba katmadan bunu başaramaz mıyız? Bu çetrefil soruyu felsefi açıdan yanıtlamak için filozoflar nesnelere ayrılarak açıklamaya çalışırlar. Bkz. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbni Sinâ’ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s. 92.

² Zamanın bölümlenmesi ve mahiyeti hakkında filozofların görüşleri için bkz. Hüseyin Atay, *age*, s. 103 vd.

³ İslam filozofları zamanın kendi kendini tutabilen bir öze yani zata sahip olmadığını düşünürler. Örneğin İbni Sinâ’ya göre zaman sürekli var olup hemen yok

Antropolojik bir ilke olarak zaman kavramı, insanın içinde yaşadığı zamandır. Varoluşa (*being*) değil de oluşa (*becoming*) ait bir kavramdır ve aktif bir varlık olarak insanın yapıp etmelerinin başladığı, geliştiği, gerçekleştiği ve tüm bunların ölçüldüğü bir “dayanak noktası” olarak ele alınır. Aslında zamanın niteliği açısından bakıldığında iki türlü zaman bulunduğunu ileri sürmek doğru olmayacaktır. Sadece insan eylemlerinin içinde yer aldığı, gerçekleştiği ve ölçüldüğü bir kıstas olarak zamanın incelenmesi söz konusu edildiği bilinmelidir.

Doğal olayları incelerken bunların ne kadarlık bir süre içinde olup bittiğini anlamak için zamanda bir başlangıç noktası belirlememizde olduğu gibi, insan eylemlerinin ölçülmesi için de fiziksel zamanın akışında bazı durumlar saptarız ve bunlara belirli anlamlar yükleriz. Zamanı türdeş olmaktan çıkarıp bizim için anlamlı bir çehreye sokarız. Soyut ve belirsiz olanı, yaşamımız ve eylemlerimiz için sabit bir tanık hâline getiririz.⁴

Böyle yapmamızın sağladığı iki yarar vardır: İlki gerçekliğimizin bir boyutunu oluşturan zaman kavramını ifadesizlikten kurtarıp ona bir görünürlük atfederiz. İkincisi ise böyle yaparak yeryüzündeki toplumsal yaşamımıza süreklilik ve bilinçlilik kazandırırız. Ancak insan tarafından yüklenen bu anlamlar açıktır ki, nesnellіği olmayan öznel ve yanlı işaretlerdir. Tarih içinde tekrar tekrar nesnellikler yaratarak yaşayan insan için bu, kaçınılmaz bir var oluş durumudur. İnsan böylece kendini anlamlı bir bütün içinde anlamlı bir varlık olarak hissedebilir.

Varlık'ı nitelemek amacıyla kullanılan bir kategori olarak zamanın içi boş, ifadesiz, nötr bir alan olduğu ve bu niteliğiyle de daima mekân karşısında soyut bir varlık olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Zaman kendiliğinden taşıdığı özsel bir nedenden dolayı

olan hâdis fâsid'tir. Burada kelimelerin bu tür varlıkları nitelemek için kullandıkları hadis kavramının dışında araz kavramının da bulunduğunu, arazın ise, kendi başına var olamayan, başka bir varlığa ilişerek var olabilen ayrıca var olmak için sürekli yaratılmak zorunda olan varlıkları ifade ettiğini hatırlayalım. İbni Sinâ, *Şifâ*, cilt I, s. 117.

⁴ Zihinsel bir varlık olan zamanın soyut zaman ve mekânlaşmış zaman olarak iki ayrı bağlamda incelenmesi için bkz. Hüseyin Atay, *age*, s. 116.

değil, mekânda gerçekleşen dikkat çekici bir olaydan dolayı önem kazanmaktadır. Tüm insanlık için ya da belirli bir topluluk için önem taşıyan her hangi bir olaya tanıklığından dolayı bir gösterge haline gelmektedir.

Bir olayın insanlar için önemli bir gösterge olması, bu olayı önemli sayan özel bilinç yapısının egemen kılınmasıyla mümkün olur. Kendisini herkes için geçerli olacak düzeyde önemli göstermek isteyen bilinç toplumsal, kültürel ya da politik yollar kullanarak yayılmak ve yerleşmek eğilimi gösterir. Bu noktadan sonra insanın toplumsal yaşamını önemli ölçüde belirleyen iktidar ilişkileri devreye girer. Egemen iktidarın değer ve önceliklerine özenerek tarihe ideolojik açıdan bakan bilinç, belirli (hiç kuşkusuz bilinç tarafından belirlenmiş olan) olayları öne çıkararak algılar. İktidarın sunduğu imkânları kullanan belirli bir tikel bilinç, tikellik sınırını aşarak ulaşabildiği kadarıyla evrensel bir çerçeve yaratmak ve herkesi bağlayan bir gerçeklik olma savaşını verir. Bunu başardığı anda da kendi tarih algısını diğerleri için de geçerli saymaya çalışır.

Fiziksel zaman, türdeş bir yapıdadır ve kendi tek tipliliği içinde her zamanki akışını sürdürür. Doğal olaylar ya da eylemlerimiz için gösterge oluşturacak nitelikte bir farklılık içermez. Biz insanlar farklılık için ihtiyaç duyduğumuz öğeleri zamandan değil, mekândan elde ederiz. Zamanın bir gösterge olması için gerekli olan dayanağı mekândan elde ederiz. Mekânda gerçekleşen bir olay, kendinden önceki ve sonraki süreçler için bir dayanak sistemi olur.

Tarihte gerçekleşmiş olan yazının icadı, İsa'nın doğumu, kavimler göçü, Mekke'nin fethi, İstanbul'un fethi, Amerika'nın keşfi, Reform ve Rönesans, Fransız ihtilali, Ekim devrimi, Doğu Bloku'nun çöküşü vb. türünden "büyük sosyal olaylar" dünya tarihinde gelişme, kırılma, sıçrama nitelermeleriyle anılır ve insan bilincinde yerlerini alır. Şu hâlde zamanın insanın reel yaşamı için etkin bir gösterge olması, onun *Tarihe* dönüşmesiyle mümkün olur. Bu zamanın türdeşliğinin bilinç tarafından yapılan anlam

atıflarıyla yapısal bir dönüşüme uğratılmasıyla sağlanır. Tarih olarak algılanan zaman bilincin konusu olmaya başlar.

Bu noktada bilinç ile zaman arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorusu akla gelir. Zaman tektir ancak insan zihninde üç boyutlu bir niteliğe sahip olarak çalışır ve iş görür. İnsan zihni, kendini, olaylar arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmak zorunda hisseder. Esasen doğaya ve evrenin işleyişine dair gözlemlerimiz de bizi bir düzenin varlığına inanmaya zorlar.

Sorunun kökeninde felsefî bir problem olarak, akıl ile zaman arasındaki ilişkinin nasıl ve hangi araçlarla dolaylı olarak kurulduğu sorusu yatar. Zaman ile en saf haliyle akıl arasındaki ilişki, çözümleme ilerledikçe karşımıza tarih ile bilinç arasındaki ilişki olarak çıkacaktır.

Akıl, bir beden içinde etkinlik gösterir. Beden ise kültürel olarak betimlenmiş sosyal ve tarihsel bir ögedir. Bir bedene sahip olmak, somutluk içinde iş görmek akıl için fonksiyonel olmasının yanında, kaçınılmaz bir durumdur ve bu durum, yaşamın değer ve değersizliğinden alınız hukuk ve yaşam ilişkisine kadar bir dizi problemi konu edinen biyo-siyaset araştırmaları tarafından ele alınmaktadır.⁵ Bedenlerimiz, içinde yaşadığımız mekânlar ve bu mekânlara etki eden etkenler tarafından belirlenmiştir. Bu söz, mekâna hükmeden güçlerin zamana da hükmettiğini söylemekle eşdeğerdir. Belirli bir çağda egemen olan otoriteyi, o çağda olup biten olayları ölçmek için kullandığımız zamanın de egemeni olarak nitelememiz bundandır.

2. Zaman-Mekân Bağlamı: *Tarih* Olarak Algılanan Zaman

Mekân olmaksızın zaman, içi tamamen boş bir içeriktir. Tek başına onu düşünmek, algılamak, tanımak ve tanımlamak insan zihni açısından olanaksızdır. Bu nedenle zaman üzerinde düşünceler geliştiren filozoflar ve teologlar, bir somutluğa dayanma ihtiyacı

⁵ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Homo Religius-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul 2000, s. 179.

hissederek onu “hareketin sayısı ve ölçüsü” olarak tanımlamışlar, mekân ögesini hesaba katma zorunluluğunu duymuşlardır.⁶

Hareket zamandan çok mekâna ait bir olgudur. Zamanın mekân ile olan sıkı ilişkisinden dolayı zamana ilişkin düşüncelerimiz bile mekân ile olan ilişkilerimiz dolayısıyla gerçekleşir ve belirginlik kazanır. Örneğin; olayların türdeş biçimde ve bir sarsıntı ya da farklılaşmaya yol açmaksızın sakin ve ritmik biçimde ilerlediği bir dönemde, zamanı, yavaş ilerleyen bir süreç olarak algularız. Büyük değişim ve çalkantıların yaşandığı dönemlerde ise zamanın, hızlı biçimde aktığını düşünürüz. Oysa zamanın hızında, yapısında ve niteliğinde bir değişme olmamıştır. O, her zamanki sabit hızıyla ilerlemesini sürdürmüştü. Ancak zaman tanımak ve tanımlamak üzere seçtiğimiz olayların gerçekleşme biçimi, süresi ve doğurduğu sonuçlara bakarak zamanın hızına dair bir algı geliştiririz. Mekâna dair bilgilerimiz değiştikçe zaman algımız da değişmiştir.

Büyük uygarlıkların tarihe bakışında belirgin bir tutuculuk göze çarpar. Bireylerin toplumsal ve politik itaatini sağlamanın yanı sıra kültürel bir sağlamlık elde etme amacının da etkin olduğu bu süreç, ortodoksi tarafından kontrol edilir. Dinsel inanç ev imgelerin de yoğun biçimde kullanıldığı merkezî bir söylem oluşturulur ve muhafazakârlık ve tutuculuk olarak kendini dışa vuran bir pratik yüceltilir. Bu bilinç türü, tarihi bir tür kutsallık alanı olarak görür. Tarih, ataların örnek ve kurucu davranışlarıyla doludur. Tarihe böyle bakmak, *homo religius*'un en temel düşüncelerinden biridir.⁷ İnsan dindarlaştıkça, davranışları ve eylemleri için o

⁶ İbni Sinâ, zamanı, başka bir şeye iliştilerle düşünölen vehmî bir varlık olarak ele alır. İbni Sinâ, *Şifâ*, cilt I, s. 111.

⁷ Denebilir ki, *homo religius*'u tanımak dinler tarihçileri arasında haklı bir ün elde etmiş olan Eliade'nin temel uğraşı olmuştur. Onun metodolojisi temelde, incelenen bir dini ya da inanış biçimini dışardan betimleyerek değil, başta ritüeller olmak üzere onun deneyimlerine canlı biçimde katılmak ve içerden anlamaya çalışmak üzerine kurulmuştur. Eliade, başta Şamanizm olmak üzere inançla üzerinde yaptığı araştırmalarında bu yöntemi etkin biçimde uygulamıştır. Ayrıca son dönem bilimcilerinden bu alanla ilgili farklı bir katkı için şu çalışmaya bakılabilir. Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan-Homo Religius-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 97 vd.

kadar çok sayıda örnek alacağı modele sahiptir.⁸ Dünya koruma işlevinin teolojik söylemlerle sağlandığı dinsel dönemlerden sonra bu işlev, ideolojiler tarafından üstlenilmiştir.

Tüm devrimci ideolojiler, şimdiki zamana karşıdırlar ve bu nedenle de, zamanı elinde tutan ve onu yavaşlatarak egemenliğini güçlendirmek isteyen kurulu düzene farklı bir zaman ve mekân tahayyülüne sığınarak itiraz geliştirirler. Böyle yaparak kurulu düzenin zaman ve mekân ritmini bozmak isterler. Onlar için zaman hızlı biçimde akan ve beraberinde değişimi getiren bir önlenemez bir güçtür. Bir puta tapar gibi ilerlemeye ve değişime tapma eğilimi, farklı bir mekân (yani alternatif toplumsal ilişkiler biçimi) özlemi içinde olan devrimci ideolojilerin dayandığı temel duygudur. Yavaşlık ve tutuculuk kavramlarının eşdeğer kötülükler olarak betimlendiği devrimci söylemde asıl hedef, kurulu düzenin kendisidir. Nitekim devrimi gerçekleştiren her ideoloji, zamanı kontrol etmeye ve onu yavaşlatmaya çalışır. Çünkü *gerçek iyi gerçekleştikten sonra artık değişimden söz etmenin bir anlamı kalmayacaktır*. Devrim öncesinin kutsal kavramı olan ve her fırsatta yüceltilen *değişim*, devrimden sonra sakıncalı duruma düşecek, ihanetle eşdeğer sayılacaktır. Bu durum, zamanı betimlemek amacıyla kullanılan kavramların, içerdikleri politik potansiyelden dolayı ne kadar kırılğan olduklarını ortaya koyar. Kırılğan oluşları ve nesnel bir temelden yoksun oluşları onların yeniden üretilmeleri ve bir güce dayanarak meşrûlaştırılmaları zorunluluğunu doğurur. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişki de buradan kaynaklanır.

3. Tarih ve Bilinç: İnsanın Kendini Hissetmesi Olarak Tarih

Dünyada yaşamak için onu kurmak gerekir. Bu ilke sadece insana özgü bir var oluş durumunu ifade eder. Dünyanın kurulması olayı, insanın sahip olduğu düşünme ve değer biçme yetenekleriyle gerçekleşir. Daha ileri bir düzeyde bilgi ve değer üretme süreci bilincin oluşmasına yol açacaktır. Bilinçli düşünmek, basit anlamda düşünmekten oldukça fazla bir şey olarak ideolojik ve sistemli düşünmeyi, değerler aracılığıyla eşyaya bakmayı anlatır. Hayvan-

⁸ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 76.

lar gibi anlık bir yaşam sürmeyen insan, nesnelere ile doğrudan ve aracısız bir ilişki kurmaz. O, belirli bir sembolik sistem ve anlamlar dünyası aracılığıyla görür, algılar, düşünür ve eylemde bulunur. Bunları yaparken de kendine ve zamana dair bir izlenim geliştirir. Bilincin zamanı algılaması, zamanı kendini merkeze alarak bölümlere ayırmasına dayanır. İnsanın içinde yaşadığı zaman şimdiki zaman olur. Şimdi ölçü alındığında geçmiş ve gelecek kavramları ortaya çıkar. Zamanın yaşanmış olan kısmı yani geçmiş, diğer ikisinden (şimdiki ve gelecek zaman) daha somuttur. Dolayısıyla zihin kendiliğinden geçmişe yönelir. Bu yöneliş, insanın tarihe duyduğu ilginin doğallığının da kanıtıdır. Kısacası zihin, somut olana daha yakın ilgi duymaktadır.

Zaman ile bilinç arasındaki ilişki, iki tür somutluk arasındaki ilişki olarak irdelenebilir ancak. Bu her şeyden önce ontolojik açıdan bir zorunluluktur. Aynı düzlemde yer almayan varlıkların birbirleriyle etkileşimleri düşünülemez. Nesnelere ancak aynı varlık düzleminde bir araya gelirler ve ancak bu düzlemde aralarında bir tekâbüliyet ilişkisi kurulabilir. Şu halde zaman, soyut bir akış olarak değil, somut göstergeler sistemi olan tarih olarak bilinçle etkileşir. Kendi doğal ve boş akışı içinde hiçbir etki ve iletişim potansiyeli taşımayan zaman, ancak tarihe dönüştüğünde bilinçvarlık için bir referans hâline gelir.

Bir bilinç sahibi olmak önemlidir. Ancak bilinç, gerçekliği ve varlıkların reel ilişkilerini yöneten yasaları yansıttığı oranda bir sahicilik taşır. Aksi halde gerçeklikten uzaklaştıran, onu çarpıtan ve bir yanılsama işlevi gören bilinç, yabancılaşmayı artırmaktan ve ona süreklilik kazandırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Bu çerçevede bilinç adını verdiğimiz içeriğin, insan tarafından gerçekleştirilen bir yapı olduğu ve bilgisel bir dokuya sahip olduğu gerçeğini unutmamak gerekir.

İnsanlık tarihinde uzun zamanlar boyunca bilincin, varlığı olduğu gibi yansıttığına inanılan tam tekâbüliyetçi anlayışlar etkin oldu. Bu tümelci ve özcü anlayışlara göre, sahip olduğumuz bilgiler, doğanın ya da tarihin zihnimiz üzerindeki yansımalarından

ibarettir. Bilgi, ele aldığı varlığı ya da konuyu yetkin biçimde temsil eder. İnsan zihninin edilgen ve kabullenici bir aygıt gibi çalıştığına inanılan bu düşünce biçiminde, insanın yorumsal bir gücü olduğu sürekli göz ardı edilir. Böyle olunca da toplumda güç kazanan teolojik, felsefi ya da politik anlayışlar tümelci yaklaşımlar sergileyerek kendilerini hakikatin yerine koyarlar.

Bilgi ile gerçeklik arasındaki yorumsal ayrım fark edilmeyince bilinç sorunu, bir türlü gerçek boyutlarıyla ele alınamadı. Bilgi sorunu felsefi bir sorun olarak en geniş bağlamıyla ancak 20. yüzyılda tartışılmaya başlandı. Bunda tözcü ve evrenselci bilgi anlayışının yorumsamacı gelenek karşısında zayıflamasının büyük etkisi oldu.⁹

Bilinç ile tarih arasındaki ilişkiye baktığımızda, bilinçten yoksun bir yaşamın insan için neler getirip götüreceği sorusu öne çıkar. Bilincin varlık ile aramıza girdiği, yaşamı gözümüzde olduğundan daha farklı gösterdiği ve zaman zaman da bir kendini aldatma (*self-deception*) mekanizması gibi çalıştığı görüldüğünde, bilinç ya da zihne karşı duyulan o kadim güven sarsılır. Ancak nihaîlik ve kesinlik ihtiyacı oldukça temeldir ve toplumsal akıl görecelikler karşısında, inşâ ettiği yeni nesnellikler çıkararak direnir. Eşyanın o katıksız ve saf bilgisine nasıl sahip olunacağını içeren söylemler gelişir.

Gerçeklik bilgisine ulaşmada ve onu korumada rasyonalitelere yönelik itirazların yükseldiği dönemlerde, mistik kurguya sahip söylemlerin ikame edildiği görülür. Yine de bunun nasıl sağlanacağı sorusu da gündemde kalmaya devam eder. Buradaki paradoks ontolojiktir. Hem eşyanın saf bilgisine sahip olmayı istemek hem de bunu bilgisel olmayan bir yoldan elde etmeyi arzulamak çelişkidir. İnsan düşünür. Neden? Nedeni yoktur. İnsan düşünen bir varlıktır. Düşünmesi, insanın bir varlık olarak tanımıdır ve onun ayırt edici niteliğidir. Düşünmek; kavramlar dünyasında iş görmek, bilgi, kavram ve değer oluşturmaktır. Bilginin çoğalmasına paralel olarak bunları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde bir

⁹ Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 126 vd.

araya getiren bir sistemin oluşması kaçınılmaz bir hâl alır. Esasen bilinç adını verdiğimiz şey, bu bütünden başka bir şey değildir. Bilinci yalnızca bilgisel yığına indirgemek yanlıştır. O, toplumsal kimlikleri üreten bilgisel, duyuşsal, algısal bir ağıdır.

İnsanların kendileri ve hayat hakkında bir düşünce geliştirmeleri, tarih içinde gerçekleşir. Bu nedenle tarih anlayışının oluşumunda toplumsal kimliklerin izlediği süreç büyük rol oynar. Kimlikler dünya görüşleri doğrultusunda seçmecî bir gözle tarihe bakarlar ve haklılıklarına tanıklık edecek bir geleneği bulup çıkarırlar. Bunun bir yeniden inşâ ve kurgu olduğu gerçeğini gözlerden saklamak için de bir hakikat ve merkezîlik söylemi oluştururlar. Şu halde söylem ile tarihsel alan birbirlerini doğrulayan ve onaylayan karşılıklı bir ilişki içindedir. Zamanı ölçmek amacıyla kullanılan “başlangıç noktaları” doğal, boş ve içeriksiz göstergeler değildir. Bunlar, zamanı bilinç için tanıdık ve aşınâ kılan “dayanak sistemleridir” ve oldukları gibi değer yüklüdürler.

Her toplum tarihi “*neyse o*” olarak, gerçekleştiği gibi ve tam bir nesnellik bilgisiyle değil, belirli bir gelenek olarak ve geleneğin sayesinde tanır. Tarihi anlatılmaya ve hatırlanmaya değer kılan şey de, geleneğin ona atfettiği anlam ve önemdir. Gelenek burada iki kez devreye girer. Algılama, düşünme ve görme sistemi olarak gelenek paradigmatik bir rol üstlenir ve bu rolünü hakkıyla oynar. Bireylerin zihninde aidiyet bilincine dair temel soruları yanıtlayarak kimlik sorununu çözümler. Diğer yandan zihinlerde doğruluk ve nihâliğe dair güçlü bir izlenim yaratarak ideolojik işlevini yerine getirir.

Toplumsal ve kültürel kimliklerle kurulan içsel ve sağlam bağlantısından dolayı dayanak sistemleri, sarsılmaz tabusal alanları oluşturur. Tabunun sorgulanması kimliklerin kendisine sığındığı kutsallık örüntüsüne zarar verir. Bu nedenle tabular özenle korunur. Tarihin, bilimsel araştırmalara ve sorgulamalara karşı direnen özü de işte buradan, kimlikle olan sıkı ve itiraf edilmeyen ideolojik bağından kaynaklanır. Tarihçi, bir doğa bilimcisi örneğin bir fizikçi gibi rahat ve soğukkanlı bir ortamda çalışamaz. Diğerî olgularla

ilgilenirken tarihçi değerler alanıyla yakından bağlantılı bir kimlikler alanıyla ilgilenir. Burası, değer yüklü oldukça yoğun ideolojik bir alandır. Onca bilgi birikimine karşılık onun bu niteliği geçmişte kalmış ta değildir. Geçmişten söz ederken, “*bizi biz yapan hikâyeleri*” okuruz ya da kurarız. Şimdiki zaman’ın ideolojileri devreye girer ve tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış olan kimlik yapısı, kendi tikel ihtiyaç ve öngörülerini tarihçiye de yansıtır.

Başka kimlikler mümkün olduğunda, olası kimliklerin tahayyülü ile alternatif dünya görüşleri yükselişe geçtiğinde yerleşik tarih anlayışlarının sorgulanabildiği görülür. Çünkü artık tarihsel eleştiriyi mümkün ve hatta zorunlu kılan bir “anlambilimsel boşluk” oluşmuştur. Bu boşluk, pek çok cesur eleştirel söylemin birbirleriyle at koşturduğu bir belirsizliğe tanıklık eder. Ancak belirsizlik uzun sürmeyecek ve belirli bir kimlik tarzı, sosyal olduğu kadar aynı zamanda epistemolojik kaosa son verecek ve onun temsilcisi olan söylem egemenliğini gerçekleştirecektir.

Bilinç ile gerçeklik arasındaki kaçınılmaz fark, bizi realiteye saygı duymaya ve gerçekleşmiş olanı olduğu gibi öğrenme zorunluluğuna götürür. Tarihte gerçekleşmiş her olay kendine özgü sonuç, etki ya da dalgalanmalar bırakarak reel dünyadaki değiştirilemez yerini alır. Bilinç (yanlış bilinç) onu olduğundan farklı kavramış, çarpıtmış ve insan zihni üzerindeki etkilerini önlemeye çalışsa ve bunu bir ölçüde başarmış olsa bile bu ancak bilişsel/kognitve alanla sınırlı bir eylem olarak kalır. Hiçbir otorite olup-biteni yok edemez, onu olup-bitmemiş gösteremez. Çünkü tarihsel her olay, tıpkı doğal olay ve olgularda olduğu gibi kendi somut etkilerini reel dünyaya bırakmıştır ve reel olan hiçbir şey, sanki yaşanmamışçasına kaybolup gitmez.

Kimlik sorunu, nüfusun dünya ölçeğinde artması ve insanların birbirleriyle karışmaya başlamasıyla birlikte daha da şiddetlendi. Çünkü her kimlik farklılık üzerinden kurulur ve kendini diğer kimliklerden ayıracak bir referansa dayanır.¹⁰ Kimlik sorunu,

¹⁰ İnanmak da kimlik sorununun bir parçasıdır. İnanmayı toplumsal bir edim olarak ele alan bilimciler, hiçbir insanın inanma ya da inkâr etme eyleminin boşlukta ve soyut biçimde gerçekleşmediğine dikkat çekerek, bu iki eylemi teolojik ol-

bu sözcüğü bir problem olarak yerleştirdiğiniz her yerde derhal yeni ayrıntılar kazanır. Örneğin; bir Japon için en genel tanım Uzak Doğulu ve çekik gözlüdür. Bu tanım onu kendi soyundan olmayan diğer Uzak Doğulu etnisitelerle aynı sınıfa koyar. Ancak coğrafyayı biraz daraltıp sorunu Uzak Doğu eksenine yerleştirdiğimizde Japon ulusal kimliğine doğru geri çekilecektir. Çinli, Moğol, Koreli vs. kimlikleri dışarıda bırakacaktır. Bu, filmi geriye sarmak gibi bir şeydir ve kültürel olandan doğal olana doğru bir yol izlenir. Bu kez daha yakına girdiğimizde Japon ulusu içinde belirli soylar, aileler ve hanedanlar ekseninde algılanmaya başlayacaktır. Her kimlik kendine tarihten özel ve saygın bir köken anlatısı bulacak ve varoluşuna bir derinlik ve sağlamlık kazandırmaya çalışacaktır. Kısacası, kimlikler politiktir ve gereksindikleri meşrûlaştırımı elde etmek için tarihle özel ve romantik bir ilişki içine girerler. Başkalarının karışma ve itirazından sakındığı bir tür mahremiyet kurarlar. İktidar ilişkileri ise, bu mahremiyetin kutsallığını iki ile çarparak artırır.

Bilinç-kimlik sorunu eskide kalmış maziye ait bir sorun değildir. Günümüzün karmaşık dünyasında daha da yoğun biçimde varlığını sürdürmektedir. Sorunu Müslüman kitleler açısından ele aldığımızda, zaman zaman üst kimlik olarak Müslümanlık çerçevesinin işlevsizleştiği ve belirsizleştiği dönemlerde, etnik referansların ve ulusal kimlik modellerinin öne çıktığı görülür. Bu sadece ulus devlet olarak varlığını sürdüren yapıların birbirleriyle olan çatışmalarıyla sınırlı değildir. Aynı ulus devlet çatısı altında yaşayan kesimlerde de alt kimlik olarak etnisetiye vurgu yapıldığı gözlenir. İdeolojik ya da dinsel göstergeler belirsizleşip geri çekildiğinde daha somut bir çerçeve sunan ideoloji-dışı hazır çerçeveler devreye girmektedir. Zamanla ve hiç kuşkusuz politik ve kültürel gelişmeler sonucunda işlevsizleşen ve gevşeyen üst kimlik referansı dağılmakta ve kimlik içeriği daha somut ve farklılaştırıcı öğelerle doldurulmaktadır.

Bu sürecin tarih araştırmalarına yansımaları ise doğrudan olmaktadır. Ortodoksiyi doğrulayan ve takviye eden bir tarzda çalışan tarihçilik mesleği, bu aşamadan itibaren yeni ufuklara belirmeye başlar. Bu başka türlü yaşamının da mümkün olmaya başladığı bir kırılma noktasıdır. Heterodoksiyi düşünmek mümkün ve keyifli bir hâl alır. Bu değişim ya hareketlilik, zaman zaman bilincin kendini oluşturan öğelerle yüzleşmesi ve yeni bir nesnellik kurması açısından önemli bir işlev görür. Kendini sorguluyormuş gibi yapan benlik, o bildik manevrasını yeniden icrâ eder ve sorgulama üzerinden temellerini sağlamlaştırır.

Her ne kadar açıkça görülmesi de bilinç ile tarih arasında bir gerilim hep vardır. Düşünce tarihi boyunca hakikate nasıl ulaşılabileceği konusunda yapılan tartışmalarda bu hissin varlığı görülür. Büyük sistemler ortaya koymuş uygarlıklarda, hakikate ulaşma yolu olarak iki büyük alternatif yol, kimileyin çatışarak kimi zaman da uzlaşarak gelişimlerini sürdürdü. Bunlardan ilki, varlığı rasyonel yoldan anlayan ve açıklayan akılcı sistemdir. Diğeri ise *aklın hileleri*'nin insanı aldattığını öne süren ve gerçeğin bilgisine ancak duygusal ve sezgisel yoldan ulaşılacağını savunan mistik yöntemdir. Bu iki damar, hem büyük teolojiler döneminde hem de din sonrası felsefî dönemlerde, kendilerine özgü varlık ve bilgi kuramları ortaya koymuşlardır.

Çoğu tarihçi ve düşünürün "*bilinç*" olarak adlandırdığı içeriği insanın ayağına takılı zincir olarak betimleyen Nietzsche açısından tarih bir bilgilenme sorunu değil geleceği kurma sorunu niteliğiyle öne çıkar. Tarihe böyle bakmak aslında yeni bir gelişme sayılır. Onun sisteminde tarihe yönelik radikal bir karşı koyuş vardır. Ona göre Hıristiyanlık da içinde olmak üzere toplumlara egemen olmuş pek çok inanç ve düşünce sistemi başlı başına bir "*hastalık*"tır, bir köprü ve geçilmesi gereken bir ara-varlıktır. Daima başka bir dünya ve onun değerlerinin özlemini çeken Nietzsche'nin tarih görüşü bir devamlılık değil bir kopma, ayrılma ve devrim mesajı içerir.¹¹

¹¹ Nietzsche, *Tarih Üzerine-Zamana Aykırı Düşünceler*, s. 59

4. Tarihin Ne'liği ve İşlevi Sorunu

Tarih, ideolojik düşüncelere en çok kaynaklık eden alandır. İdeolojiler, tarihten beslenmeye çalışır ve tarihle sağlam ilişkiler kurma ihtiyacı duyarlar. Son büyük idealist Hegel'in tıne dayalı tarih kuramına karşı çıkan maddeci Marxist kuram, tarihî materyalizm kavramını öne sürmüştür. Hem idealist hem de materyalist felsefe, tarihe tümelci yaklaşmışlar ve onu kendi öğretileri için doğrulayıcı bir referans olarak görmüşlerdir. Tarihe karşı beslenen huşû duygusunu korumuşlar ve fakat bu huşûyu farklı bir ideolojiye yapı taşı kılmışlardır. Tarihin bu özelliği, onun sadece uyumluluk üreten ideolojilere değil, bunların yanında muhalif dünya görüşlerine de yardım ve yataklık ettiğini ortaya koyar. Tarihsel alan, bilimin denetiminden uzaklaştıkça, aşırı okumalara yatkın seçenekli bir içeriğe dönüşür. Bakanın bakışına ve ihtiyaç sahibinin de isteğine göre biçim alan değişken bir içeriğe sahip genişlikte görülür. Pek çok ideolog, kendi tikel ideolojilerini tarihin bir öngörüsü olarak ortaya koymuş ve çabalarına bir aşkınlık ve derinlik katmaya çalışmıştır. Bu niteliğinden dolayı tarih, modern dönemde bilim gözünde meşrulaştırılması zor bir alan olarak köklü krizler yaşamıştır. Onun bir bilim değil olsa olsa retorik ve edebiyatın bir dalı ya da bir tür sanat olduğu yolunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Böyle düşünen düşünürler, tarih gibi geniş ve problemlı bir içerikten çok kazıbilime indirgenmiş somut bir alandan söz etmeyi yeğlemişlerdir.¹²

Geçmişten hareketle bugünü anlamak, yakından bakıldığında temel olarak bugünden hareketle geçmişini anlamaya dönüşür. Bu, oldukça karmaşık bir durumdur. Geçmişin mi yoksa bugünün mü referans alındığı daima birbirine karışır. Hangisinin hangisi için ölçüt olarak kullanıldığı belirsizleşir. Çoğu zaman tarihin belirli bir algısı, şimdiki zamanın belirlenmesinde ve geleceğin şekillenmesinde baskın öğe olarak kullanılır. Geçmişten gelip geleceğe doğru

¹² Fransız tarih ekolünün etkili ismi olan Bloch bu konuyu ayrıca ele almış ve bilim gözünde bir tarih savusu ortaya koymuştur. Bkz. Marc Bloch, *Tarihin Savusunu ya da Tarihcilik Mesleği*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1985.

uzanan bir yol saptanır ve toplumsal bilinç, bu yolu oluşturan değerler ve düşünceler doğrultusunda yürümeye zorlanır.

Bilincin izlemekte olduğu bu yol, çok sayıda subjektif değerlendirilmelere açık bir alandır. Toplumlar tarihe göndermede bulunarak bir kültürel bellek edinirler. Belleğin oluşumunda olduğu kadar onun gelişiminde de etkin olan bu subjektif mekanizma unutulmalar, abartmalar, görmezden gelmeler, uydurmalar, mitleştirilmelerle dolu bir düzeneğe sahiptir. Tarihte olup-bitenleri ve yaşananları “oldukları ve gerçekleştirdikleri gibi” öğrenmenin epistemik imkânsızlığı, tarihi yani hikâyeyi (burada İngiliz dilindeki *history* ile *story* kavramları arasındaki benzerliğe atıfta bulunmaya çalışıyorum.) kaçınılmaz kılar. Esasen karşımızda bulunan şey tarihin kendisi değil, onu temsil eden bir söylemdir ve bu söylem, tarihin maddî içeriğinin ve pek çok lüzumsuzlukların şimdiki zamana taşınmasının getireceği “ağır maliyete” karşı alınmış bir tedbirdir de.

Her bilginin, özellikle de tarihsel alan bilgisinin, çoğunlukla eski ve yeni iktidar ilişkilerini taşıyan olaylara dair olan bilgilerin bir yükümlülüğü, her hatırlayışın da politik ve kültürel bir maliyeti bulunur. İnsanlık tarihinde ağır siyasal ve kültürel kimlik çatışmalarından sonra, belirli çevrelerde bir unutma ihtiyacı ortaya çıkar. Unutmak hafiflemektir, artık taşınması ağır gelen istenmeyen yükümlülüklerden yavaşça sıyrılmaktır. Bu nedenle her kültürün, belirli bir hatırlama/hatırlatma sistemini barındırdığı gibi bunun yanında elinin altında bir unutma biçimini de sakladığı görülür.

İslam geleneğinde Sünnîlik ile Şia arasındaki farkın çözümlenmesi, bu iki teo-politik yapı arasındaki farkın doğasını da ortaya koyar. Birinin unutmaya/unutturmaya çalıştığı şeyin, diğeri tarafından sürekli ve ısrarlı biçimde canlı tutulmaya çalışıldığı anlaşılır. İslam'ın ilk dönemlerinde patlak veren ihtilafların ve bunların yol açtığı sevimsiz durumların, Sünnî ekol tarafından farklı tekniklerin teolojik açıdan işletilmesiyle unutturulmaya çalışıldığı bir gerçektir. Açıklanması son derece güç olayların ve du-

rumlar (Hz. Osman'ın kendi evinde öldürülmesi, Cemel ve Sıffin Savaşları, fırkalaşma gerçeği) ircâ, sahabe idealizasyonu ve kader doktrinleriyle ya da bunların ılımlı bir senteziyle aşılmaya çalışıldı.¹³ Buna karşılık Şia, kendi teolojisine de damgasına vuran bir kararlılıkla (imâmetin bir inanç ilkesi olarak görülmesi ve genel anlamda imâmet düşüncesi) Sünnîliğin yumuşatmaya ve geride bırakmaya çalıştığı problemleri, yoğun bir simgesellikle (Kerbela olayı) sürekli gündemde tutmayı başarmıştır. Görüldüğü gibi iki farklı tarih, iki farklı siyasal tercih beraberinde iki farklı teolojik yapılanmayı üretmiştir.¹⁴

5. Tarih Algısındaki Dönüşüm

Tarih algısı sorunu insan algısı sorunun ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tarihi mümkün kılan şeyin, insanın kendi yaşamını tasarlayabilecek ve tasarımlarını uygulayabilecek irade özgürlüğü ve yapabilecek eylemsel güce sahip olduğunu ilan etmekten geçtiği gerçeğini fark eden Aydınlanmacı düşünürler, hümanizmi vazgeçilmez bir değer-disiplin olarak gördüler. Hümanizmin habercisi ve teolojik versiyonu Tanrı tarafından güç ve olanaklarla özerkleştirilen insan anlayışından Aydınlanma'nın Yunan mitolojisinden aldığı Prometheus'una doğru evrilen süreçte, kendi kaderini elinde bulunduran ve dünyadaki yaşamını dilediği gibi sürdüren insan anlayışı merkeze yerleşti. Hümanizm hiç kuşkusuz ki basit anlamda ve sadece insancılık ve insandan yana olma düşüncesini içermez. Batı düşüncesine egemen olan köklü düalitelerden biri olan Tanrı-insan düalitesini göz önünde bulundurursak hümanizmin, Tanrı karşısında insandan yana olmayı ifade ettiğini görürüz. Bu saklanmasında yarar bulunmayan bir gerçektir. Aydınlanmanın insan algısı, Tanrı'ya dayanmaksızın yaşayan, hatta ileri aşamada Tanrı'ya rağmen ve ona karşı çıkıp ondan özgürleştiği oranda insan olarak var olabilen, kendini belli edebilen bir özne-varlıktır.

¹³ İslam'da patlak veren açıklanması güç olaylara karşı geliştirilen tepkilerin bir analizi için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 247 vd.

¹⁴ İslam geleneğinde ortaya çıkan mezheplerin birer teolojik ve siyasal oluşum olarak birbirlerini nasıl tetiklediği, karşılıklı gerekçeler sunduğu ve bunların sonuçları konusunda ilgili olarak bakılabilir. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 45 vd., Ankara 2005.

Özne olduğunu hisseden Aydınlanma sonrası insanının önünde sınırları oldukça geniş bir alan açılmış oldu. Daha önce tarih, Tanrı tarafından çizilip insan tarafından oynanan bir drama iken, bundan böyle insanın, içini, kendi çıkarları doğrultusunda dolduracağı edilgen ve boş bir alan haline geldi. Bu dönem felsefecilerinin önemli uğraşlarından birini, tarihin işleyişine dair yasaları ortaya çıkarma çabası oluşturdu. Bu çaba, arka planında derin bir teolojik mirası yansıtmaktaydı.

Kurumsallaşmış ve iktidar ilişkilerine katılmış bir dinin doğurduğu sorunlardan yola çıkarak, Tanrı inancını zayıflatmak ve ortadan kaldırmak belki mümkün olabilir. Ancak Tanrı kavramının insan zihninde doldurduğu yeri ve gördüğü işlevi silmek mümkün olamamıştır. Nitekim tarihe egemen olan yasaların arayışı içinde olmak ya da tarihin bir anlamının olup olmadığı sorusunu din dışı bir düzlemde tartışmak bile, kaybolan Tanrı'nın izini sürmekle eşdeğerdir. Ortaya konulan düşüncelere bakıldığında Tanrı'nın yerine tarihin konulduğu bir düşünme tarzının işletildiği görülür. Comte'un insanlık tarihinin gelişimi için öngördüğü üç durum öngören tezinden tutunuz Marx'ın tarihsel diyalektik ideolojisine kadar pek çok "açıklama", teolojinin ve idealist felsefenin gölgesi altında yapılmıştır.

Modern dönemlerde pozitif bir disiplin olmaya zorlanmasından ya da ideolojiler tarafından paylaşılmaya çalışılan bir alan olmadan önce tarih teoloji ve edebiyatın bir yan alanı olarak meşruiyet buldu. Modern bilim paradigmasının metafizik ve teoloji aleyhine olarak bilimleri bağımsız birer disiplin olarak ayırdığı bir gerçektir. Ancak bu değişim, bilginin parçalandığı ve varlığın birbirinden kopuk olarak ele alındığı parçacı bir perspektife yol açmıştır. Bu perspektifin tartışılmaya başlanmasıyla birlikte, tarih ve teoloji ilişkisinin yeniden ele alınması gerekmiştir.

Tarihin teolojiyle yakınlaştığı ve bu nedenle de teolojik bir tema olarak sorunsallaştırılmayı hak ettiği yönler taşıdığı görülmektedir. Bu durum elbette tarihsel alanın nasıl sorunlaştırıldığıyla ilgilidir. Sistematik teoloji açısından bakıldığında tarih sorununu

konuşlandıracağımız bağlam, ontoloji/varlık bilim konusudur. Konu, Tanrı-evren ve daha özele inildiğinde Tanrı-insan ilişkisi düzleminde tartışılabilir.

Tanrı-evren ilişkisini iki düzlemde ele almak teolojik açıdan bir zorunluluktur. İlki; Tanrı ile doğa (ve doğada yer alan insan dışındaki varlıklar) arasındaki ilişki. Diğeri ise Tanrı-insan ilişkisidir. Hegelci bir bakışla söyleyecek olursak doğal alan, katı zorunluluklar alanıdır. Doğal varlıklar arasındaki ilişki tek yönlü olarak aşkın ve mutlak varlığın iradesinin tek yönlü olarak kendini dışallaştırmasının mekânıdır. Oysa Tanrı ile insan arasındaki ilişki tek boyutlu bir nitelikten uzaktır. Bu ilişki bir yönüyle yaratan-yaratılan arasındaki ontik ilişkidir. Ancak etik açıdan bakıldığında ise iki ayrı özne arasındaki ahlakî bir ilişkidir. Tanrı'nın belirli bir oranda özerkliklerle donatarak var ettiği irâde ve bunun gereğini yerine getirecek düzeyde güç sahibi olan insan ile olan ilişkisi... İşte tarih, temel olarak bu ikinci alana girer.

Bu, teolojik yaklaşımlarda da yansıması bulunan bir anlayıştır. Teologlar zaman zaman Tanrı'nın tarihe ve topluma müdahalede bulunduğunu söylerler. Bu müdahalenin nasıl gerçekleştiği (peygamber göndererek, mucize yaratarak, ilahî mesajlar yollayarak ya da bunların dışında önemli olaylar var ederek) konusuna dalmaksızın bu kavramın semantik anlamına dikkat edelim. Müdahale sözcüğü zaten bir şeyin dışında olmayı anlatır. İkinci olarak da geçici bir süre bir şeye dâhil olmayı, sonra da geri çekilmeyi ve kendi haline bırakmayı ifade eder. Esasen bu dâhil olma olayı hem önemli hem de anlık olduğu için teolojik anlamda bir "haber değeri" taşır. Dolayısıyla sözcüğün taşıdığı bu anlamlar bile Tanrı'nın, tarihi ve insan yaşamını birebir ve kesintisiz biçimde cebrî yoldan yönetmediğini, insanın sorumluluğundan söz etmeyi mümkün kılacak düzeyde bir özerklik ve özgürlük alanının bulunduğunu açıkça ortaya koyar. Aksi hâlde Tanrı'ya atfedilen "gözetme, görme, iştirme, bilme, sonraya bırakma, hesap sorma" eylemlerinin anılmasının herhangi bir anlamı kalmazdı. Diğer yandan "insanın

*başiboş bırakılmadığı*¹⁵ ifadesi, tıpkı evrenin de *"boşuna yaratılmadığı"*¹⁶ ifadesinde olduğu etik bir hatırlatma anlamına geldiği ve bunun da insanın eylemlerinden sorumlu olduğu gerçeğini vurguladığı yolunda yorumlanmalıdır.

Sonuçta tarih, insanın at koşturduğu bir alandır. Tanrı, kral, güç, devlet ya da devrim vs. kimin ya da hangi şeyin adına at koşturduğuna bakılmaksızın tarihi oluşturan güç, insan edimleridir. Kutsal ve Tanrısal amaçlar uğruna dünyanın dört bir yanında seferler ya da fetihler gerçekleştiren ve yeryüzünde "Tanrı'nı sözü"nü ya da "Tanrı krallığı"nü kurulması/kurulmaya çalışılması, bu işin reel aktörünün insan olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Tanrı'nın ilâhi planını ve ezelî iradesini insan eliyle ve kutsal olmayan araçlar üzerinden gerçekleştirdiği yolundaki görüş ise, panteist ontoloji olarak niteleyebileceğimiz bir görüşün teolojik yorumundan başka bir şey değildir. Doğu'da ve Batı dinlerinde insanın var oluşsal özgürlüğünü ve Tanrı'nın ona bahsettiği izafi özerkliği ortadan kaldıran ve evrendeki yegâne öznenin, etkin gücün Tanrı olduğu tezini merkeze yerleştiren görüşler bizzat dinsel öğretinin sacayaklarından birini oluşturan insanın sorumlu ve özgür bir varlık olduğu anlayışına ters düşmektedir.

Bir zamanlar mekân, daha az insanla doluydu. İnsanlar birbirlerine ve doğaya karşı duydukları korku nedeniyle kenarda daha güvenli yerlere sığınarak yaşamayı tercih ediyorlarken zaman en yalın ve saf bir durumdayken ve henüz "şanlı" ya da "kutsal" tarih anlatılarına dönüşmemişken, yeryüzü coğrafyası kralın süvarilerinin atlarının değil, insana boyun eğmemiş vahşi atların izleriyle doluyken, varlık yaratılışına daha yakın duruyor ve nesnel Tanrısal irâdenin ihtişamına apaçık tanıklıkta bulunuyordu.

Zamanla insanlar birliktelikler oluşturmaya ve kültürü icat etmeye başladılar. Toplum denilen varlık geliştikçe doğadan uzaklaşıldı. En çok da uygarlıkları simgeleyen büyük kentlerin ortaya çıkması, kente özgü hiyerarşilerin, sosyal sınıfların ve bu sınıflara

¹⁵ "İnsanın başiboş bırakılmadığı" sözü Kur'anî bir ifadedir. Bkz. Kıyâmet 75/36.

¹⁶ Enbiyâ 21/16-23 ve Câsiye 45/22.

özgü değerlerin oluşmasıyla birlikte insan, yapay ancak güçlü bir mekânsallık algısı içine girdi. Doğanın kendine dayattığı zamansal ritmin dışına çıkmaya başladı. Bu süreç iktidar ilişkilerinin de arttığı ve karmaşıklaştığı, kimlik sorunlarının da yükseldiği bir eşige işaret eder. Çünkü toplum doğası gereği eşitsizlikler üzerine kuruludur. Bu eşitsizliği doğallaştıracak ve iktidarı elinde bulunduranların imtiyazlarını “açıklayacak” ideolojilerin ortaya çıkması gerekcekti.

Toplumsal eşitsizliklerin nedenlerini ve iktidar ilişkilerinin açıklamasını doğadan elde etmek çok da kolay değildi. Bu yüzden iktidardakilerin niçin orada olduklarını anlatacak ve bunu yaparken de haklılaştıracak anlatılar doğmaya başladı. Tarihe duyulan ihtiyaç biraz da buradan kaynaklanır. Yöneticilerin ne kadar seçkin ve üstün olduklarının kanıtlarını ortaya koyma görevi tarihe düştü. Şimdiki zamanın yöneticileri, atalarının geçmişte yaptıklarını yapmaktaydılar. Ve üstlendikleri iş, bir imtiyaz olarak değil de bir görev ve sorumluluk olarak gösterildi. Yönetmek, aynı ruhu ve kanı taşıyan seçkin ailelerin uzmanlık alanıydı ve tarih, soykütüğü araştırmalarıyla yönetme imtiyazı taşıyan bu soylu kanı ortaya koyma görevini üstlenmişti.

Bu kozmoloji derinlerdeki bir ontolojiden beslenmektedir. Buna göre Tanrı karşısında her şey homojen ve tekdüze bir ontik yapı taşır. Doğa gibi tarih de Tanrısal yasaların konusudur. Tarihin anlamının Tanrı'nın irâdesinde saklı bulunduğunu, tarihin de Tanrısal irâdenin bir gerçekleşme alanı olduğunu savunan teolojik görüş açısından insana düşen tutum, teslimiyet olmaktadır. Zira ilahî takdir Tanrı'da saklı olan şeydir. Onu bilmek insan açısından olanaksızdır. Bu takdir ve irâdenin sonuçları olarak ortaya çıkan tarihsel olaylar, arkasında yatan yüce gücün yansımasıdır. Bu nedenle insanın bunları anlaması, neden-sonuç ilişkisi kurarak işleyişlerini kavraması gücünün dışındadır. Bu eksenle ortaya çıkan sorular da Tanrısal irâdeye atıfla ele alınır. Örneğin “tarihin bir anlamı var mıdır?” sorusuna *enigma* ile yani yaşamın bilinemezliği kavramıyla cevap verilir.

Dünyanın büyüünün bozulmasını izleyen dönemlerde tarih karşısındaki geleneksel teslimiyetçi tutum da felsefî ve politik açılardan eleştirildi. Eleştiriler daha çok yeryüzündeki somut iktidar ilişkileri üzerinde yoğunlaşıyordu. Tarihe bakışın da temelden ve radikal biçimde dönüştüğü bu süreçte, tarihi yönlendiren güçlerin son derece dünyevî ve beşerî olduğunun fark edilmesinin getirdiği belli ölçüde bir hurs da göze çarpar. Meğer tarihi üreten ve yönlendiren güç, kutsal otoritelerin anlattığı gibi hiç de Tanrı değilmiş. Meğer Tanrı adına hüküm süren krallar insanları Tanrı gibi yönetmişler. Tanrı değil de, diktatörler ve imparatorlar tarafından yazdırılan tarih öğretilmiş ve buna kutsal bir emir gibi boyun eğilmesi istenmiştir. Bu doğrultuda ve biraz da romantik bir isyan duygusuyla sürdürülen tarih felsefesindeki dönüşüm gerçekte, yapılan işin insanların gücün tarihine teslim olmalarını sağlamak-tan başkaca bir şey olmadığı tezi üzerinde gerçekleşti.

Bu dönüşümün sağlandığı Batı düşüncesinde, tarihe bakışın değiştiği ve ondan beklenenlerin de Aydınlanmacı bir perspektiften yeniden gözden geçirildiği görülmektedir. “*Tarihin teolojinin elinden kurtulması*” olarak değerlendirilen bu perspektif değişimi olayı, tarihin bağımsız ve kendine yeterli bir alan olduğunun keşfedilmesine yol açmış ve bu eksende “Tanrı’nın takdiri” kavramı da anlamsal bir dönüşüme uğramıştır.¹⁷ Bu dönüşüm en geniş ve genel anlamda, bilimin ne olduğu hakkında gittikçe artan bir oranda farkında olma fikrinin yol açtığı bir sonuçtur. Bilimsel düşüncenin her türlü metafizik etki ve kalıttan arındırılmaya çalışıldığı bu süreçte, bilimin yegâne dilinin matematik olması gerektiği ve felsefî konuların bile niceliksel/matematikselsel bir sistemle yazılmaya çalışıldı. Spinoza’nın, etik sorunları matematik diline bağlı kalarak tartıştığı ünlü eseri *Etika’sı* buna örnektir.¹⁸ Tarihi

¹⁷ Meyerhoff, s. 28 vd.

¹⁸ Spinoza’nın kitabı “Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika” başlığını taşımaktadır. Kitabı oluşturan beş bölüm ise şunlardır: 1. Tanrı Hakkında, 2. Ruhun Tabiatı ve Kökü Hakkında, 3. Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Hakkında, 4. İnsan Köleliği Hakkında, 5. İnsanın Özgürlüğü Hakkında. Spinoza’nın kitabını Türkçeye ilk kez 1946 yılında Hilmi Ziya Ülken çevirdi. Bkz. Spinoza, *Etika*, çeviren: Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1984.

teoloji ve metafizik üzerinde kurgulanan sonu gelmez spekülâtif tartışmalara bağlı kılmak yerine, tarih yazıcılığına odaklanan, kentlerin, ulusların ve dönemlerin tarihlerinin kaleme alındığı daha somut bir uğraş alanı olarak öne çıkması dile getirilmeye başlandı. Tarih gibi önemli bir birikimden vazgeçilemeyeceğine göre bunun yeni bilim paradigmasına göre saptanmış belirli bir meşruiyete kavuşturulması gerekiyordu. Ranke'nin ifadesiyle "*Olguların katı biçimde sunumu, tarih yazımının en üst yasası*"¹⁹ olarak görüldü.

Aydınlanma ile birlikte krize giren kutsallık ve dinsel kavramları postmodern dönemle birlikte tekrar canlanmaya başladı. Aydınlanma döneminde metafiziği alaşağı eden etken, bilgi anlayışındaki köklü değişimdi. Geleneksel teolojiler, kendi dönemlerindeki bilgi birikimini kullanarak belirli bir inanç yapısını formüle edip geliştirdiler. Özellikle Batı'da Ortaçağ boyunca kilisenin evren ve kozmoloji anlayışı, kutsal kitaptan çok felsefeden hareketle düzenlenmiş ve bir dogmaya dönüştürülmüştü. Bu dogmanın mantıksal temelini oluşturan doğa anlayışı ve evren tasarımı değişmeye bağlayınca da skolâstik düşüncenin temelleri sarsılmaya başladı.

Bu sarsıntı ve onu izleyen Aydınlanma süreci kısa bir zaman içinde gerçekleşmedi. Çöküşün uzun sürmesinin iki nedeni vardı: İlki bu düşünceyi resmi ideoloji olarak benimseyen ve koruyan kilise otoritesinin baskıcı düzeni ve kuşatıcı disiplini. İkincisi ise bu bilgisel yapının bir inanç ögesi olarak öne sürülmesi ve dogmalaştırılması. Özünde insan aklının bir ürünü olan ve zaman karşı dayanıklılığı sınırlı olan düşünce ve değerlerin birer dogma olarak kurulması ve sürekli kılınması ancak toplumsal alana uzanan bir zorlayıcı bir otoritenin kullanımıyla mümkün olmuştur.

Eski düşünce alışkanlıklarının altüst olması inanç dünyasına yansımıştır. Bilimsel bilgi ile dinsel inanç arasında bu denli sıkı ve dogmatik bir ilişkinin kurulması, teolojinin de zarar görmesine yol açmıştır. Teolojinin kendi hatasından kaynaklanarak aldığı yara,

belki insanın kutsala ve mutlaka olan o varoluşsal arzuyu yok edemez ancak dindarlık üzerinde, nihilizm ve ahlakî düşüş olarak kendini gösterir.

6. İslam Kültüründe Tarih Algısı ve Teoloji

İslam geleneğinde ortaya çıkan tarih algısı ile dinsel bilgi arasında yakın bir bağ vardır. Dahası bizde dinsel bilinçten bağımsız bir tarih algısından söz etmek imkânsızdır. İslam geleneğinde ortaya çıkıp sistemleşen teolojik yapılar, kitlelerin sadece saf dinsel ihtiyaçlarını gidermek üzere değil iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini giderecek bir tarzda yapılandı. Bu nedenle de İslam'da tarih algısı teoloji ile birlikte ve çoğunlukla da onunla sentezlenmiş olarak bulunur. Bunun yöntem açısından gerektirdiği ilke şudur: Müslüman dünyasındaki tarih algılarını ortaya koymak, tarih ve teolojinin birlikte yorumsal ve eleştirel bir yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Tarih algıları, politik ve kültürel öznelliklerinden dolayı kendilerini teolojik bir görünümle dışa vurduğu için fikirlerin olaylarla olan ilişkisini gözeten felsefî bir sorgulama da zorunlu görünmektedir.

İslam düşünce geleneğinde kendi göğünde yıldız denebilecek kadar biricik ve değerli olan İbni Haldûn'un, kendinden sonra oluşacak olan tarih ilmi geleneğinin babası, öncüsü ve esin kaynağı olması beklenirdi. Ancak İslam dünyası bilimsel soğukkanlılığını fazla koruyamadı ve bu ilme dair bir geleneği kurumsallaştırmayı başaramadı. Siyasal akıl, Müslüman dünyasında diğer alanlara baskı yapacak ve onları kendi amaçları doğrultusunda istihdam edecek tarzda bir etkinlik kurdu. Bu çerçevede tarih anlayışı da siyasal aklın öncelikleri doğrultusunda kurgulandı, içerik kazandı. Bu noktadan sonra İslam kültüründe bağımsız ve özgün bir tarihçilikten söz etmek biraz güçtür. Konu daha çok, yaygın biçimde Müslümanların teolojik ve ahlakî zihniyetlerinin şekillenmesinde etkili olan kişi ve süreçlerin elinde kalmıştır.

Gazzâlî ile gerçekleşen bilgi kırılması süreci, dinin rasyonel yoldan temellendirilmesine karşıt olarak, mistik deneyimin yücel-

tilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Onun dinî ilimlerin yeniden yapılandırılmasına dair projesi (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*) etkileri günümüze kadar süren özel bir bilinç yapısının kurulmasını ifade eder. Ancak Gazzâlî eliyle Eşarî teolojisinin akli bu denli saf dışı etmesi ya da hiç olmazsa araçsallaşmak zorunda bırakması, Müslüman toplumlarda bir tür zihin uyuşukluğuna yola açmış, gerçeklik ile olan bağın gevşemesi sonucunu doğurmuştur. Tarihsel alanın bir beşerî etkinlikler alanı olmaktan çıkaran ve sanki Tanrısal iradenin kendini keyfî olarak gerçekleştirdiği bir mutlaklık alanı olarak algılanmasını sağlayan bu epistemolojik dönüşüm, Müslüman toplumlarda kitlelerin kendi dünyevî ve iradî etkinliklerini, neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirme yeteneğinden uzaklaşmasının da nedenlerinden biridir. Hatta öyle sanıyorum ki; var olan dünyada akıl tarafından kavranmaya uygun rasyonel bir nedenin aranmasının boşuna olduğu tezini öngören bu anlayış, tarihsel bilincin oluşmasını geciktiren en önemli bir etkidir. Tarihsel alanın beşerî doğası bu anlayışın dokunamadığı ve bir türlü farkına varamadığı bir konu olmuştur. Oysa teolojik sistem içinde kalınarak da tarihin yasalarının peşine düşmek, onları olanca beşerî yapıları içinde kavramak olasıdır. Müslüman düşünce geleneğinde İbni Haldûn'un ünlü yaklaşımı buna oldukça güzel bir örnek oluşturur. Ne ki İbni Haldûn'un başlattığı ve uyguladığı bu düşünce yöntemi, Müslümanlar arasında ne yazık ki hep bir "*Mukaddime*" (giriş, başlangıç) çabası olarak kalmış ve geliştirilememiştir.²⁰

Müslüman düşünce ve toplum geleneğinde bilimsel nitelikli bir tarihsel ufkun zayıf kalışının²¹ birbirine bağlı iki güçlü nedeni

²⁰ Tarihin milletlerin ve kavimlerin birbirlerine nakil ve rivayet yoluyla aktardığı ilimlerden olduğunu söyleyen İbni Haldûn, her insanın tarihi bilmeye istekli olduğunu da belirtir. Ona göre insanların, kavimlerin durumlarının nasıl değiştiğini, devlet sınırlarının nasıl genişlediğini, kuvvet ve kudretlerinin nasıl arttığını, yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bildiren tarih ilminin bu zahiri anlamından daha derin bir anlamı vardır. Bu anlam, inceleme, düşünme, araştırma ve illetleri dikkatle anlamakla anlaşılır. Bu nedenle tarih ilmi şereflidir ve hikmet'in içine dâhil edilmiştir. İbni Haldûn, *Mukaddime*, cilt I, s. 4, 5

²¹ Bu konu son dönem İslam düşünürlerinin merkezi bir problemini oluşturur. Özellikle Muhammed Arkoun, İslamî aklın eleştirisi bağlamında tarihsel bilincin geri kalışının nedenlerini tartışır. Bkz. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çeviren: Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, s. 16. vd.

vardır: ilki Müslüman teologlarının ortaya koydukları Allah-evren ilişkisi, insan tasarımı ve bu konuları tartışma biçimlerinin doğurduğu felsefi sonuçtur. Sünnî geleneğe damgasını vuran Eşarî teologları sanki adı konmamış bir panteist felsefeyi görünüşte Kur'an'a dayalı olarak temellendirmişlerdir. Varlıktan irade ve kudreti nefyeden bu yaklaşım, Allah-evren ilişkisinde hikmeti göz ardı ederek kudreti öne çıkarmış, evrendeki düzen ve işleyişi ilahî iradenin keyfî anlık fiillerine dayandırmıştır.²² İkinci neden ise daha net ve gözle görülür biçimdedir. Bu açık mantıksal sonuçları bulunan, illiyet prensibinin kabul edilmemesi tutumudur.²³

Algıladığımız dünyada dikkat çekici bir nedensellik ilkesi vardır. Bu ilke bilimi de felsefi olarak mümkün kılar. Şu ya da bu düzeyde nedensellik ilkesinin dışına çıkabilen hiçbir reel varlık ya da olay yoktur. Reel dünyada yer alan varlıklar, birbirleriyle belirli değişmez yasalar çerçevesinde etkileşerek yaşamlarını sürdürür. Nedensellik ilkesinin biri mekâna diğeri de zamana ait iki boyutu bulunur. Birbirine nedensellik ilişkisiyle bağlı olduğunu düşündüğümüz iki olay ya da varlık, aynı mekânı paylaşırlar. Aralarında fiziksel bir etkileşim olur ve ilki (neden) gerçekleşmedikçe ikincisi (sonuç) de gerçekleşmez. Bu, nedenselliği oluşturan mekânsal zorunluluk koşuludur.

Nedensellik ilkesini mümkün kılan diğer koşul da zamansal birlikteliktir. Buna göre neden olarak adlandırılan olay, sonuç olarak adlandırdığımızdan önce gelir. Zaman ve mekân boyutlarıyla yaşayan ve düşünen varlık olarak insan, varlığa hakkındaki başta teknik bilgiler olmak üzere en köklü izlenimlerini, nedensellik ilkesinin içerdği bu sistematik yapı sayesinde elde eder. İnsan olayları izler, aralarında neden-sonuç ilişkisi kurar ve kalıcı sonuç-

²² Tüm bir evrenin Allah'ın mülk ve melekûtu olduğu görüşünü temel alarak O'nun kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasının şân-ı ilâhisi olduğunu ileri süren görüş Eşarî kelâmından etkilenen geç dönem kelâm metinlerinde de açıkça görülür. Bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, *Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhîni Akâidi'l-İslâm*, s. 60.

²³ İslam teolojisinde nedensellik tartışmaları ve öne sürülen görüşlerin doğurduğu sonuçların bir çözümlenmesi için bakılabilir. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, Ankara 2005, s. 36 vd.

lar çıkarır. Bulutlar karardığında yağmur bekleriz, odunu ateşe attığımızda da yanmasını bekleriz. Duman gördüğümüz yerde ateş bulunduğunu düşünürüz. Doğayla kurduğumuz ilişkinin temelini buradan hareketle kurarız. Belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğunu, bunun bir kezle sınırlı olmadığını, şimdi ve bundan sonra da böyle olacağını bilmek, insan zihninde bir güvenlik alanı ve algısı oluşturur. Artık değişmez ve yanılmaz yasalarla dolu bir evrende yaşadığımızı düşünürüz. Bir olay gerçekleştiğinde herkese ne olduysa ve ne olacaksa kendi başına da aynı şeylerin geleceğini bilmesi, insanın zihninde oluşması beklenen adalet, güven, istikrar türünden duyguların da felsefî arka planını oluşturur.

Konumuzun tarih ile ilgili iki yönü bulunur. İlki tarih-doğa ayrımıdır. Doğadaki varlıklar arasında kolaylıkla gözlemlenen nedensellik ilişkisini, insan yapıp-etmelerinin doldurduğu tarihsel alanda da bulup göstermek ilkinde olduğu kadar kolay değildir. Buradaki zorluk iki noktadan kaynaklanır: ilki insan eylemlerinin oldukça karmaşık ve sonsuz sayıda etken tarafından belirlenmiş olmasıdır. İkincisi ise elde ettiğimiz sonuçları, sınamanın imkânsızlığıdır. Tarihte gerçekleşen iki olay arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurmuş olalım. Bu ilişkiye dair temellendirmelerimiz kuramsal açıdan ne kadar güçlü ve tutarlı olursa olsun bu, tarihsel gerçekliğin de böyle gerçekleşmiş olduğunu kanıtlamaz. Zira bunlar arasındaki ilişki hakkındaki tezlerin doğruluğunu sınama imkânımız yoktur. Bunun nedeni, insanın varlık koşullarından kaynaklanır. Her insan eyleminin tarihte biricik ve tekrar edilemez oluşu, doğa bilimlerinde uygulanan açıklama, sınama ve ölçme gibi yöntemlerin tarihsel alanda kullanılmasını imkânsız kılar.

Varlıklar arasında sabit bir nedensellik ilkesinin bulunduğunu kabul etmek, doğal düzenin bir parçası olarak insanın kendi eylemlerine de aynı gözle bakmasını sağlayacaktır. Yine tarihe bu gözle bakmak, insanın, kendini tarihle eş-tözde hissetmesi anlamına gelir. İşte bu anlayış, tarihin, bilinç, kimlik ve değer sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışılabileceği bir bilim alanı olarak görülmesine

yol açar.

Nedensellik ilkesine kuşkuyla bakan bir kozmolojik sistemden, güçlü ve derin bir tarih bilincinin ortaya çıkması beklenmemelidir. Olsa olsa vakanüvislik türünden bir tarih ilgisi sergileyebilir. Tarih yazıcılığı ekseninde gelişen bir tarihçilik geleneği de tarihi, edebiyat ve belâgatın bir dalı olarak işe koşar. Bu savrulma, tarihçileri şiirsel, ağdalı ve bir ölçüde de teolojik bir dil kullanmaya sevk eder. Burada tarih, gerçeğin peşinde koşan, onu araştıran alçakgönüllü bir uğraş olmaktan çok, ele geçirilmiş olan hakikati savunmaya ve başkalarına anlatmaya yarayan bir retoriğe kurban edilir. Retorik, bilimsel dile oranla daha etkin ve hararetle olduğundan kitleler üzerindeki tesir gücü yüksektir. Her türden retorik, tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış bulunan bir iktidarın ve onun ürettiği bilgi ve ilişki sarmalının hizmetinde çalışır. Tarihin sosyolojiden çok edebiyat ve şiire yakın bir alan olarak görülmesinin nedeni de işte budur.

İbni Rüşd'ün dediği gibi illiyet bilimleri mümkün kılan ilkedir. Eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi anlamsızdır. Zira bilgi, eşyanın kendisine göre çalıştığı ve devindiği bir sabitenin varlığını ön varsayar. Buna bağlı olarak da bu sabitenin, rasyonel olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ifade eder. Buna karşılık illiyeti yok sayan kozmoloji, varlığı bilimezliğin kucağına terk eder. Bilgiyi ve bilgi edinme çabasını felsefî olarak geçersizleştirir.²⁴

Hem Batı'da hem de İslam geleneğinde belirgin biçimde bir illiyet karşıtlığı yaklaşımı göze çarpar. "*Sürekli yaratma*" adı verilen bu teolojik kozmoloji Tanrı'nın evrende işleyen yasalarını yine Tanrı adına iptal ederek bir tür Tanrısal keyfilik anlayışı öne sürer. Tanrı'nın –kendi koyduğu yasalar dahil – hiçbir yasaya göre davranmak ve bağlı olmak zorunda olmadığı, O'nun mutlak olmasının yasalardan bağımsız olması anlamına geldiği tezinden yola çıkan

²⁴ İbni Rüşd, Varlığın, ilk ilkesi ve kaynağı olan yüce Allah'a nispetle incelenmesi, varlıkların birbirlerine nasıl etkide bulduklarını ve neden olduklarını incelemek metafiziğin ilk konusudur. İbni Rüşd, *Telhîs mâ Ba'de't-Tabiat*, s. 4, 103

bu yaklaşım, evrenin ve içindeki her olay ve oluşumun Tanrı'nın anlık irade ve müdahalesiyle her an yaratıldığını savunur.²⁵

İllyet tartışmaları doğa felsefesi üzerine teolojik bir tartışma olarak kalmadı. Teolojik söylem, nedensellik ile ilgili görüşleri alarak en geniş ve en yoğun anlamıyla kurarak sistematik bir ontolojiye ekledi. Bunun yol açtığı sorunlar iki düzlemde tartışılabilir. İlki: Nedensellik ilkesinin teolojik reddi, içine insan eylemlerinin de girdiği bir içerik üzerinde yoğunlaşmıştır. Diğeri ise, kozmoloji ve doğa felsefesine dair bu yaklaşımlar, tarih anlayışını da etkileyecek bir kapsamda, Tanrı-evren ilişkisini ilgilendiren sonuçlara yol açmıştır.

İnsan eylemlerinin birer araz olduğu, arazların tabiatları gereği kendi başlarına var olamayan ve her an kaybolan nesnelere olduğu, tekrar ortaya çıkmaları için Tanrı tarafından yeniden ve yeniden yaratılmaları gerektiği ileri sürülmüştür. Biz insan eylemlerinde ve doğa da bir süreklilik ve buna bağlı bir düzen görüyorsak eğer, bunun nedeninin onların sürekli bir yaratılışa tâbi olmalarındanır. Evrende tek ve yegâne bir irade ve güç kabul eden bu teolojik yorum açısından, Tanrı evrendeki gerçek fâildir.²⁶ Diğer varlıkların öznelikleri ise sadece mecazdır. Böyle düşünen teologlar, insan eylemlerini temellendirirken sıkça doğal ve biyolojik işleyişe göndermede bulunurlar. Örneğin: İnsan yemek yediğinde aldığı gıdanın içerdiği maddeleri bilmez. Kendisine hangi açılardan yarar ya da zarar vereceğini tam olarak bilemez. Gıdaların bedeninde ne gibi bir işlemde geçtiği, nasıl sindirildiği vs. insanın hem iradesinin hem de gücünün dışındadır. Nedenselliği reddeden teologların verdiği bu başat örnek, mantıksal ve felsefi olarak problemlidir. Çünkü yüklem, önerme halinde sunulmakta yani, zaten kanıtlamaya çalışılan tez, daha başlangıçta doğru sayılarak "müsâdere alel matlûb" örneği sergilenmektedir. İnsan eylemlerinin

²⁵ Bakillânî, *Temhîd*, s. 334. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 41.

²⁶ Eşarî teologları, Allah'ı evrenle olan ilişkisini betimlerken fâil-i muhtâr kavramını kullanırlar. Bu kavramla, diğer varlıklara ne şekilde etki ettiğinin bilincinde olmayan felsefi illet anlamındaki fâil-i muztar kavramına karşı, ne yaptığını bilen ve irâde eden varlık kavramını kastederler. Bkz. Bakillânî, *Temhîd*, s.56

de doğal varlıkların tabi olduğu doğal yasalara göre çalıştığını kabul ettiğimiz öngörülmektedir.

İnsanın bir bedene sahip olmasından kaynaklanan biyolojik bir varlık olması, onun bu yönünün, doğal düzeni anlatan yasalar açısından incelenmesini mümkün ve hatta zorunlu kılar. Diğer canlılar gibi insan da yer, içer, büyür, gelişir, çoğalır, ölür. İradeli eylemler ile bunun dışında kalan doğal biyolojik işleyişler, nitelik olarak ayrılırlar. Bunların birbirine karıştığı durumlar elbette vardır. Örneğin: insan aç olduğu hâlde yemek yemeyebilir. Uykuya denebilir. Doğal işleyişe iradesiyle karşı koyabilir. Ancak bir canlı olduğu için, biyolojinin kurallarının tümüyle dışına çıkamaz. Dolayısıyla burada, verilen örnekteki analogik yanlışı ortadan kaldıracak bir ayrıma gidilmesi zorunludur. İnsanın bir şeyleri yemesi onun iradeli bir eylemidir. Ancak yaşamak için beslenmek zorunda olması, onun doğal bir ihtiyacı ve biyolojik özelliğidir. Yediği gıdaların insanın bedeninde nasıl bir işlemde geçtiği ve sonraki süreçler onun eylemi olarak değil, iradeden bağımsız biyolojik süreçler olarak değerlendirilmelidir.

İslam düşünce geleneğinde, büyük sistem kurabilmiş ve bir sosyoloji edinebilmiş (coğrafya, etkin bir taraftar kitlesi ve tarihsel boyut kazanabilmiş olması anlamında) her mezhep, belirli bir sosyal ve siyasal çekirdek taşır. Bu yapıların teolojileri, içlerinde bulunan siyasal ve kültürel çekirdeği saklar ve ona ebedilik kazandırır. Müslüman toplumlardaki tarih algısını araştıran bir kimse, mezheplerin teolojik yapısına tarih felsefesi gözlüğüyle bakmasını ve merkezî teolojik kavramların hangi algısal mesajları taşıdığını çözümlemesi gerekir.

İslam'ın iki büyük mezhebi ve günümüzde yaşayan iki temel ortodoksisi olan Sünnîlik ile Şia arasında yapılacak olan derinlikli bir karşılaştırma, tarihe bakışta iki farklı yönelimi ortaya konulmasını da sağlayacaktır. Bu iki mezhebi doğuran etkenler, siyasî ve kültürel olduğu için, kitlelerin kimlik ihtiyaçlarını kapsamlı biçimde karşılamışlar ve tarihsel bir dayanıklılık ve birbirlerine karşı bir direnç ve mukavemet niteliği geliştirmişlerdir. Sünnî hilâfet görü-

şü ile Şîî imâmet doktrini, tarihin belirli bir anında ortaya çıkan bazı olayların belirli bir açıdan değerlendirilmesi işlevini üstlendiler. Olayların kendisi siyasî olduğu için yaptıkları bu değerlendirme işi zorunlu olarak siyasal bir tutum olma özelliği taşır. Diğer yandan olaylardan hareketle toplumun genel doğasını ve insanın toplumsal eylemlerinin yapısını daha genel bir ilkeye gönderme yaparak açıkladıkları için bu mezhepler, kendilerince bir tarih anlayışını da ortaya koyarlar.

Bilindiği gibi Şîîlik İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan iktidarın paylaşımı ile ilgili gelişmeleri dinden bir uzaklaşma olarak gördü. İlahî mesajın içerdiği ve Hz. Peygamberin de açıkladığı imâmet ilkesinin, daha o günlerde unutturulmaya ve bastırılmaya başlandığı yolunda bir zulüm, gasp ve haksızlık eksenine dayanan bir söylem geliştirdi. Buna göre Müslümanların çoğu bu haksızlığa ya seyirci kaldı ya da buna ortak oldu. İmâmet doktrini, siyaset ile teolojinin gizemli ve romantik biçimde aynı söylem içinde bir araya getirildiği özel bir itirazcı anlayışı getirir. Bu söylem Müslümanların çoğunun doğru yolda yürümediği, daha baştan yanlışlıklarla dolu bir çizgide yürüdüğü mesajını taşır.

Sünnî hilâfet teorisi ise açıkça Şia tarafından geliştirilen tarih anlayışına felsefî olarak karşıttır. Şîî imâmet doktrini olana karşı olduğunu açıklarken Sünnî hilâfet teorisi olanı tarihsel ve teolojik olarak olumlar. *Olanın* teorisidir. Öyle ki geç dönem Sünnî kelâm ve fıkıhçıların imâmete atanmada kahr ve istilâ yolunun da geçerli olduğunu söylemelerinde görüldüğü gibi Sünnî teori aşırı gerçekçidir. O, tarihsel ve sosyal gerçekliği yansıtma ve olumlama açısından aşırı hevesli ve iyimserdir. Onun bu konformist ve aşırı barışçıl yaklaşımının, akan kanın durdurulmasında ne derecede başarılı olduğu tartışılmalıdır. Ancak Sünnîliğin, İslam'da pek çok okuma ve yorumlama biçiminin bünyesinde yer almasına yol açtığı ve en kapsamlı ve büyük mezhep olmasına yardımcı olduğu da bir gerçektir.

Sünnîlik ve Şîîlik arasındaki mezhebî ve politik gerilimi esas olarak konuşacak olursak, imâmet/hilâfetin ne'liğine dair tartışma-

ların gerisinde politik kaygıların yattığını belirtmemiz gerekir. Yöneticilik ve devlet başkanlığı meselesinin dinin asıllarından olduğunu ve itikadî alana girdiğini savunan Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet kelimacıları, hilâfetin içtihadî bir mesele olduğunu söyleyerek bu konunun inanç ilkesi olmadığını öne sürer. Yaklaşımlarının mantıksal ve teolojik bir sonucu olarak, Şia İmamın masumiyetini savunurken, Sünnîlik devlet başkanının zâlim ve günahkâr olmasına bile onay verebilmiştir.²⁷

Mezheplerin kullandığı başlıca kavramların da tarihsel alanın algılanmasına yol açtığı görülmektedir örneğin İslam'daki ilk tartışmalardan biri olan kader konusunun tarihsel alanın doğasına ilişkin düşünceleri doğrudan etkileyen bir içerik taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tarihsel alanın dinsel/teolojik bir alan hâline getirilmesi de, beşerî bir çerçeve olarak gösterilmesi de siyasi bir projenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslam düşünce geleneğinde cebrî ve mümkün tarih anlayışlarının teolojik kökenlerini araştırdığımızda, âlem tanımı ve varlık kategorilerinin açıklandığı düzlemin iyi bir hareket noktası oluşturduğu görülür. İslam teologlarının sisteminde âlem sözcüğü, Allah dışındaki tüm varlıkları anlatmak amacıyla kullanılır. Âlem, kendi dışındaki bir şeye, bir üst varlığa işaret etmektedir. Bu yönüyle her varlık, bir âlâmet ve genel olarak varlıkların toplamı ise âlâmet eden şey anlamında âlem olarak nitelenmiştir. Bu sözcük ona, Allah ile olan izâfî ilişkisinden dolayı verilmiş ve Kur'an tarafından da kullanılmıştır. Müslüman teologlar geleneksel olarak âlemi üçlü bir ayrıma tâbi tutarak incelemişlerdir: Vâcib, mümkün ve müstahîl. Bu kavramlar, mantıkçıların önermeleri sınıflandıran başvurdukları kavramlardır.

²⁷ Bu konu Sünnî kelim ve fıkıh kitaplarında "*kahr ve istilâ yoluyla imamet*" başlığı altında ele alınmıştır. Sünnî ulemâ, devlet başkanlığına darbe ve kaba güçle ele geçiren sultâna karşı çıkmamanın daha büyük bir fitneye yol açacağını ileri sürmüşler ve böyle durumlarda imâmeti elde edene karşı çıkmayacağını ona itaat edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigma'yı Anlamak*, s. 132 vd.

Vâcib varlık Allah'tır. O varlığı kendiliğinden olan, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. İslam düşüncesinde, Kur'an'da yer almadığı halde Allah'ı tanımlarken kullanılan *vâcibu'l-vucûd* ifadesi Müslüman filozof ve kelimcilerin geliştirdikleri bir özgünlüktür. Müstahîl sözcüğü imkânsız olanı anlatır. Konumuzla yakından ilgili olan mümkün kavramıdır. Mümkün varlığı ve yokluğu birbirine denk olan varlıktır. Böyle olunca onun bir var ediciye ihtiyacı vardır. Tüm mümkünlere vucûd veren, varlığa getiren Allah'tır.²⁸

Dinsel mesajın en belirgin noktalarından biri, insana dair bir tanım ve algılama ortaya koyması ve böylece insanda kendini tanıma ve bilmeye yönelik bir dikkat ve yoğunlaşma oluşturmasıdır. Kendini bilmek, ait olduğu varlık kategorisini fark etmek, insan olduğunu anlamak, Tanrı olmadığını ve dolayısıyla sınırları olan bir varlık olduğunu bilmek anlamına gelir. İnsan sınırlı bir varlık olduğu kadar kendini diğer varlıklardan ayıran üstün bazı özelliklerinin de bulunduğunu açıkça görmektedir. Sahip olduğu üstün nitelikler ve yeteneklerin kendine var oluşsal bazı temel sorumluluklar yüklediğini de hissetmektedir. İnsanın kendini bilmesi sonuçta sınırlı bir varlık olmakla birlikte sorumlu bir varlık olduğunun da kabul etmesi demektir. Bunlara üçüncü ve oldukça önemli bir nitelik daha eklenecektir ki o da özgürlüktür. Her yetenek, onu kullanacak bir imkânlar alanını gerekli kılar. İnsan için bu, taşıdığı yetenekleri kullanabilecek düzeyde bir özgürlüğe de sahip olduğu anlamına gelir.²⁹

Tarihi mutlak olarak Tanrı'nın bir etkinlik alanı olarak gören teolojik anlayış insana ait bu temel değerlendirmeyi göz ardı et-

²⁸ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, Yayına hazırlayan: Hüseyin Atay, s. 58 vd.

²⁹ Collingwood bu konuyu "Tarih ne içindir?" sorusunu ele alırken inceler. Ona göre "tarih insanın kendisini bilmesi (self-knowledge) içindir. Genelde insanın kendisini bilmesi gerektiğinin önemli olduğu düşünülür: kendini bilmek, sadece kendini diğer insanlardan ayıran şeyleri yani kişisel özellikleri değil, aynı zamanda insan olarak kendi doğasını bilmek anlamına gelir. Kendinizi bilmeniz, ilk olarak bir insan olmanın ne demek olduğunu, ikinci olarak ne tür bir insan olduğunuzu ve son olarak insanın siz, (başka kimse değil siz) olduğunuzu bilmek anlamına gelir." William Debbins, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler-R. C. Collingwood*, hazırlayan: William Debbins, s. 25.

mekte ve tıpkı doğa gibi kozmik bir varlık alanı gibi gördüğü tarihsel alanı, ılımlı ya da sert cebrî söylemlerle ele almaktadır. İster tarih isterse insanın kaderi bağlamında ele alınsın cebr problemi insan irâdesi ile Tanrı irâdesi arasındaki dengenin, bu iki irâde arasındaki sınırın tespit edilmesine indirgenebilir. İnsan ya da başka bir varlık, hiçbir gücün Tanrı'nın irâdesinin dışında ya da aksi doğrultuda davranamayacağını ileri süren cebrî görüş, görünüşte Tanrı'ya sıkı bir sadakat gösterinde bulunuyor gibi ise de hareket noktasının kendine özgü bir felsefî ontoloji olduğu rahatlıkla görülebilir. İslâm düşünesi bağlamında ele alırsak, cebr görüşünün, Kur'an'da yer alan ayetlerin açık anlamlarını bile dikkate almayan bir yaklaşımınla ilerlediği anlaşılır. Örneğin "teklîf-i mâ lâ yutâk" olarak bilinen tartışmalar bu bağlamdadır. Kur'an-ı Kerim'de açıkça "Allah'ın bir nefse taşıyamayacağı yükü yüklemeyeceği"³⁰ belirtilmiş iken, Allah'ın nefslere teklîf-i mâ lâ yutâk'ta bulunabileceğini ileri sürülmüştür.³¹ Bu konuda delillendirmeye gidilirken, Tanrı'nın kudret sıfatından hareket edilmiş ve bu sığata diğerlerinin yanında ağırlık verilmiş, Kur'an öğretisinin çizdiği sınırlar içinde değerlendirilmemiştir. Kudret sıfatının genel Kur'an'daki Tanrı tasavvuru ile ilişkisi kopartılarak aşırı yorum örneği sergilenmiştir.

Bu anlayışın ortaya koyduğu akıl yürütme, kısaca şu şekilde özetlenebilir: Allah mutlak hükümandır. Onun hiç kimseye ihtiyacı yoktur. Bu fiillerinde de mutlak egemendir. Hiçbir varlık, O'nu şu ya da bu doğrultuda fiilde bulunmaya zorlayamaz. O, dilediği gibi iş yapandır. Dolayısıyla O, kullara davranırken hiçbir kurala uymak zorunda değildir. Buna bağlı olarak da O, kullarına taşıyamayacakları yükümlülükleri yükler ve bundan onları sorumlu tutabilir.

³⁰ Bakara 2/286.

³¹ Eşârî kelamcılarının aksine Maturidî kelamcılarını teklîf-i mâ â yutâk'ı Allah için uygun bulmazlar. Bu konuda da en çok nassa dayanırlar. Bzk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid- Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, yayına hazırlayan: Süleyman Uludağ, s. 216.

Eşarî kelimcilerinin Mutezile kelimcilerine karşı geliştirdikleri bu argüman, Tanrı'nın fiillerinde açık bir keyfiliği öngörmektedir. Oysa bu ve benzeri teolojik problemleri çözmek için doğal teoloji adı verilen yöntemi izlemek yerine, Tanrı'nın kendi mesajına ve gönderdiği öğretiyi esas almak zorunludur. Buna bağlı olarak sonsuz kudret ve sınırsız irâde sahibi Tanrı imgesini merkeze alarak gereksiz bir teolojik gerilim yaratmak yerine, Kur'an'da yer alan ve Tanrı'nın "hiçbir nefse taşıyamayacağı yükü yüklemeyeceği"ni bildiren sözünü delil olarak alıp geliştirmek en doğru yol olacaktır. İlahî mesajın öğretisiyle uyumlu bir ontoloji geliştirmek de ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Çünkü Allah-insan ilişkisini temellendirmek için ihtiyaç duyulan teolojik veriler, sadece Allah'ı tanıtmakla sınırlı kalmamalıdır. Bunun yanında insanın da bir varlık olarak özerkliğini ortaya koymak durumundadır. Kur'an'a göre insanın özerkliği, Allah'ın ona sunduğu eşsiz bir nimettir. Esasen insanın özgürlüğü de sorumluluğu da teolojik açıdan bu nimetin tespit edilmesinden kaynaklanır ve haklılık elde eder. Burada önemle belirtmek gerekir ki, Batı ya da Doğu inançlarına sızmış bulunan Tanrı-insan gerginliğine karşı Kur'an, Tanrı-insan birlikteliğini vurgulamaktadır. İnsan önemini ve değerini Tanrı'yla hesaplaşarak değil, O'na ve kendi vicdanına hesap verecek elde eder.

Cebrî görüşün gerisinde yatan determinizme dayalı tek boyutlu ontolojik anlayış aşıldığında, insanın sahip olduğu yeteneklerin ve bunların sonuçlarının tartışılacağı bir alan doğacaktır. Bu durumda Tanrı-insan ilişkisi, katı ve donuk bir ontolojinin baskısından kurtularak daha hareketli, muhtemel ve mümkün bir düzlemde ele alınacaktır. Yine bunun en belirgin kazanımlarından biri de, totaliter ontoloji tarafından baskılanan, kayıt dışı tutulan ve düşünülmesi imkânsız alan olarak gizli kalan zaman ve tarih öğelerinin fark edilmesi olacaktır. Önceden talihsiz biçimde, Tanrı karşısına tüm yetkinsizliğiyle çıkarılan, âdeta boşlukta ele alınan insan bu kez, Tanrı'nın kendisi için var ettiği sınırlılıklar, özgürlükler ve sorumluluklar alanı olan tarih ve toplum eksenine yerleştirilmektedir. İnsanı bu son şekilde kavramak, onun Tanrı'ya karşı

olan yükümlülüklerinin yanında tarihsel ve sosyal yükümlülüklerini de öne çıkarmaktadır.

Burada teoloji açısından önemli bir risk bulunur. Bakışların Tanrı'dan kaydırılıp tarihe odaklanması olayının, dinsel bilinci zayıflatması ve Tanrı'dan kopuk deist karakterli bir anlayışa yol açması muhtemeldir. Sürekli olarak Tanrı'nın hatırlanmasını isteyen dinsel söylemle bağdaşmayan bir metafizik savrulma, zihinlerde yer alan Tanrı kavramının saygınlığının ortadan kalkması, göz ardı edilemeyecek derecede ciddi bir sorundur. Bu öncelikle Kur'an'ın vazettiği Allah merkezli ılımlı ontolojik sistemin kabul edemeyeceği bir yaklaşımdır. Tanrı'nın yerini yavaş yavaş tarihin alması, Allah-insan ilişkisinde deistik bir yapılanmanın habercisi sayılır. Bu bakımdan sahici bir teolojinin ilahî vahiylerde betimlenen Tanrı tasavvuruna özen göstermesi ve Tanrı-tarih düalizmine düşmekten kaçınması gerekir.

İnsanı tüm olanakları ve sınırları ile görmemizi ve saygı duymamızı sağlayan bu ontoloji, onun yeryüzündeki serüvenine dikkat çekmesinin yanında, mümkün tarih anlayışının da teolojik kökenlerini ortaya koyacaktır. İşte o zaman, yaşadığımız koşullara mahkûm olmadığımız, şimdiki dünyanın bir kader olmadığı, daha iyi, erdemli ve üstün başka yaşam biçimlerini kendi istek ve irademizle oluşturmanın mümkün olduğu da anlaşılacaktır.

Değerlendirme

Günümüzde sık sık geleneksel dinlerin yükselişe geçtiğinden bahisle insanların dine dönmesi olgusundan söz edilmektedir. Konuya daha yakından baktığımızda insanın toplumsal ve tarihsel bir varlık olmasıyla bağlantılı temel bazı sorunların gündeme geldiğini görürüz. Belirli bir dinin güçlenmesinden çok konuyu olgusal bağlamına yerleştirmek ve nasıl bir dindarlık türünün yükselişe geçtiğini araştırmak zorunlu görünüyor.

İnsanın bir zamanlar doğayla ilişkisinin oldukça yakın ve sıkı olduğu bir dünya ve mekâna özgü belirli bir dindarlık biçiminin tarihsel olarak geride kaldığını ve tarihte yaşanan her olayın biricik

ve tekrar edilemez oluşundan dolayı, yükselişe geçen dindarlık biçiminin eskisiyle aynı olmadığını ve bir öze dönüş olayı sayılamayacağını belirtmek gerekir. Doğadan kopmuş, doğayla ilişkisi tahrife uğramış ve her geçen gün ticaret ve teknoloji sarmalının içinde eşyalaşma baskısı altında yaşayan günümüz insanı açısından geleneksel teolojik söylemler ne anlama gelmektedir? Kendi mekânının kültürel kodlarını taşıyan geleneksel teolojik yapılar, şimdiki zamana özgü metafizik ihtiyaçlara cevap verebilir mi? bunlar içerdikleri kültürel öğelerden dolayı günümüz dünyasında yeterince anlaşılabilir bir niteliğe sahip midir? Eğer ortada bir anlama sorunu varsa bu durum dindarlığı ve bağlanma olgusunu nasıl etkiler? Pek çoğu doğal dünyadan ve insanın doğal varlıklarıyla olan ilişkisinden esinlenerek düzenlenen teolojik ve metafizik kanıtlar, bugünün insanına neler söyler? Ve daha önemlisi bunları birer itikadî sistem olarak tanıtmak, zihinlerde anakronizme dayalı bir zorlamaya yol açmaz mı? Tüm bu sorunlar çağdaş ve gerçekçi bir İslam teoloji disiplininin görmezden gelemeyeceği temel konulardır.

Batı'da ve Doğu'da geleneksel teolojik bilimleri yeniden canlandırmaya dönük çabalar görülmektedir. Günümüzde insanlığın ulaştığı bilgi birikimi göz önünde bulundurmaksızın yapılacak bir teoloji gündemi, belirli bir mekâna ait bilgisel ve itikadî bir yapıyı farklı bir mekâna uyarlamaya çalışmaktır. Bu durum ilâhî kelamın tarihselliği ile ilgili olmayan farklı bir sorunu ortaya koyar. Tanrı sözü ile Tanrı sözü hakkındaki insan düşüncesi arasındaki fark din ile teoloji arasındaki ayrımı belirtir. Teoloji sözcüğünü kullanmamızın nedeni de esasen buradaki farklılığı gözetmemizdir.

Teolojik bir sorun olarak tarih konusunun ele alınacağı düzlem, Tanrı-insan ilişkisi düzlemidir. Daha özeldede insanın yeryüzündeki serüvenidir. Kur'an'da insanın yaratılışına ilişkin olarak kullanılan ve onun evrendeki ontolojik konumunu belirten temel kavram halîfe sözcüğüdür. İnsan henüz yaratılmadan önce Allah, onu "*yeryüzünde bir halîfe*" olarak var edeceğini söylemiştir. İnsanın halîfe olarak yaratılması, ona verilecek olan temel niteliklerin ve

bahşedilecek yeteneklerin de neler olacağını ortaya koymuş olması ki, melekler insana dair çekincelerini açığa vurmuşlardır.³² Bu çerçevede ele alınacak teolojik problemler; insanın irâde ve eylem özgürlüğü, kader ve belirlenimcilik konularıdır. İnsanın yeryüzündeki serüveninden söz edebilmek için tarihsel alanın, insanın kendini gerçekleştireceği bir zemin olarak görüleceği teolojik bir dönüşüm zorunlu görülmektedir.

İslam öğretisi açısından bakıldığında Tanrı-doğa ilişkisi ile Tanrı-tarih ilişkisi niteliksel olarak birbirlerinden farklıdır. Bu farklılığı yaratan şey de yine Tanrı'nın iradesidir. Tanrı doğal düzene katı bir belirlenimcilik ile hükmedip yönetirken, tarihsel alanı özgürlük ve sorumluluklarla dolu etik bir alan kılmıştır. Sonuçta bu da teoloji içinden elde edilen bir ontolojik-etik bir anlayıştır. "Tanrı böyle olmasını istemiştir." argümanı teolojik karakterli mümkün tarih anlayışının temellendirilmesinde güçlü bir delil sunabilir.³³

Tanrı-tarih ilişkisi irdelendiğinde Allah'ın yol gösterici olması (*hâdî*) ilkesi sorunu anlaşılır kılan anahtardır. Bu hareket noktasından yola çıkıldığında sorun, Tanrı'nın insan üzerindeki ontolojik egemenliği yerine insanın etik sorunluluğunu öne çıkaran bir anlayış üzerinde temellenecektir. Kudret yerine hikmet ve adalet

³² Bakara 2/ 30; En'âm 6/165; Fâtır 35/39.

³³ Tekvîr suresinin 81/29. ayetinin dikkatli bir okunuşu bu teolojik anlayışı açıkça destekler. Ayette geçen "mâ" edatının nâhiye değil de mavsûle okunması halinde ayetin anlamı "sizin dilemeniz Allah'ın dilemesi sayesinde." olacaktır. Şu halde biz insanın irâde sahibi bir varlık olması ve istediklerini gerçekleştirmesi, yüce Allah'ın onu bu tarzda bir varlık olmasını istemesinden dolayıdır. İnsanın irâde eden bir varlık olması, Allah'ın irâdesi sonucudur. Nitekim Prof. Dr. Salih Akdemir yayınladığı mealde dikkat çeken bir titizlik göstermiş ve söz konusu ayeti "*Siz, âlemlerin Rabb'i olan Allah dilediği içindir ki, (dilediklerinizi) diliyorsunuz*" şeklinde meallendirmiştir. Bkz. Prof. Dr. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 586. Ayrıca Hamdi Yazır da tefsir tarihindeki bu ayete ilişkin yorumlara ve rivayetlere yer vermiş ve sonuçta yukarıdaki anlamı desteklemiştir. Yazır, son ayeti bir önceki ile akış içinde ele almış ve şu açıklamaları yapmıştır: "...bazıları bu 'siz dileyemezsiniz' şeklindeki mutlak manayı, bir zorlama düsturu gibi saymışlar ve mutlak olarak kulun dilemesinin olmadığını söyleyerek yalnız Allah'ın dilemesinin bulunduğunu göstermek istemişlerdir. Fakat bu hiç doğru değildir... Burada olsa olsa, bir şeyi yapmaya zorlama değil de '*cebr-i mutavassıt*' (orta derecede zorlama) denilen '*dilemeye zorlama*' düşünülebilir. Bu ise doğrudur..." Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt IX, s. 42.

ilkesi ekseninde kavranan bir Tanrı-insan ilişkisi, Kur'anî öğretiyeye uygun dinamik bir ontolojinin geliştirilmesine de yardımcı olacaktır.

Hz. Muhammed'in "*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız!*" sözünü sadece dini ve ahlâkî davranış ilkelerine sıkıca bağlılık göstermekle sınırlı bir çerçevede anlamamak, daha geniş bağlamda zihinsel ve düşünsel bir uyarı olarak almak doğru olacaktır. Bu durumda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, kişinin, kendini kuşatan tarihsel ve toplumsal sınırların ve belirleyicilerin ötesine geçmesini, "Tanrı gibi düşünmesi"ni anlatır. Bu dönüşümü sağlayan insan, kendini çevreleyen koşulların kölesi olmaktan kurtularak, sadece Allah'ın kulu olma bilincini düşünsel olarak da etmeyi başaracaktır. Allah'a kulluk adı altında tarihe ve kültürel yapılara köleliğe çağırان sözde-teolojilerin kısılcından kurtularak sorgulayan, özgürleştiren ve üst bir bilinçle Tanrı'ya doğru arınarak ilerlemeyi sağlayan sağlam bir teolojinin temellerini kurmak mümkün olacaktır.



On Time, Conscious and Perception of History –An Evaluation from Theological View–

Citation/©: Evkuran, Mehmet, (2007). On Time, Conscious and Perception of History –an Evaluation from Theological View, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 31-68.

Abstract: This study centres on the relations between perception of history and theology, specially with Islamic theology. We can not imagine the concept of time in isolation but we think of it in context of space because of its concreteness. Time is to be perceived via the space. History is not only sence of past basically. It isn't a discipline with restricted desire of knowing the events in the past, but it is a field with full-values and it includes today and future. Ideologies and religions have shown attention to the history. In Muslim tradition history is a subject of the conscious not of the science. Theological discours have played effective rule in formation of culturel concious. Thus the perception of history must be analyzed with theological structures. In this article, I discuss the problem of history and perception of history from theological view and suggest some solutions.

Keywords: Time, space, history, conscious, theology, perception of history, self-knowledge, Islamic culture.

Tarih Üzerine Bazı Düşünceler

Adnan DEMİRCAN*

Atıf/©: Demircan, Adnan, (2007). Tarih Üzerine Bazı Düşünceler, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 69-89.

Özet: Tarihçinin, geçmişte meydana gelen olguları doğru bir şekilde tespit etmesi ve olgular arasındaki ilişkileri dikkate alarak yorumlar yapması beklenir. Tarihçi, olguları tespit ederken ve yorumlar yaparken nesnellik iddiasıyla yola çıkar. Ancak bu, ne kadar mümkündür? Bu makalede, tarihçinin nesnellığının mümkün olup olmadığı, tarihçiyi öznelliğe sürükleyen belli başlı etkenlerin neler olduğu, yaşadığı coğrafyanın ve zamanın tarihçinin olgulara bakışını nasıl etkilediği, geçmişe ait olgular hakkındaki bilgi ve belgelerin tamamının tarihçiyeye ulaşmasının mümkün olup olmadığı, olgular arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin ele alınmasının önemi, tarihin yararlarının neler olduğu, geçmişte ve günümüzde tarihin bir kimlik inşa aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı gibi konular üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, nesnellik, öznellik.

Bugüne kadar tarihin bilimsel temellendirilmesinin nasıl yapılabileceği hususunda yüzlerce yazı yazılmış; tarihin bilim olup olmadığı da pek çok yazıda ve bilimsel toplantıda tartışılmıştır. Farklı tasnif ve değerlendirmeler yapılırsa da artık tarihin, sosyal bilimler

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ademircan@harran.edu.tr).

içinde önemli bir yere sahip olduğu yaygın olarak kabul görmektedir.

Tarihçilerin bilimsel ve ideolojik anlayışlarıyla felsefî yaklaşımlarına göre birçok tarih tanımı yapılmıştır. Bununla birlikte tanımlar, çoğu zaman birbirini tamamlar nitelikte olup esasen birçoğunda tarihin farklı yönlerine işaret edilmektedir.

Geçmişte meydana gelen olgular bütününe tarih dendiği gibi bu olguları konu alan bilim dalına da tarih denmektedir. Yazımızın konusu olan ikincisinin özlü tanımı, "Geçmişteki olayları yer ve zaman göstererek anlatan bir bilimdir." şeklindedir.¹ Daha kapsamlı bir tanım ise Bernheim'in tanımını tadil etmek suretiyle Zeki Velidi Togan (1970) tarafından şöyle yapılmıştır: "Tarih ilmi insanların zaman ve mekân çerçevesinde husule getirdikleri tekâmül hadiselerini, bunların şuursuz iptidaî hallerinde, tabiat esirleri yahut maşerî bir vücudun fertleri ve toplulukları sıfatıyla yaptıkları fiillerinde tecelli eylemeleri itibariyle ve maşerî hayatında mevzuu bahis ayrı hallerde rol ve ehemmiyetleri tayin ve tespit edilen psikofizik âmillerin teşkil ettiği illî bağılıklar çerçevesinde tetkik ve tasvir eder."²

Günümüz insanına daha anlaşılır gelebilecek, yukarıdaki tanıma paralel bir tanım ise şöyledir: "Tarih, insan topluluklarının bütün faaliyetlerini, geçirdikleri gelişmeleri ve aralarında geçen olayları yer ve zaman göstererek, sebep-sonuç ilişkisi içinde, belgelere dayanmak suretiyle araştıran ve günümüze nakleden sosyal bir ilimdir."³

O halde tarihçi, toplumun bir ferdi olan insanoğlunun yaşadığı olguları, birbirleriyle ilişkileri bakımından ele alır. Yaptığı iki

¹ İsmail Özçelik, *Tarih Araştırmalarında Yöntem ve Teknikler*, Ankara 1993, s. 1.

² A. Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usûl*, 4. Basım, İstanbul 1985, s. 13. Bernheim'in tanımı şöyledir: "Tarih ilmi; zaman ve mekân itibariyle geçirdikleri tekâmülleri birlikte yaşayan canlı mahlûk sıfatıyla yapı geldikleri psikofizik hareketleri, bunların illî münasebetlerine izafe edilen müşterek kıymetleri araştırır ve tasvir eder." (E. Bernheim, *Tarih İlmine Giriş: Tarih Metodu ve Felsefesi*, Çev.: M. Şükrü Akkaya, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1936, s. 51).

³ Özçelik, s. 2-3.

önemli işten biri olguları tespit, diğeri ise olgular arasındaki ilişkileri dikkate alarak onları yorumlamaktır.

Tarihçi ve Nesnellik

Peki, tarihçi bunları yaparken nesnel olabilir mi? Tarihçinin nesnelliği meselesi çok tartışılan konulardan biridir. Onun kullandığı dil, kendi dönemine ait yaşayan bir olgudur. Tarihçinin zihni, yaşadığı toplumun kültürel ortamında ve sahip olduğu çevrede şekillenir. Dili, aynı zamanda düşüncesini ifade ettiği bir araç olarak onun düşüncesini şekillendiren bir unsurdur.⁴ Dolayısıyla tarihçinin kullandığı kelimeler dahi olguların anlaşılması üzerinde etkili olur. Belki olgularla ilgili bazı tespitler, -belirli ölçüde- nesnel bir şekilde ortaya konabilir. Örneğin İstanbul'un 29 Mayıs 1453'te Sultan II. Mehmed (1451-1481) komutasındaki Osmanlı ordusu tarafından ele geçirildiği, herkesçe kabul edilebilecek, tarihî bir olgu hakkında nesnel tespittir. Ancak II. Mehmed'in İstanbul'a hâkim oluşu Türk tarihçilere göre fetihtir; Batılılar açısından ise istiladır. Bu sebeple Türk tarihçiler, II. Mehmed'i Fatih olarak anarlar. Tartışmasız bir tarihî olgunun ifadesinde bile seçilen kelimeler nesnellüğün sınırlarını zorlamaktadır. Öte yandan İstanbul'un "el değiştirmesinin" ayrıntıları ele alındığında çeşitli sebeplerle olguların tespitinde bile farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Olguları yorumlamaya gelince tarihçinin, yaşadığı toplumdandan, bağlı olduğu kültürel çevreden, aldığı eğitimden, bizzat yaşadığı tarihî olgulardan ve koşullardan etkilenmeyecek şekilde bir nesnellikten söz etmek mümkün değildir. Zira tarihçi ile inceleme konusu yaptığı olgu arasına nesnelliğe hâlel getiren pek çok engel ve yorum girmekte ya da başka bir ifadeyle onu öznelliğe sürükleyen etkenler ortaya çıkmaktadır. Üzerinde durduğumuz

⁴ M. Foucault, R. Barthes ve J. Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki belirsiz ve katmanlı ilişkiyi sorgulayarak gerçekliği bizatihi dilin şekillendirdiğini ve belirlediğini söylerler. Buna göre her şey dilsel/metinsel bir yapıdır. Bu görüşü benimseyen H. White'a göre tarih, bir görüşün, dilin kullanımı sayesinde oluşturulmuş ikna edici bir kompozisyonudur (Shelley Walla, *Edward Said ve Tarih Yazımı*, Çev.: Gürol Koca, Everest Yayınları, İstanbul 2004, s. 14-15).

şey, tarihçinin iradesi dışında ortaya çıkan öznelliktir. Ancak tarihçi, elinden gelen çabayı gösterdikten sonra onu aşan sebeplerden dolayı öznel olmakla suçlanamaz.

Bir de bilinçli olarak tarihi çarpıtmak ve olguları ideolojik kı-lıflar içinde sunmak şeklindeki bir tarihçilik anlayışıyla sıkça karşı-laşırız. Kuşku yok ki, bilimsellik yerine gerçekleri çarpıtmak ama-cıyla hazırlanan bu tarih çalışmalarının, -ne kadar popüler ve etki-leyici olurlarsa olsunlar- saygın bir bilimsel çabanın ürünü olarak değerlendirilmeyi hak etmeleri mümkün değildir.

Tarihçi, olguları tasvir ederken birçok etken, nesnel olmasının önünde engel oluşturur. Her şeyden önce ona ulaşan malzemenin tarihî olguyu ne kadar yansıttığı meçhuldür. Bu sebeple onun nes-nel olmasını engelleyen sebeplerin başında olgular hakkındaki belgelerin tarihçiye ulaşmasından kaynaklanan sorunlar gelir. Tarihçi ile olgu arasında geçen zaman diliminde belgelerin gerçeği yansıtacak şekilde muhafaza edilebilmesi her zaman mümkün olmaz. Tarihçinin nesnel olma çabası, kendisine ulaşan belgelerle sınırlıdır. Dolayısıyla eldeki belgeler, tarihçinin alanını sınırlar. Diğer taraftan tarihçi, incelediği dönemin bütün olguları hakkında bilgi sahibi olamaz.

Tarihçi açısından, belli olgularla ilgili malumatın muhafaza edilmiş olması ise bir çeşit yönlendirmedir. Bu hususu özellikle, geçmişte meydana gelen olaylar hakkındaki rivayetleri nakleden bilginlerin eserlerinde yer alan malumatı dikkate alarak ifade edi-yoruz. Emevîler dönemini de idrak etmiş olan Şîî müelliflerden Ebû Mihnef Lut b. Yahya el-Kûfî (157/773), Kerbela olayıyla ilgili rivayetleri naklederken kendi mezhebî-siyasî tercihinden tamamen sıyrılabilmiş midir? Buna "Evet!" demek mümkün görünmemek-tedir. Böyle bir çabası olsa dahi içinde bulunduğu çevre, onu bir ölçüde yönlendirir. Bu bağlamda olgular hakkında verilen bilgile-rin güvenilirliği meselesi de üzerinde dikkatle durulması gereken bir konudur.

Kaldı ki tarihçinin olgular hakkındaki belgelere karşı tarafsız

olduğunu söylemesi, onun nesnel olduğu anlamına gelmez. Ünlü tarihçi ve tefsirci Taberî, tarihinin başında kitabına aldığı rivayetlerle ilgili şöyle bir hatırlatmada bulunur: “Benim bu kitabımı gözden geçirenler bilsinler ki, bu eserimde dercedilen her bilgi ve haber, pek azı hariç olmak üzere, akli delillere, insanların fikir ve akıllarıyla düşünerek buldukları sebeplere dayanmayıp, ancak senetleriyle ravilerini gösterdiğim haber ve rivayetlere dayanır. Çünkü geçip gidenlere ve sonra gelenlere dair olan haber, olay ve hadiselerden 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 bazılarında naklettiğimiz haberlerin bir kısmını doğru bulmayıp inkâr edenler ya da çirkin sayanlar bulunursa bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmadan ravilerce bize nakledilmiştir.”⁵ Bu anlayışın yönlendirici ve uydurma bazı rivayetlere kapı aralayabilecek bir yaklaşım olması bir yana, Taberî'nin kendisine ulaşan her rivayeti kitabına aldığını zannetmek yanıltıcı olur. Örneğin Hz. Osman ile Ebû Zer el-Gıfârî arasında geçenler hususunda kendisine ulaşan, çirkin addettiği bazı rivayetleri zikretmeyi uygun görmediğini ifade eder.⁶

Tarihçi, meydana gelen sayısız olgu arasından bazılarını seçerek, yani bazı olguları tarihin konusu yaparak tarihe kendi kanaatini ve bakış açısını katar. Geçmişte olguları tespit eden tarihçiler de, yazdıkları kitaplarda benzerleri arasından seçtikleri olgularla esasen yorum yapmış oluyorlardı. Kaldı ki onlar da herhangi bir etki altında kalmaksızın olguların kaydı hususunda tercihte bulunma imkânına sahip değillerdi. Bizim karşı karşıya kaldığımız sorunların benzerleri, olgular hakkındaki malumatı geçmişte kaydedenler için de geçerlidir. Bizim beşer olarak sahip olduğumuz

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, Çev.: Zâkir Kadîrî Ugan, Ahmet Temir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, I, 7-8.

⁶ et-Taberî, II, 445. Krş. İrfan Aycan-İbrahim Sarçam, “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi: İslâm Tarihinde Usûl Meselesi*, 21-22 Şubat 2004, İstanbul, s. 884.

zaaflar, onlar için de söz konusudur. Tarih, yazıldığı dönemin koşullarından bağımsız olmayacak şekilde geçmişini yeniden tasvir etme ameliyesi olduğu için bir çeşit geçmişini kurgulama faaliyettir.

Tarihin olguları bütünüyle nesnel olamaz; çünkü bunlar, tarihinin onlara yüklediği anlamla tarihin olguları haline gelirler. Tarihte nesnellik, olgunun nesnelliği değil, olgu ile yorum arasındaki ilişkinin; geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki ilişkinin nesnelliği olabilir.⁷ Bir tarihinin nesnel olduğunu söylediğimizde sadece olgularda yanlışlık yapmadığını söylemek istemiyoruz; bundan daha çok, doğru olguları seçtiğini ya da bir başka deyişle, doğru anlamlılık ölçütünü kullandığını söylemek istiyoruz.⁸

Tarihçi ve Öznellik

Bazı tarihçiler, çeşitli sebeplerle bilinçli olarak özenli tercih eder. Olguları seçerek ya da bazıları hakkındaki bilgileri karartarak olgular üzerinde bilinçli bir tasarrufta bulunan tarihçilere örnek olarak vakanüvisleri hatırlayabiliriz. Resmi devlet tarihçileri olan vakanüvislerin amacı, iktidardaki zevatın yaptıklarını güzel göstermek, övgüye değer gördükleri gelişmeleri öne çıkararak hükümdarı ve yardımcılarını yüceltmektir.⁹ Yazılanlar, resmi ilişkiler çerçevesinde kaleme alındığı için tarafsız tasvirler kaçınılmazdır.

İslâm Tarihinin ilk döneminden de bir örnek verelim: Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas, Bedir savaşına müşrik ordusunda katılmıştı ve savaşta esir edilenlerden biriydi. Hz. Peygamber döneminin en önemli kaynaklarından biri olan İbn Hişâm, Bedir esirlerinin isimlerini İbn İshak'tan naklettiği listede Hâşim oğullarından 'Akıl b. Ebî Tâlib ile Nevfel b. el-Hâris b. Abdulmuttalib'in

⁷ Bk. Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir*, Çev.: Misket Gizem Gürtürk, 5. Basım, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 142.

⁸ Bk. Carr, s. 145.

⁹ Osmanlı dönemi tarihçilerinden örnekler için bk. Ahmet Güneş, "Tarih, Tarihçi ve Meşruiyet", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 17, Ankara 2005 (http://www.ankara.edu.tr/kutuphane/otam/otam_2005_say17/ahmet_gunes.pdf), s. 8-17 (15.11.2007).

isimlerini zikretmiştir.¹⁰ Hz. Abbas'ın isminin kimin tarafından listeden çıkarıldığını bilmiyoruz. Ancak Abbasîlerin atası olduğu için onun isminin masum bir unutkanlık sonucu burada yer almadığını zannetmiyoruz. Hz. Abbas'la ilgili benzer ihmalkârlıklara, başka kaynaklarda da rastlanmaktadır.¹¹

Bir millete, dine, mezhebe, siyasî görüşe bağlılık, olguların yönlendirmeye açık hale gelecek şekilde nakledilmesine sebep olabilmektedir. Bunun için tarafgirlik, olguların hem aktarılmasında hem de yorumlanmasında önemli bir yönlendirme sebebidir. Bu yönlendirme, tarafların hepsi için söz konusudur. Muhalifler hakkında belgeleri karartan bir iktidardan söz edebileceğimiz gibi muhaliflerin iktidara karşı oluşlarının gerektirdiği bir öznellikten de söz edilmelidir. Ehl-i Sünnet veya Şia mezheplerine mensup bilginlerin Hz. Osman'ın öldürülmesinden başlayıp Hz. Ali'nin öldürülmesine kadar devam eden zaman diliminde etkin varlık gösteren Haricîler hakkında anlattıkları, Haricîlerin algı ve anlayışlarını ne kadar yansıtır? Çatışma içinde oldukları bir grubu nesnel bir bakışla tasvir edebilirler mi? Öte yandan Haricîlerin tekfir ettikleri Osman ve Ali hakkındaki kanaatleri ve taraf oldukları olaylarla ilgili tasvirlerine ne dereceye kadar güvenilebilir?

İslâm Tarihinin erken dönemlerinde yaşayan bazı bilginler, çeşitli sebeplerle rivayetlere müdahale edildiğini ya da rivayetler uydurulduğunu gördükleri için insanları uyarma ihtiyacı duymuşlardır. Bunlardan biri olan Ahmed b. Hanbel'in (241/855), -bu hususa dikkat çekmek amacıyla söylediğini düşündüğümüz-, "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim ve meğâzî."¹² sözü, olgularla ilgili tasvirler hakkında duyulan kuşkunun boyutunu göstermesi açısından ilginçtir.

Bilindiği gibi modern çağda devletler, ideoloji mensupları ya da -popüler bir ifadeyle- toplum mühendisleri, kendi varlıklarını

¹⁰ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, (218/833), *Sîretu İbn Hişâm*, el-Mektebetu's-şâmile (el-isdâru's-sânî 2.09), I, 715.

¹¹ Bk. İrfan Aycan-İbrahim Sarıçam, s. 885.

¹² Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, 4. Basım, Kahraman Yayınları, İstanbul 1398/1978, II, 227.

meşrulaştırmak için tarihi bir araç olarak kullanmaktadırlar. Zira tarih, toplulukların yönlendirilmesinde, millî şuur oluşturulmasında ve geliştirilmesinde vazgeçilemeyen önemli bir araçtır. Örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarında ileri sürülen tarih tezine göre medeniyetin beşiği Asya olup burası Türklerin ilk anayurdudur. Eski zamanlarda Orta Asya'da meydana gelen bir kuraklık sebebiyle yurtlarından çıkıp dünyanın çeşitli yerlerine yayılan Türklerin bir kısmı Anadolu'ya gelerek burada Sümer, Elam ve Eti devletlerini ve medeniyetlerini kurmuşlardır. Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinin de Türk eseri olduğunu ifade eden bu iddia sahipleri, Etilerin Türklüğü üzerinde özellikle durmaktadırlar. Böylece bir taraftan Türklerin Anadolu'da işgalci olmadıkları ve burasının gerçek sahipleri oldukları vurgulanırken diğer taraftan Türklerin medeni bir kavim oldukları ifade edilmiş olmaktadır.¹³

İdeolojik ve siyasî tercihin tarihçilerin olgulara yaklaşımları üzerindeki etkisine örnek olarak Cumhuriyetin kuruluşundan başlayarak uzun yıllar, özellikle son dönem Osmanlı Devleti tarihi hakkında genelleyici olumsuz bir bakış açısının hâkim olduğunu hatırlayalım. Bu bağlamda Osmanlı Devletinin önemli padişahlarından biri olan Sultan II. Abdülhamid'e (1876-1909) bazı tarihçilerin Kızıl Sultan, bazılarının ise Ulu Hakan demeleri de ideolojik anlayışın tarih okumalarına etkisini gösteren örneklerden biridir.¹⁴

Geçmişî karalamak, bir meşruiyet aracı olarak kullanıldığı için yeni iktidarların eliyle ya da onlara yaranmak amacıyla geçmiş hakkında olumsuz kanaatler ileri sürmek, sık rastlanan bir durumdur. Bu tespitten hareketle, İslâm Tarihinin ilk dönemiyle ilgili

¹³ Bk. Güneş, s. 37-40.

¹⁴ Abdülhamid dönemine siyasî bakıştan kaynaklanan çatışmacı yaklaşımlar akademik tarihçilikte azalmışsa da popüler tarihçilikte devam etmektedir. 1930'lu yılların Cumhuriyet ideolojisi Osmanlı geçmişini topyekûn reddetme eğilimindeyken, 1940 ve 1950'li yıllara gelindiğinde bu durum değişmeye başlamıştır. Örneğin, Tanzimat reformculuğuyla barışma yoluna gidilmiş, ancak Abdülhamid dönemini modernleşme çizgisinden sapma, geriye dönüş ve İslâmî gericilik olarak niteleyen anlayış önemli ölçüde muhafaza edilmiştir (Bk. Nadir Özbek, "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2/1, 2004, s. 73).

eserler genellikle Abbasîler döneminde yazıldığı için Emevîler hakkında genel bir olumsuz anlayışın hâkim olduğunu söylemek yanlış değildir. Bu olumsuz kanaat, özellikle Hz. Ali'ye bey'at etmeyi reddeden Muaviye, iktidarı döneminde Kerbela ve Harre olaylarının meydana geldiği Yezid b. Muaviye ile Mervan ve çocukları hakkında daha açık görülmektedir. Emevîlerden çok sonra yaşayan Suyûfî (911/1505), Halifeler tarihiyle ilgili kitabının başına Emevîlerin hilafeti hususunda uyarıcı ve Abbasîlerin hilafetini müjdeleyici hadisleri koymayı ihmal etmemiştir.¹⁵ Gerçi kendisi Abbasîler döneminde yaşamamıştır; ancak yaşadığı dönemde Mısır'da Abbasoğulları soyundan olan bir halife bulunmaktadır.

Yezid döneminde meydana gelen Kerbela ve Harre olayları hakkında da olayları abartan ve insanların duygularını Yezid'e karşı bilemeyi amaçlayan pek çok rivayet nakledilmiştir. Örneğin Kerbela'da Hz. Hüseyin öldürüldüğünde gökyüzünün kararıp yıldızların çıktığı, kırmızı toprak yağdığı, öldürüldüğü gecenin sabahında Beyt-i Makdis'te kaldırılan her taşın altında taze kan görüldüğü, onun öldürülmesinden bir hafta sonra yıldızların çarpıştığı, öldürüldükten sonra iki-üç ay boyunca güneş doğduğunda ufkun, duvara kan sürülmüş gibi kızıllaştığı ve bu durumun güneş yükselinceye kadar devam ettiği şeklinde tasvirlerle karşılaşırız.¹⁶ Harre olayında Şam ordusunun yaptıkları hususunda da birçok abartılı rivayetle karşılaşmaktayız.¹⁷ Bütün bu rivayetlerin Emevî düşmanları tarafından ve büyük ölçüde Abbasîler döneminde onlara düşmanlığın popüler olduğu dönemde uydurulduğunu söylemeye gerek yoktur.

Olgular üzerinde bilinçli tasarruflarla yönlendirmeler yapmanın bazen iyi niyetten kaynaklandığını gösteren örneklerle de karşılaşırız. Hz. Muhammed (s) ve Ashabı hakkında, onları yüceltmek amacıyla ortaya çıkan birçok rivayet buna örnektir. Hz.

¹⁵ Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûfî (911/1505), *Târîhu'l-hulefâ*, el-Mektebetu's-şâmîle (el-isdâru's-sânî 2.09), I, 4-7.

¹⁶ Bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 327-329.

¹⁷ Harre olayı hakkında geniş değerlendirmeler için bk. Ahmet Önkal, "İslâm Tarihinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmî Araştırmalar*, 6/ 3, 1992.

Peygamber'in doğumu sırasında meydana gelen olağanüstü hadiseler, küçüklüğünden itibaren başına gelen mucizevî birçok olay ve gösterdiği mucizelerle ilgili anlatılanların bir kısmı insanların ona olan ilgilerini artırmak amacıyla iyi niyetlerle ortaya çıkmış olmalıdır. Ashab için de benzer bazı rivayetler ortaya çıkmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in hicreti sırasında Sevr mağarasına girerken Hz. Ebû Bekr'in zararlı bir hayvan bulunup bulunmadığını öğrenmek için Hz. Peygamber'den önce içeri girmesine dair anlatılanlar, zamanla farklı bir mahiyet kazanarak Hz. Ebû Bekr'in mağarada bir yılan tarafından ısırıldığı hikâyesine dönüşmüştür. İbn Hişâm, bazı âlimlerin kendisine Hasan-ı Basrî'nin, Resûlullah ile Ebû Bekr'in mağaraya gece ulaştıklarını, Ebû Bekr'in Resûlullah'ı yılanlardan ve yırtıcı hayvanlardan korumak amacıyla mağaraya önceden girdiğinden söz eder; ancak yılanının onu ısırması hususunda herhangi bir bilgiye yer vermez.¹⁸ Oysa muahhar kitaplarda yer alan bazı rivayetlere göre mağaraya geldiklerinde Hz. Ebû Bekr örtüsünü yırtarak parçalara ayırmış ve bu bez parçalarıyla mağaradaki delikleri kapatmış; ancak bezler yetmediği için son deliği topuğu ile kapatmış ve bu delikte bulunan bir yılan tarafından ısırılmıştır. Yorgun olan Resûlullah, Hz. Ebû Bekr'in dizine başını dayayarak uyumuş; acıdan dolayı gözlerinden akan yaşlar, Resûlullah'ın yüzüne dökülünce Hz. Peygamber uyanmış ve tükürüğüyle onu tedavi etmiştir.¹⁹

Tarihçi ve Tarihî Olgular

Tarihçi, bir yandan olgularla ilgili belgeleri bir araya getirerek tarihi yazarken aynı zamanda kendisi de yeni olgular içinde rol alan bir kahramandır. O da daha sonraları yazılacak tarihin konularından biridir. Zira tarihçi, tarihin dışında değildir. Bununla birlikte

¹⁸ İbn Hişâm, I, 485.

¹⁹ Yılan tarafından ısırılma olayından bahseden rivayetler için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî (458/1065), *Delâ'ilü'n-nübüvve*, Nşr.: Abdulmu'tî Kal'acî, Beyrut 1405/1985, II, 477; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*, Çev.: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 147; Şevkî Ebû Halîl, *el-Hicre: hadesun ğayyere mecr'a't-târîh*, 3. Basım, 1405/1980, s. 86-87.

tarihçi, olgulara -mutlak anlamda mümkün olmasa da- olgular üstü bir konumdan bakmaya çabalamalı, içinde yaşadığı toplumun, ait olduğu kültürün, ekonomik koşulların, ideolojik ve siyasî tercihlerin kendisini etkilemesine karşı boyun eğmemelidir. Yine de bu karşı koyuşun tarihçiyi zamana karşı bağımsızlaştırdığını düşünmemek gerekir. Zira “tarihçi, tarih yazmaya başlamadan önce, tarihin ürünüdür.”²⁰

Tarihçi, genellikle olguları gözlemleyerek tasvir ve tahliller yapma olanağına sahip değildir. Dolayısıyla tarihi yazabilmesi için çeşitli belgelere ihtiyaç duyar. Zamanın akışı içinde meydana gelen olguların çok azı, göz şahitleri tarafından nakledilerek ya da arşiv malzemesi haline gelerek tarihçi için malzeme olur.

Tarihçinin yaptığı işlerden biri, olguları seçmektir. Zira geçmişte meydana gelen sayısız olgunun hepsini tarihin konusu olarak ele almak mümkün değildir. Olguların bazıları tarihçiyi, kendilerini inceleme konusu yapmaya zorlar; bazıları hakkında ise tarihçi daha özgürce karar verme imkânına sahiptir. Bir olgunun tarihin konusu olması için ele alınan konu açısından anlamlı olması gerekir. Olgularla ilgili belgeleri tespit etmek, hangi belgeleri kullanacağına karar vermek ve bu belgeleri kullanarak olgular arasındaki ilişkiyi irdelemek, bununla ilgili varsayımlarda bulunmak da tarihçinin görevidir. Bu sebeple tarih incelemesi, nedenlerin incelenmesidir. Tarihçi, durmadan “Niçin?” sorusunu sorar ve cevap bulmayı umduğu sürece de duramaz.²¹ Öte yandan tarihte yorum her zaman değer yargılarına, nedensellik ise yoruma bağlıdır.²²

Tarihçi, geçmişte meydana gelen olguların bir kısmını inceleme konusu yaparak tercihini kullanırken olguların hepsi kendisine ulaşmış değildir. Böylece tarihçinin araştırma konusu yaptığı olgular, gerçekte meydana gelenlerin çok az bir kısmıdır. Olgular, bazen birbirlerinden bağımsız gibi görünse de aralarında bir ilişki ve süreklilik bulunabilir. Ancak bu ilişki her zaman açık olmadığı gibi

²⁰ Carr, s. 49.

²¹ Carr, s. 103.

²² Carr, s. 126.

bazen de dolaylıdır. Bu sebeple olgular arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde anlayabilmek ve yorumlayabilmek için derin ve geniş bir bakış açısı gerekir.

Tarihçi, farklı malzemeler kullanarak kaynaklarından kaynaklanan olumsuzlukları azaltabilir. Tek kaynağa dayanarak yapılabilecek tasvirlerde yanılma ihtimali yüksektir. Bunun için olgularla ilgili farklı müelliflerin kaleminden çıkan tasvirlerin yanı sıra doğrudan olgu tasviri amacıyla yazılmamış diğer yazılı malzemeler, arşiv malzemesi, kalıntılar gibi kaynaklara da başvurulmalıdır. Olgu hakkındaki malzemedan kaynaklanan sorunları aşabilmek için olgularla doğrudan ya da dolaylı ilgisi olan bütün malzemeler toplandıktan sonra, bunların iyice tahlil edilmesi, sonra da olguların ihata edici bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekir.

Tarihçi, incelediği dönemi dar tuttuğu ölçüde olgulara hâkimiyeti artar. Ancak olgulara bakışı olabildiğince geniş olmalıdır. Aksi takdirde ele aldığı konuları vukufiyetle değerlendirebilmesi mümkün olmaz. Ayrıca tarihçi, ele aldığı dönemi bir açıdan; örneğin ekonomik, kültürel, sosyal, siyasî ya da hukukî yönüyle incelemeyi hedeflese de diğer yönlerini ihmal etmemelidir.

Geçmişe Tarihçinin Zamanından Bakış

Her tarihçi, geçmişe kendi yaşadığı dönemden bakar. Böylece geçmişe incelerken kendi zamanını da araştırmaya dâhil etmiş olur. Bu da geçmişin neden tekrar tekrar ele alınmasına ihtiyaç duyulduğunu anlatır.

Hitler döneminde Almanya'da yaşayan bir tarihçi, muhtemelen - taraftar ya da muhalif olarak- Almanya'daki aşırı milliyetçiliğin etkisinde kalarak olguları o dönemin koşullarında yorumlayacaktır. Örneğin Nazi Almanya'sında doktora tezi yapan bir Arap araştırmacı,²³ tez konusu olarak Arap-mevali arasındaki çatışmayı

seçmiş ve konuyu Arap milliyetçiliği zaviyesinden değerlendirmiş-tir.²⁴

Başka bir örnek vermek gerekirse I. Bayezid (1389-1402) ile Timur'un ikisi de Müslüman Türk sultanlarıdır. Ancak Timur, Osmanlı topraklarında yaşayan tarihçi tarafından şuur altındaki duyguyla bir düşman ve zalim bir hükümdar, ya da daha iyimser bir ifadeyle öteki muamelesi görürken, I. Bayezid haklılığından kuşku duyulmayan bir cengâver olarak tasvir edilmektedir. Çünkü tarihçi, ait olduğu kültür, yaşadığı bölge ve tarihî dönem itibariyle taraftır. Öte yandan Osmanlı Devletinin son yıllarıyla Cumhuriyetin ilk yıllarını idrak eden bazı münevverlerle bürokratların sergiledikleri çelişkili tutum, insanın yaşadığı koşullara göre tutum belirleyebileceğinin güzel örneklerinden biridir. Bugün yaşayan bir tarihçi ise çalışma konularını ve ele alacağı olguları dünyamızda yaşadığımız sorunlardan ve düşünce akımlarından etkilenerek tespit edip yorumlar. Modern dünyanın Batılı tarihçisi, popüler tartışmalardan etkilenerek araştırma konularını seçecek ve çalışmalarına yön verecektir. Özgürlükler, kadın hakları, çevre sorunları, yerleşme-küreselleşme, kültürlerarası çatışma-diyalog, dünyanın yaşadığı ekonomik sorunlar ve benzeri tartışma konularından hareketle tarihi yeniden inşa edecektir. Hatırlanacağı üzere Türkiye'de doksanlı yıllarda Hz. Peygamber'in Medine'de Yahudilerle yaptığı Medine sözleşmesi²⁵ etrafında onlarca yazı yazıldı. Zira bu dönemde bazı İslamcılar, mevcut siyasî rejimle çatışmanın hedeflerine ulaşmalarını sağlayacak bir yol olmadığı kanaatine sahip olmaya başladılar. Bunun yerine çok hukukluluğun imkânını tartışmaya başladılar. Siyasî görüşlerindeki bu değişime bir dinî meşruiyet aradıklarında ise karşılıklarına bunun için en uygun örnek olarak Medine sözleşmesi çıktı. Asırlardır kitaplarda yer alan bu belge yeniden keşfedilmişti. Bugünün bazı İslâmcıları ise

²⁴ Bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevali Çatışması*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 19.

²⁵ Çağımızda bu belge, araştırmacıların yaklaşımlarına uygun olarak "Medine sözleşmesi, Medine anlaşması, Medine vesikası ve Medine anayasası" gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Ancak bunları hiçbiri Hz. Peygamber'in söz konusu anlaşma için seçtiği bir isim değildi.

“dinlerarası diyalog” meselesini çok önemsedikleri için buna uygun olguları öne çıkarmayı yeğlemektedirler. Mesela bunun için akla ilk gelen örnek Hz. Peygamber’in müşrik Kureyşlilerle yaptığı Hudeybiye anlaşmasıdır. Oysa Hudeybiye anlaşması 14 asrı aşkın bir zamandan beri biliniyordu; kitaplarımızda yazılıydı ve Hz. Peygamber’in hayatından söz edilirken anlatılırdı. Tarihçinin yaşadığı koşullardan etkilendiğini gösteren bir başka örnek de bölgemizde yaşadığımız sıcak çatışmalardır. Günümüzde Irak’ta yaşayan bir tarihçinin yaşadıklarından etkilenmeden tarihi kaleme alabileceğini söyleyebilir miyiz? Bir Filistinli tarihçi, her gün karşı karşıya kaldığı sorunları görmezden gelmek istese bile bunlardan etkilenmeden yaşadıklarını değerlendirebilir mi? Görüldüğü gibi bu satırların yazarı da tarihe, yaşadığı zamandan ve coğrafyadan bakmaktadır.

Olgular Arasındaki Sebep-Sonuç İlişkisi

Olgular arasındaki sebep-sonuç ilişkisini irdelemek, tarihçinin önemli görevlerinden biridir. Esasen eskiden beri tarihî olgular arasında bir ilişki olduğu anlayışı vardı. Bu anlayış, dinlerde de mevcuttur. İnsanın davranışlarına karşılık Tanrı’nın dünyada ceza vereceği anlayışı bu kanaati içinde barındırmaktadır. Buna dair Eski Ahit’te Yahudi tarihinden pek çok örnek yer almaktadır. Eski Ahit’e göre Yahudiler, Tanrı’ya verdikleri sözde durmadıkları için defalarca cezalandırılmışlardır.

Bugüne kadar tarihçiler, olgular arasındaki ilişkinin nasıl ele alınıp değerlendirileceği hususunda çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Dikkat çeken önemli konu tarihçilerin, yaşadıkları dönemin düşünce akımlarının etkisinde kalarak farklı açıklamalar getirdikleridir. Geçen yüzyılda toplumsal olguların bazı yasalara göre ortaya çıktığı anlayışını kabul eden ve olguları bu anlayış çerçevesinde ele alan birçok ilim adamı yaşamıştır. Onlar nedenleri ve yasaları; mekanik, biyolojik, metafizik, ekonomik ya da psikolojik terimler içinde düşünüyorlardı. Ancak temel yaklaşım, tarihin

düzenli bir sebep-sonuç sırası içinde, geçmişin olgularını ardarda düzenlemekten ibaret olduğu şeklindeydi. Bugün ise artık tarihî yasalardan pek söz edilmemektedir. Hatta bazı tarihçiler “neden” yerine “açıklama” ya da “yorum” veya “durumun mantığı” ya da “olayların iç mantığı” demeyi tercih ederler ya da nedensel yaklaşımı reddederek onun yerine, işlevsel yaklaşımı savunurlar. Oysa bu, kaçınılmaz olarak olayların nasıl olup da meydana geldiği sorusunu işin içine katar ve bizi yine “Niçin?” sorusuna götürür. Öte yandan olguları tek sebeple açıklamak, yanlış değerlendirmeler yapılmasını doğurur.

Tarihçi, olgular arasındaki ilişkileri ele alırken bir olgunun birden çok sebebinin ve sonucunun olduğunu tespit eder. Bundan dolayı tarihçi birden çok nedenle çalışır.²⁶ O, amacı için anlamlı olan olguları sınırsız olgular okyanusundan seçtiği gibi, çok sayıdaki sebep-sonuç içinden sadece kendi yaklaşımı ve yorumu bakımından anlamlı olanları seçer.²⁷ Böylece sebeplerden birini önceler. Böyle yapması, olguları daha kolay yorumlamasına imkân verir.

Tarihte Kahramanların ve Toplumların Rolü

Eskiden tarihçiler, tarihi daha çok kahramanları öne çıkaran bir anlayışla ele almayı tercih ederlerdi. Bugün ise toplumu ve toplulukları öne çıkaran çalışmalar tercih edilmektedir. Tarihi toplumların mı liderlerin mi yaptığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Büyük toplulukların tarihe yön veremedikleri, aksine hadiselere asıl yön verenin kahramanlar ve dahiler olduğunu savunanlar olduğu gibi, tarihin konusunun fertler değil, insanın içinde yaşadığı teşkilatlanmış toplumlar olduğunu savunanlar da vardır.²⁸ Bu meselede tarihçinin olgulara nereden baktığı önemlidir. Kahramanları önemseyen bir yaklaşıma sahip olan tarihçi, kahramanının

²⁶ Bk. Carr, s. 104-106.

²⁷ Bk. Carr, s. 123.

²⁸ Mübahat K. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, 3. Basım, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1994, s. 3.

faaliyetlerini öne çıkardığında bütün olanlar onun eseriymiş gibi değerlendirilir. Oysa halk kitleleri olmadan bir tarihten söz edilemez. Örneğin Irak'ta son yıllarda yaşanan ABD işgalini ve ardından meydana gelen gelişmeleri -medyada yansıtıldığı gibi- sadece Saddam Hüseyin ile Bush'un kişisel tutumlarıyla izah etmek doğru olur mu? Bu işin arkasında devlet sistemi içinde yer alan birçok insanın yanı sıra iki ülkenin kurumlarının ve sokaktaki insanın da etkisini göz ardı edebilir miyiz? Sorunun Batı medeniyetinin kendisine rakip gördüğü İslâm medeniyetinin alanını daraltması ve gücünü azaltması, bölgedeki siyasî nüfuzun Batı ve özellikle İsrail için kontrol edilebilir bir halde tutulması ve ABD'nin enerji kaynaklarını kontrol ederek gücünü pekiştirmesi gibi farklı yönlerinin olduğu muhakkaktır. Bu açıdan bakıldığında Irak'taki gelişmelerin Ortadoğu'da meydana gelenlerden bağımsız düşünülemez, sadece iki liderin inisiyatifinde ve birbirlerine karşı duydukları kişisel nefret nedeniyle gelişen olgular olmadığı görülecektir.

Tarih, insanların meydana getirdikleri olguları konu edinmekle birlikte, insan iradesinin dışında ortaya çıkan olgular da insanlık tarihi üzerinde büyük etkiler meydana getirir. Örneğin bir veba salgını, kuraklık ya da depresyon, tarihinin akışını değiştirebilecek etkiler bırakabilmektedir. Tarihçi, olguları değerlendirirken insanlığın iradesi dışında ortaya çıkan gelişmelerin etkilerini de hesaba katmak zorundadır. Örneğin İslâm Tarihinin ilk yıllarında Hz. Ömer'in hilafetinde vuku bulan Amvâs vevasında (17/638) çok sayıda Müslüman askerinin ölmesinin, demografik yapı, İslâm'ın yayılması ve fetihlerin seyri üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir.

Tarihin Yararları

Tarihin ne işe yaradığı sorusuna çeşitli cevaplar vermek mümkündür. Collingwood (1943), "Tarih insanın kendisini bilmesine yarar."²⁹ der. Carr (1982) ise "Geçmişin geleceğe ve geleceğin de

geçmişe ışık tutması, tarihin aynı zamanda hem temellendirilmesi, hem de açıklanmasıdır.”³⁰ demektedir.

İnsanın en çok merak ettiği şey geçmiş ve geleceğidir. Geçmişini ve geleceğini merak etmek, insana özgü bir davranıştır. Gelecek hakkında bazı öngörülerde bulunabilmek için geçmişin bilinmesine ihtiyaç vardır. Zira geçmiş, insanın geleceğiyle birlikte yaşar. Yaşadığımız zaman, sürekli bir oluş içinde her an geçmiş haline gelir. Böylece insan, geçmiş ile gelecek arasında bir yerde hayatını sürdürür. Bireyler, geçmişlerini merak ettikleri gibi toplumlar da geçmişlerini merak ederler. Tarih, insan ile geçmiş arasında bir köprüdür.

Geçmişini bilen insanın özgüveni artar ve geleceğine daha emin duygularla bakar. Günümüz dünyasında tarih bilinci olmayan ve geçmişini bilmeyen insanlardan meydana gelen bir toplumun kimliğini koruması mümkün olmaz. Böyle bir toplum, başka toplumlar tarafından ekonomik bakımdan sömürülmeye ve kültürel kimliğini kaybetmeye mahkûm olur. Günümüzde kimliğini kaybeden toplumların sayısı her geçen gün artmaktadır.

Tarihin en pratik faydasının tarihten ders çıkarmak olduğu sıklıkla söylenir. Ancak ders çıkarmak, hiçbir zaman tek yönlü bir süreç değildir. Geçmişin ışığında bugünü öğrenmek, aynı zamanda bugünün ışığında geçmiş öğrenmek demektir. Tarihin işlevi, geçmiş ve yaşanan zaman hakkında daha sağlam bir anlayışı, bunların karşılıklı ilişkileri içinde, iletmeektir.³¹

Geçmiş hakkında sağlam ve doğru bilgiye sahip olan insanların -geçmişteki tecrübelerden ders çıkarma imkânları olduğu için- geleceğe ilişkin değerlendirmeleri daha sağlıklı olur. Bununla birlikte yaşadıklarımızın tarihin tekerrüründen ibaret olduğu anlayışı, kaba bir genelleme olup her olgunun kendine özgü olduğunu hatırdan uzak tutmamak gerekir. Ancak olayların biricik olması,

³⁰ Carr, s. 145.

³¹ Bk. Carr, s. 81.

tarihî olgulara bakarak genellemeler yapmamızı engellememelidir. Zira “tarih, genellemelerle beslenir.”³²

İnsan, çevresini ve kâinattaki diğer varlıkları tanımaya meraklı olduğu gibi kendisini ve yaşadığı toplumu da tanımak ister. Tarihin yararlarından biri, insanın kendisini tanımaya yardım etmesidir.

Bütün toplumlar için geçmiş tecrübeler, bir öğrenme, bilgilenme ve meşruiyet kaynağıdır. Geçmişini bilmek ve ondan ders almak, hiçbir insanın müstağni kalamayacağı bir gereksinimdir. Collingwood’un dediği gibi, “Tarihçinin üstünde çalıştığı geçmiş, ölü bir geçmiş değildir; belli bir anlamda bugün hala yaşayan bir geçmiştir.”³³ Toplumlar, geçmişleriyle kendilerine dünyada meşruiyet sağlamaya çalışırlar.

Her toplumun ait olduğu bir medeniyet vardır. Bireylerin kendi medeniyetlerine ait değerlere sahip çıkması, ortak bir kimlik inşa etmelerine yardımcı olur. Toplumda geleneklerin ve kurumların gelişimi için geçmişini bilmek gerekir. Geçmiş bilgisiyle insanlar, miraslarını nesilden nesile aktarma imkânı bulurlar. Böylece kendilerine ve geçmişlerine bir anlam verirler. Carr’ın ifadesiyle “Tarih, edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde bir ilerlemedir.”³⁴

Tarih bilen insanlar, geçmiş hakkındaki bilgileri sayesinde toplumu ve toplumun değerlerini daha iyi bilir. Bu durum insanlar arasında ortak değerlerin gelişmesine katkı sağlar.

Bize sağladığı faydalar bağlamında sonuç olarak diyebiliriz ki, tarih bize muasır hayatı, geçmiş hayatın tekâmülü olarak yakından anlatır; hatta istikbal hakkında düşünmeyi de mümkün kılar.³⁵ Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse tarih, insana geçmişini

³² Carr, s. 77.

³³ Carr, s. 28.

³⁴ Carr, s. 135.

³⁵ Togan, s. 18.

öğrenme, bugünü anlama ve geleceği tahmin edebilmede yardımcı olur.³⁶

Bir Kimlik İnşa Aracı Olarak Tarih

İdeolojik amaçlarla tarihî olgulara müdahale edildiğine sıkça tesadüf edildiği gibi devletlerin amaçları doğrultusunda olguların manipüle edilmesi de her zaman karşılaşılan bir durumdur. Zira tarih, devletlerin ulusal bilinç oluşturmak için kullandıkları en önemli araçlardan biridir. Tarihin bu amaçla kullanımı, modern toplumlarda olduğu gibi kabile toplumlarında da görülmektedir. Kabile kimliğinin güçlü olduğu topluluklarda, kabilenin geçmişte taraf olduğu savaşlarda elde ettiği başarılar, abartılı bir tasvirle nesilden nesile nakledilerek kabile kimliğini güçlendiren bir araç olarak kullanılmaktadır.

Modern devletler, bugün siyasî ve ekonomik hâkimiyetlerini arttırabilmek için tarihi bir araç olarak kullanırlar. Bir yandan kendi tarihlerini oluşturarak vatandaşlarına ulusal kimlik ve vatandaşlık bilinci verirlerken, diğer taraftan rakiplerinin ve hâkimiyet alanlarına dâhil etmek istedikleri milletlerin tarihlerini öğrenerek onlara karşı politikalar geliştirirler. Zira bir toplumun tarihini bilmek, o topluma mensup insanları tanımaya ve anlamaya yardımcı olur. “İnsanın geçmiş toplumu anlamasını ve bugünün toplumuna daha çok egemen olmasını sağlamak, tarihin çifte işlevidir.”³⁷ Montesquieu (1755) şöyle der: “Tarih olmaksızın, yaşadığımız asrın ve ülkenin sınırları içine hapsedilmiş, hususi bilgilerimizin ve kendi düşüncelerimizin dar çemberi içine sıkıştırılmış şekilde daima, dünyanın geri kalan kısmına karşı bizi yabancı bırakan bir tür çocukluk çağında ve bizden önce gelen ve bizi çevreleyen her şeye karşı derin bir cehalet içinde kalmaktayız.”³⁸

³⁶ Bk. Özçelik, s. 5.

³⁷ Carr, s. 66.

³⁸ Léon-E Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev.: Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 78.

Çağdaş insanın sahip olduğu, bir ülkenin vatandaşı olma, bir millete, dine ya da mezhebe mensubiyet, bir şehirden olma gibi kimliklerin inşası için tarihe ihtiyaç duyulur. Bu sebeple çağdaş eğitimde bireyin hayata hazırlanması için tarih eğitimine önem verilir; insanların iyi vatandaş olmaları için tarih bilmeleri gerektiğine inanılır. Öte yandan tarih, ideolojilerin kendilerini haklı göstermek için en çok kullandıkları araçtır.

Pragmatik veya öğretici tarihçilik, hakikatlere bağlı kaldığı sürece insanların ahlakî ve manevî değerlerinin gelişmesi için faydalı olabilir. Ancak bu tarz tarihçilikte genellikle kişileri aşırı bir şekilde yüceltme, insanüstü bir konumda sunma, yanlışlıkları örtbas edip küçümseme ve başarıları olduğundan daha önemli gösterme gayreti ortaya çıkabilmektedir. Böyle durumlarda tarih, birleştiren bir unsur olabildiği gibi, bölücülüğe sebep olan etkenlerden biri haline de getirilebilir. Öğretici tarihçilikte ulusların, toplulukların, din ya da mezhep mensuplarının başarılarını abartmak, başarısızlıkları önemsiz göstermek ya da başarısızlıklara bahaneler bulmak gibi müdahaleleri sık sık müşahade ederiz. Zira babasını yeren hiç kimse erdemli sayılmaz.

Sonuç

İnsanoğlu geçmişi ve geleceği bilme merakından vazgeçmeyeceğine göre bu merakının bilimsel bir yaklaşımla tatmin edilmesi, tarihe her zaman gereksinim duyulacağını göstermektedir.

Tarihçi, artık bütün toplumlara ve çağlara uygulanabilecek yasaların peşinde koşmamaktadır. Onun yaptığı önemli işlerin başında olguları doğru bir şekilde tespit etmek gelir. Olgunun doğruluğu çok önemlidir; ancak tarihçi için yeterli değildir. İkinci aşamada olguları anlamak için, olgular arasındaki ilişkileri dikkate alarak yorumlar yapar ve varsayımlar ileri sürer. Bu yorumlar ve varsayımlar, insanı ve toplumu daha iyi anlamaya imkân verir.

Tarihçinin nesnelliğiyle ilgili kimi eleştirilere rağmen olguların doğru tespiti ve yorumlardaki tutarlılık, tarihçinin çabasını

değerli kılar. Neticede tarihi, insanlar yaşar; ama tarihçi yazar. Tarihçi, tarih yazarken bir ressama benzer. Ressam gibi hangi renkleri kullanacağına kendisi karar verir. Seçtiği renkler arasındaki uyum ve tablosundaki derin anlam, başarılı bir ressam olarak değerlendirilmesini sağlar.

Tarihin insan ve toplum için birçok faydaları olduğundan kuşku yok; ancak insanları etkilemek ve yönlendirmek için kullanılan en önemli araçlardan bir olduğu da bilinen bir gerçektir. Adeta tarih, onu kullanan kişinin emrine amade olan, hangi amaçla kullanılacağına efendisinin karar verdiği bir köle gibidir.



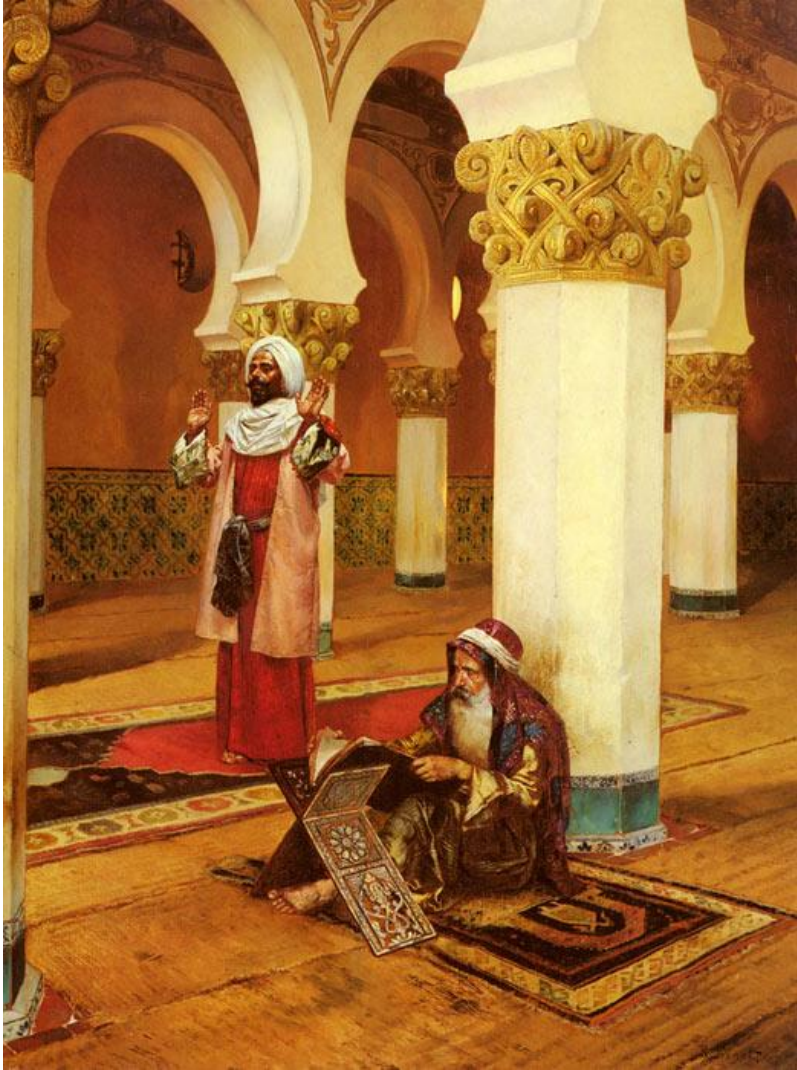
Some Remarks on History

Citation/©: Demircan, Adnan, (2007). Some Remarks on History, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 69-89.

Abstract: It is expected from historian to detect the historical phenomena accurately that took place in the past and to make analysis, considering the relationship between them. In doing so, historian usually presents himself as objective. However, how far is it possible to be so? This article is dealing with the following questions: Is it possible for historian to be objective? What are the primary reasons that lead historian to be subjective? How do the geographical environment and the time period in which historian lives influence the perception of historian over the historical phenomena? Is it possible that all information and evidences about the past might be accessible to historian? How significant is the exploration of cause-and-effect relationship in the historical phenomena? What are the benefits of history? Has history been –and is it still- used as a means to construct identity?

Keywords: History, objectivity, subjectivity.





Rudolf Ernst (1854-1932)'in
"Evening Prayer" isimli tablosu

Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları -İslam'ın Kültürel Çoğulculuğunun Tarihsel ve Sosyolojik Tezahürleri-

Yasin AKTAY*

Atıf/©: Aktay, Yasin, (2007). Metin, Tarih ve Şiddetin Kaynakları, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 91-111.

Özet: Din ve şiddet ilişkisi söz konusu olduğunda alışıldık bir yaklaşım, dinlerin kutsal metinlerinin ne kadar şiddet içerdiği sorusunu sorar. Dinlerin gerek kendi mensupları arasındaki düzenlerini, gerekse ötekini kurma ve ona karşı ilişkilerin düzenini tesis ederken ortaya koydukları metinlerin ne kadar şiddet doğurmaya eğilimli olduğundan hareket ederler. Oysa metinler belli yorumların dolanımından geçmeden hayata aktarılamıyor. Metnin şiddeti gerektirmesi de kendi başına zorunlu bir şey değildir. Metnin şiddeti meşrulaştıran bir işleve kavuşturulması belli bir yorumla mümkün oluyor. O zaman yorum sürecini şiddet talep eden şartlara neyin getirdiğini sormak, metin ve şiddet arasındaki ilişkinin asıl rengini belli edecektir. Yorumun şiddeti çağırması veya uzaklaştırmasında metnin kendi bağımsız gücü ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Bu tebliğde, metnin şiddeti mümkün ve meşru kılan bir yorumla buluşmasının sosyolojik ve hermenötik koşulları irdelenecektir. Dünyayı belli bir metin içerisinde çizilen bir formun içine sığdırmaya çalışmasında okur-metin ilişkisinin çözümlenmesi yapılacaktır. Çözümleme Kitab-ı Mukaddes'in Evangelik yorumları ile bazı modern ütopyaların İslam dünyasındaki izdüşümleri örneğinden hareket edecek.

Anahtar Kelimeler: Dini metinler, şiddet, yorum, öteki, çoğulculuk.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, (yaktay@yahoo.com).

Şiddet kavramının çok derin bir felsefi değerlendirmesi, en temel düzeyde her tür dil kullanımından itibaren başlayan bir kökene sahip olduğunu kaydeder. Dil dünyayı inşa eden, dünyayı isimlendirdiği anda ona müdahale eden, onu kuran bir şey olduğuna göre, her türlü dil kullanımı, yani söylem, aynı zamanda gerçekliğe bir müdahale sayılır ve her türlü müdahale de şiddet içerir. Bazı oryantalizm eleştirileri, doğu hakkında üretilen söylemlerin doğuyu tanımlayan ve hata onu var edip onun üzerinde bir etki uygulamasından dolayı ona doğal bir şiddet uyguladığından dem vurur. Edward Said'in Foucault'ya dayandırdığı oryantalizm eleştirisi, söylemin her halükarda iktidar üreten yapısına gönderme yapıyor. Doğu hakkındaki söylem de doğu üzerinde bir iktidar üretir ve her iktidar doğası itibariyle şiddet yüklüdür. Ancak Foucault'nun iktidar üretmeyen, dolayısıyla bir şiddet içermeyen bir söylemi neredeyse mümkün görmeyen yaklaşımı, bundan kaçmak için susmaktan başka bir yol bırakmıyor. Doğrusu şiddetin bu tarz bir yaklaşımı olumlu şiddet ile olumsuz şiddet arasında bir ayırım yapmadan hiçbir işlevselliğe sahip olamıyor. Örneğin adaletin tesisi de şiddet gerektirir, zulüm de bir şiddetle vuku bulur. O zaman şiddetin başlı başına kötü veya iyi bir şey olduğunu söylemek çok da mümkün olmuyor. Yine de şiddet kavramının özünü anlamak açısından bu izleri sürmek de gerekiyor.

Biz burada şiddetin en temel düzeyde söyleme içkin boyutları üzerinde yoğunlaşmayacağız. Ancak özellikle bazı toplumsal hareketlerce veya bilhassa bazı dini itikatlarca paylaşılan tarihinin veya söylemlerinin ürettiği şiddet üzerinde yoğunlaşacağız.

Bu söylemler genellikle bir dinsel metin yoluyla ortaya konulur. Metinler bir dünya tasavvuruna sahiptirler ve dünyanın bir şekilde tanımına, algısına ve yargısına yönelik bir teklife sahiptirler. Hiç kuşkusuz bu boyutuyla dünyayı bir yeniden kurma teklifi içerirler. Bundan dolayı dinleri eleştirmek gerekmiyor. Her din özünde sonsuz bir düzensizlik, bir kaos içinde olan gerçekliği zihin planından başlayarak bir düzene sokma iddiası taşırlar. İslam'ın peygamberi herhangi bir kötülük görüldüğünde gücü yetenin

bunu eliyle, yetmeyenin diliyle buna da gücü yetmeyenin kalbiyle buğz ederek bundan teberrâ etmesini emrederken dinin metninin işaret ettiği, belki söylemi aracılığıyla inşa ettiği gerçekliğin pratikle de desteklenen boyutlarını da gösteriyor.

Dinlerin bir ahlaki düstur olmaksızın çalışmadığını söylemek bile gereksiz. Bu düsturların ifade edildiği metinler gerçekliğin metinde yazılan istikamette belli bir şekilde değişmesini içerirler. Ancak başta da belirttiğimiz gibi metnin içeriğinin sabit bir şeymiş gibi ele alınması bu konudaki ilk sorun alanıdır. Metnin gerçekte neler söylediği, çok açık gibi görüldüğü durumlarda bile özellikle tarihsel bir derinliği olan metinlerin bugünkü koşullara uygulanmasında ciddi bir yorum sorunu vardır. Sonuçta bir metnin gerçekliğe teklif ettiği müdahalenin şeklinin ne olduğuna bu yorum karar vermektedir ve yorum bellidir ki yorumlayanın tarihsel şartlarıyla çok ilgilidir. Yine de bu her türlü metin için sözkonusu olan bir şeydir. Bu durumda metnin kendisinin gerçekliğe hiçbir şey söylemediğini tabii ki söyleyemeyiz. Kimi metinler o kadar açık görünürler ki, bunlardan gerçekliğe yönelik müdahalenin bütün boyutları da açık gibi görünür. Ama kimi zaman da çok açık gibi görünen bazı metinlerin çok kolay tartışa konusu yapılabildiği ve gerektiğinde boyutlandırılabilirdiği de bir gerçektir.

Buna rağmen metnin tamamen etkisiz bir eleman olduğunu hiç kimse söyleyemese de metni onu yorumlayanların genel birikimleri eşliğinde dikkate almak her zaman daha sağlıklı bir yoldur. Aksi takdirde bir metnin içeriği ile o metni yorumlayıp hayata aktarma pratiği arasında tarihsel olarak yaşanan farklılaşmayı izah etmek mümkün olmaz.

Protestan ahlakı ile kapitalizmin ruhu arasında kurulan korelasyon, bu tartışmanın en güzel örneklerinden biridir. Protestan Ahlakı'nın batıdaki modern, rasyonel zihniyet ve yaşam dünyasının şekillenmesinde etkili olduğu iddiası sürekli dile getirilir. Buradaki asıl soru, Protestanlığın bu etkiyi hangi metinleriyle yaptığıdır. Protestanlığın dini metinleri aslında bir açıdan son derece irrasyonel, mucize-yoğun, menkıbe ve Hz. İsa ve havarilerinin

mitolojik unsurlarıyla doludur. Genellikle Protestan ahlakı tezi, Avrupa'da yaşanan kapitalizmin neden dünyanın başka yerlerinde, örneğin İslam dünyasında yaşanmadığı sorusuna cevap olarak verilir. Bu cevabın ilerleyen kısımlarında İslam'ın metnlerinin kapitalist bir gelişmeye bir kuvvet-itki-güdü uygulamadığı anlatılmaya çalışılır. Oysa tekrarlamak gerekirse Protestanlığın Avrupa'daki kapitalist gelişmeyi sağlayacak kadar rasyonalist pratikle bir paralelliği yoktur. Aksine belki kapitalizmin Protestan metinlere rağmen gelişmiş olduğu bile söylenebilir. Bu genellemeye bir tek istisna için yer ayrılabilir, o da Protestanlığın o irrasyonel metnlerinin kapitalist ekonomik pratik içinde ihmal edilecek bir yorum pratiğine tabi olmuş olması ihtimalidir.

Kuşkusuz, bu sorular Müslümanların geri kalmasının sorumlusu olarak da yine İslam'ın metnlerine dikkat çekiyor. İslam'ın metnlerinin gerçekten de yaratmak istediği bir kişilik tipi var ve kendilerini İslam'a nispet eden bir milyanın üstünde insan var olduğu halde Kur'an veya sünnet metinleri tek başlarına hiç de ilk zamanlardaki ihtişam dolu tarihi tekerrür ettirmiyor. Üstelik o metinler geçmiştekinden belki de daha fazla okunuyordur.

Bir dini metnin bir ortamda gösterdiği etki ile başka bir ortamda gösterdiği etkiler arasında çok fark olabiliyor. Bu farktan dolayı bazı dini eğilimlere tek başlarına gerçekliği belirleyen bir paye vermek doğru değildir. Onun için İslam'ın değişik versiyonları arasında bazılarını terfi ettirerek onlara bir özellik isnat ederken dikkatli olmak lazım. Türkiye'de yıllarca Türk İslam'ının başka ülkelerin İslam'ından daha iyi olduğuna dair milliyetçilikle karışık söylemler taraftar bulmakta zorlanmadı. Ancak Türkiye'ye özgü sayılan İslam'ın hangi özellikleriyle diğerlerinden daha üstün olduğu sorusuna cevap olarak Türk Müslümanlığının Hanefiliği gösterilmiştir. Hanefiliğin daha ılımlı, daha geniş bir yaklaşıma sahip olduğu düşünüldü. Oysa Taliban'ın da Hanefi olduğu genellikle hatırlanmadı bile.

Bu konuda örnekler çoğaltılabilir tabii. Ancak bu örneklerin hepsi de herhangi bir dinin belli yorumlarının gerçekliğe belli bir

yansıması olacağını varsayar. Doğrusu tek başına bir metnin kendiliğinden böyle bir etkisinin olması imkânsız değilse bile zordur.

Yine de temkini elden bırakmadan burada bahsedeceğim metinlerin gerçekliğe uyguladığı şiddeti, alternatif bazı yorumların tabii ki giderebileceğini eklemekten devam etmeyeceğim.

Konumuz tarihin bir şiddet kaynağı olabilmesiyle ilgili yanlarını ortaya çıkarmak.

Bir tarih algısı tıpkı metinler gibi, hatta kendisi bir metin olarak bir gerçeklik algısı kurar, hatta bunun teklifini yapar. Marksizmin kurduğu tarih metni, yani tarihe attığı metin, bütünsellik, yön ve istikamet, aynı zamanda tarihin akışının belli bir istikamette sil baştan kurulmasını da gerektirmiştir. Marksizm bütün bir insanlık tarihinin kendi teorik tasavvuru içinde tespit veya tayin edilmiş olan bir tarihsel sona doğru yönlendirilmesini gerektirmiştir. Her ne kadar Marksizm bu konudaki iradesini, tarihin doğal seyrinin bir nesnel tasviri olarak sunmuşsa da, sosyalist hareketin tamamı tarihin o ütopyik sona doğru taşınmasından başka bir şey aramamıştır. O yüzden Marksist tarih anlayışı ve bunun ifade edildiği metin bütün insanlığı etkisi altına alacak olan bir baskı uygulamıştır. Sosyalist hareket dünyanın her tarafında karşılaştığı toplumları kendi bildi tarih güzergâhına yönlendirebilmek için büyük acılara yol açan uygulamalara imza atmıştır. Belli bir toplumun ruhuna, doğasına uyup uymadığına bakılmaksızın tasarlanan sosyalist ütopya bugünün bütün sosyal ilişkileri, sosyal yapısı üzerinde tam bir zücciyeci dükkânındaki fil rolünü oynamıştır. Girdiği toplumları darmadağın etmiş ve oranın insanlarını bu tarih metninin öngördüğü rollere göre tasnif ederek dost düşman ilişkilerini yeniden tesis etmiştir. Bu roller geçişken roller olsa belki bir dereceye kadar katlanılabilir, ancak roller metafizik bir sabitliğe sahiptir. Kapitalist, feodal, toplum düşmanı olan kategoriler, daha üst bir tasnifte ilericiler ve gericiiler insanlara değişmeyen sabit roller olarak yapıştırılarak bunarın arasındaki ilişkiler normatif olarak tesis edilir. Sonuçta son derece kanlı “devrim” hareketleri bu tarihin içinde birer “açılım” sahnesi olarak sunulur.

Tarihe belli bir yön ve istikamet tayin eden ve bu tarihten tanımlanmış bir millet için bir hedef tayin eden milliyetçi tarihlerin önemli bir kısmı da böyle bir metne dayanırlar. Gerçi tarih yazımının bu tarzda olmayan bir şeklinin olabileceği de kuşkuludur. İnsanlar aslında tarihe hiçbir zaman geçmişin gerçekten geçmiş olarak ve geçmişte kalmış olduğu şekliyle bakmıyorlar. Tarihin olayları her zaman bugün de devam eden bir yola işaret olmak üzere bir hesaplaşmaya katkıda bulunmak üzere hatırlanıyor. Bu açıdan tarihe kendi hakkının bugünden verilmesi genellikle mümkün olmuyor. O yüzden geçmişte kalmış olanların hesabı onlara kalmıştır, bugünkü insanların hesabı da kendilerine aittir.

Tarihin bu yanıyla dinlerle olan ilişkisi de her zaman dikkate değer olmuştur. Esasen aşağıda başka boyutlarıyla ele alacağımız fundamentalizm veya kökencilik sorununun asıl kaynağı bu ilişkidir. Dinlerin çizdikleri normatif metinlere gerçekliği bire-bir uydurma konusundaki istek ve arzuları çoğu kez gerçekliğin değişen tabiatı dolayısıyla bazı içtihatlarla esnetilebiliyor. Ancak tarih bilinci kolayca vazgeçilebilir olmuyor.

Burada Yahudi ve Hıristiyan tarih anlayışının içerdiği ve tarihin akışı üzerinde yoğun bir baskı uygulamayı öngören bir teolojik ilkenin en azından İslam'da bulunmadığını anlatmaya çalışıyoruz. Nedir o? Bütün insanların yönelebileceği bir zionunun olmamasıdır. Nedir Zionun özelliği? Dünyanın neresine gidilirse gidilsin tarihin sizi bir yere doğru yönlendirdiği düşüncesi ve sizin de bu kolektif amaca doğru tarihin şartlarını zorlamanız. Tarih nereye doğru akarsa aksın siz onu ileride tekrarlayacak bir eskatolojinin hizmetine sokarsınız. Aslında Marksizm adına yukarıda zikrettiğimiz eskatolojinin de bundan bir farkı yoktu. Bu tarihi zorlamaktır. Tarihin üzerinde bir şiddet uygulamaktır.

Dünyada olup biten her şeyden şikâyetçi olunabilir tabii ki. Eleştirel bir mesafe bırakılabilir, hatta bir çok şeyin el ile, değilse dil ile değiştirilmesine gayret edilebilir, bu da yetmiyorsa kalp ile en azından onunla aranıza bir mesafe koyabilirsiniz. Ama burada değişmesi istenen şey, bu dünyanın dâhilinde kalınarak, dünyanın

tarihsel akışına hükmetmeye çalışmayan ve muhayyel bir insan-üstü tarih perspektifine bütün insanları sığdıran bir büyük hedef bir zion değildir. Müslümanlar böylesi bir muhayyel zionun dışın-da kendilerini diasporada görmezler.

Zion ile hicret arasındaki farkın tarih tasavvurlarına yansıtılması ilginç bir sonuca yol açıyor. Peygamber bir kere çıkmış olduğu Mekke'ye bir daha dönmeyi düşünmemiştir. Belki dönüp fetretmiştir ama hayatın ve yaşadığı tarihin onun önüne getirdiği yeni tecrübeler, yeni mekânlara açılmıştır bir kere. İnsanı özgürleştiren çok önemli bir tutumdur bu. Rövanşist bir tutum içine girmeden geçmiş hesapları affetmek, yeni sayfalar açabilmek İslam peygamberinin önemli bir karakteridir. Dost ve düşman ilişkisi metafizik bir sabitlikle kurulmaz İslam'da Bugün dost olanlar yarın düşman olabilirler, o yüzden övgüde abartılı olmamak lazım, ama bugün düşman olanlar yarın dost olabilirler o yüzden düşmanlıkta da ayarlı-mutedil olmak lazım. O yüzdendir ki Mekke'nin fethinde hiçbir rövanşist-intikamcı duyguya kapılmamış, geçmişte kendisine en büyük düşmanlığı yapmış olan, fırsat eline geçtiğinde kendisini yurdundan çıkarmış, yakınlarını öldürmüş işkence çekirtmiş insanları tutumlarını değiştirmeleri halinde kendi şefkat dairesinin içine almıştır.

İslam'ın insanlar hakkındaki hiçbir değerlendirmesi özcü değildir. İnsanlar kendilerine verilmiş özellikleriyle değil, emekleriyle kazandıkları özellikleri dolayısıyla sorumlu tutulurlar. Dolayısıyla İslami metinler karşılarında her zaman değişebilen bir realite olduğu bilinciyle birlikte okunurlar. Bu, çok önemli bir şeydir. Bu anlayış içinde zaman değişkendir. Zamanı okuyarak insanlar her zamana uygun bir duada bulunurlar. Tabiri caizse ikinci vaktinde ikinci namazını kılar, yatsı vaktinde yatsı namazını. Bir namaz vaktini çok sevip hep o vakitte takılıp kalmazlar. Zaman ve eylem arasındaki bu ilişkide insanlar için büyük bir ders vardır. Zaman akıcı olduğu ölçüde insanın eylemleri de akıcıdır. İnsanlar değişken olduğu ölçüde Müslümanların da tavır ve tutumları yorumsamacıdır; ezberci değildir.

Bu kuşkusuz başta işaret ettiğimiz Öteki'nin algılanmasına müdahale edildiği kadar öteki'nin müdahalesine de açık olan bir etkileşim modelidir. Bu Öteki'ni tanımlamamak üzere susmaktan başka çare bulmayan bir abartılı şiddet telakkisi yerine Öteki'ni etkilemek kadar onun etkisine de açık olmak gibi gerçekten insanı dinamikleştiren bir varoluş olarak gören bir yaklaşımdır. Bu telakkinin varoluşu metafizik bir sabitlik olarak donduran bir yaklaşımın despotik şiddetini yüklenemeyeceği açıktır.

Metnin dünyayı sabit rollere sahip insanlardan ibaret olarak görmesinin içerdiği şiddet potansiyeli bir hayli yüksektir. Başta da belirttiğimiz gibi metinler tabii ki istenildiğinde bu tür zararları telafi edilerek de okunabilirler ve bu yüzden sonuçlarından çoğu kez birinci dereceden sorumlu tutulamazlar. O yüzden bahsettiğimiz sonuça metnin kendisinden ziyade onun geçerli yorumları olduğunu tekrar ekleyelim.

Bu çerçevede zioncu bir tarih telakkisi kutsal kitaba yapıştırılmış bir yorumdur eninde sonunda. Ne yapıyor bu yorum? Mekânı ve zamanı içselleştirilemeyen bir yabancılık olarak algılamayı sağlıyor. Tarihin belli bir döneminde yaşanmış olan bir tecrübenin otantikliğini mutlaklaştırıp onun tekrarlanması arıyor. Hiçbir tecrübenin aynıyla tekrarlanmayacağı, zihinde tasarlanan bir modelin hiçbir zaman hayatta bire-bir karşılığı olamayacağı bilindiği halde bütün gerçeklik bu tasarıya uydurulmaya çalışılır. Hayatı bir hicret olarak değil, bir diaspora olarak algılamak hayat üzerinde şiddet içerikli bir baskı kurar. İnsan değişken ve emeğiyle bir şeyler kazanabilen bir varlık olarak görülmeyip kendisine verilmiş özellikleriyle tanımlanmaya çalışıldığı zaman, bütün insanlar için asla kaçışı olmayan bir zindan yaratılmış olur. Bugün Orta Doğu'da bir İsrail devletinin kurulmasının ne kadar yapay bir şey olduğunu herkes görebiliyor. Metnin içerdiği düşünülen bir tarih telakkisine uygun yaşamak uğruna sadece bütün bir Orta Doğu halklarının değil neredeyse bütün dünyanın huzurunun nasıl bozulduğu görülüyor. İsrail bir tarihsel âna geri dönme ısrarının açık bir sonucudur ve bu sonuç halen bütün dünyada etkisini sürdüren

bir dizi huzursuzluğun kaynağı olmaya devam ediyor. Evangelic Hıristiyanların Katolik veya Ortodoks Hıristiyanlarca da paylaşılan metinlerin aynısından nasıl farklı sonuçlar çıkardığını da eklemek ilginç olacaktır. Evangelikler tarihi bir büyük proje olarak gördüklerinden bütün insanları bu tarihsel projeye uymaya zorlayan bir siyaseti metne sadakat adına güdüyorlar. Oysa diğerleri aynı metne sadakat adına böyle bir mecburiyet hissetmiyorlar.

Doğrusu tarihin belli bir zion doğrultusunda telakkisi sadece Yahudilere veya Hıristiyanlara özgü bir durum değildir. Müslümanları da bekleyen bir tehlikedir bu. Abartılmış bir nostalji, yani otantik ve geçerli tek tecrübenin geçmiş bir anda yaşanmış olduğunu düşünen bir yaklaşım bugünün dünyası üzerinde bugünün dünyasıyla alakasız bir tecrübeyi zorla monte etmenin kaçınılmaz kıldığı şiddeti üretebilir. Süreç tam olarak böyle mi çalışır doğrusu emin değilim. Ama retrospektif bir okumayla geçmişe isnat edilmiş bir modeli gelecekte uygulamak adına sergilenen ütopyik arayışlar da hicretin yerine diasporayı ikame ederek çalışır. Bu yüzden bir tür İslami Siyonizmin ortaya çıkma ihtimali yok değildir. Modernleşmenin daha sağlıklı bir okumasından kaçınıldığı ve modernlik eleştirilerinin sanki yenidoğuşu için ihya edilmesi gereken ve aslında İslam'ın özüyle alakalı olmayan bazı geleneklerin ihyası şartına bağlandığı bir yerde bu Siyonizmden söz edilebilir.

Tarihinde Öteki'ne de Bir Yer Ayırmak

Yine de dinlerin veya siyasi ütopyaların tasarladığı tarihsel geleceğin tasvirlerinin karşılaştırması İslam'ın bu konudaki bir özgünlüğünü ortaya koymasından ilginç bir durum ortaya çıkarıyor. Tarih tasavvurları veya dinsel metinler ile şiddet arasındaki ilişkiyi irdelerken bu yöne mutlaka dikkat çekilmesi gerekiyor.

Müslümanlar, İslam'ın peygamberler zincirinin son halkası olan Hz. Muhammed'e (s) gelen risâletin kemale erdirilmiş olduğu son din olduğuna inanırlar. İslam'dan önce bu zincirin içinde yeri belirtilen Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiîlik Mecusilik gibi dinler hükmen nesh olunmuş sayılırlar. Bu neshin anlamı şudur: İslam

bu dinlerin hepsinin ihtiva ettiği vahy kaynaklı doğruları tasdik eder, ancak bu doğruların hepsini güncelleyerek yeniçağlar için yeni bir dil ve format içinde insanlığa sunar. Bu dinlerin peygamberleri İslam'ın da peygamberleridir. Onları inkâr eden İslam'dan çıkmış olur. Mesela Hz. İsa'ya hakaret eden Hıristiyanlığa ettiği kadar İslam'a da hakaret etmiş olur.

İslam hepsini kapsadığı ve söylemsel olarak diğerlerinden daha geniş, dolayısıyla bir bakıma diğerlerini gereksiz bırakmış olmasına karşılık, onların mensuplarını zorla İslam'a sokmaya çalışmamıştır. Hatta bu dinlerin eninde sonunda yok olacağına dair bir tarihsel ufuk bile koymamıştır Müslümanların önüne. Aksine kıyamete kadar Müslümanlara yol gösterecek olan Kur'an'ı Kerim, bu dinlerle Müslümanların ilişkilerini düzenlerken onları da kıyamete kadar devam edecekmiş gibi ele alıyor. Onlarla ilişkiler eninde sonunda onların yok edileceği bir hedef veya hayale güdümlenmiyor. Aksine "onlarla beraber bir dünya" tasvir ve tanzim ediliyor. Başka bir deyişle Müslümanların dünyasında her zaman diğer dinlere de bir yer olmuştur.

Müslümanlar başka milletlerle karşılaşırken o yüzden hiçbir zaman bir sürprizle karşılaşmış olduklarını hissetmemişlerdir. Bunun yanı sıra Müslümanlar, Kur'an'da adı geçmeyen diğer milletler hakkında da bir merak duymuş ve onlarla ilişkileri de Kur'an'da zikredilen bu çerçeveye kıyas ile oturtmaya çalışmışlardır.

Oysa Batı'da Batı dünyası yabancı kültürlerle adeta bir sürpriz gibi karşılaşmıştır. Batılı şartlarda şekillenmiş olan Hıristiyan teolojisiyle eğitilmiş kitleler bu dünyanın geleceğinde Hz. İsa'ya inanıp Tanrı Krallığına giren insanların dışındaki hiç kimse için bir yer tahsisinde bulunmuş değillerdi. Ünlü sosyolog Bryan S. Turner'ın tespitiyle bu teolojinin etkisi altındaki oryantalizm özellikle 17. yüzyıldan beri öteki kültürlerle karşılaştıkça bu yüzden derin bir "ötekilik" algısı oluşturmuştu. Bu ötekilik algısı, aslında geleneksel toplumda antropolojik tasarımın temelini oluşturuyordu. Ötekilikle ilgili bu sömürge deneyimi, Tanrının hem hayvan

hem insan türünün konumlarını belirlediği büyük bir varlık zinciri düşüncesi için önemli bir sorundu” (Turner, 1996).

Tanrının belirlemiş olduğu Varlık zincirinde farklı olan her şey biraz da sorunluydu. O zamandan bu yana Avrupa’da yaşanan milliyetçilik, çok kültürlülük, oryantalizm ve sömürge deneyimlerinin bu kadar çok sancılı ve çok kolay katliamlara, imhalara dönüşmesinin teolojik zemini bu olsa gerek.

İmparatorluk ve Çokkültürlülük*

Kültürel farklılık, kültürel çoğulculuk gibi ifade biçimleriyle sayısız makale, kitap ve yazının konusu olarak, artık inkar edilmez bir gerçek olarak söz edilen çok kültürlülük dünyanın ne ölçüde yeni bir gerçekliğidir? Kuşkusuz, eskiden beri insan toplumlarının büyük bir çoğunluğu, bugün gündeme geliş biçimiyle bile çok kültürlü bir karakter taşımıştır. Bu anlamda bugün çok kültürlülüğün bahsetmemizi gerektiren çok özel bir durum yaşıyor sayılmayabiliriz. İnsan toplumları toplu göçler, savaşlar ve benzer sebeplerle sayısız hareketlilikler yaşadıkları sürece kaynaşmış ve farklı kültürlerin bir arada yaşadıkları çeşitli toplumsal kompozisyonlar oluşturmuşlardır. Çok kültürcülük bağlamında kayda değer olan, bütün bu toplumların bu kültürel farklılaşma sorunuyla nasıl baş etmiş olduklarıdır. Bu konuda genellikle devletlerin önünde iki büyük seçenek olmuştur. Bugün büyük bir şâsaayla bahsedildiğinde bile bu sorunla baş etmek için başka bir yol öneriliyor değildir: Devletler genellikle ya hâkim grup içinde diğer farklılıkları giderici, asimile edici bir program izlemişlerdir veya toplumsal farklılıkları bir gerçek olarak kabullenip bunları tanımışlardır. İkinci tutum genellikle bütün imparatorlukların takip ettiği bir yol olmuştur. Başlı başına bu bile gösterir ki çok kültürcülüğü tanıyan bir siyaset ile imparatorluk olmak arasında her zaman tarihsel bir yakınlık olmuştur. Tek kültürcü asimilasyon siyasetleri genellikle küçültücü bir işlev görmüştür. Sasanî, Bizans, Emevî-Abbasî, Selçuklu ve Osmanlı imparatorluklarının toplumsal farklılıkları ka-

* Yazının bu başlık altındaki kısmı tezkire dergisi, sayı 35, 2003’te yayımlanan “Küreselleşme ve Çokkültürlülük isimli yazıdan alınmıştır

bullenen bir tutum içinde olmaları, herhangi birinin insan haklarıyla ilgili özel bir meziyetinden önce, imparatorluk ufkunun öğrettiği bir tarz olmuştur. Farklılıkları nihaî anlamda gideremeyeceğinin farkında olan imparatorlukların gerçekçiliklerinin bir sonucu olarak sergilenmiş olan çok kültürlülüğün, yine de, farklı gruplar arasındaki eşit katımlı bir ilişkisi anlamına gelmediğini de vurgulamak gerekiyor. Çokkültürcülük, hemen her imparatorluğun içinde hâkim ve kurucu unsur olmuştur ve bu unsur kültürlerin eşit olarak bir toplumsal yapı içinde bir arada yaşamalarının önünde bir engel oluşturmuştur. Bu açıdan imparatorlukların çok kültürlülük gerçeğiyle baş etme yollarından önce, baş edemedikleri çok kültürlülüğü tanımak zorunda oldukları da söylenebilir.

Yine de bütün imparatorlukların bütün topraklarda sergiledikleri tutumun da aynı olmadığını hatırlatmak gerekiyor. İnsanları hakim bir dine veya bir etnik özelliğe dönüştürme arayışında olan imparatorluklar olduğu gibi, farkı özellikleri korumaya çalışmış olan imparatorluklar da olmuştur. Hindistan'ın bazı bölgelelerinde kast sisteminin korunması için toplumsal asimilasyon hiç bir şekilde akla gelmeyen bir teknik olmuştur (Lapidus, 1988: 437 vd.). Abbasî imparatorluğunun hüküm sürdüğü esnada bir yandan İslâm tebliğinin dinsel motivasyonları dolayısıyla insanların Müslüman olmalarına yönelik bir isteğin belirlediği pratikler varken, bir yandan da cizye gelirlerinin düşmesinin yarattığı bir kaygıyla İslâm'a girişlerin fazla teşvik edilmediği dönemler ve bölgeler de olmuştur. Osmanlı imparatorluğunun da Anadolu'da ve Kuzey Afrika'daki halkların Müslümanlaştırılması için gösterdiği iştiağı Balkanlar'da fethedip toplumsal sistemini yerleştirdiği bölgelerde özellikle göstermemiş olduğu biliniyor. Türk yerleşiminin Anadolu'da olduğu ölçüde Balkanlar'da gerçekleşmemiş olması bunun görünür sebeplerinden biri olmuşsa da, Osmanlı imparatorluğu Balkanlar'da siyaseten Hıristiyanları himaye etmiştir. Buna mukabil Konstantinopol'ün fethine kadar rakip Bizans imparatorluğuyla özdeşleşmiş olan Anadolu'daki kiliseler yıkılıp bastırılmıştır. Fetihden sonra Balkanlardaki Ortodoks kilisesi yeniden örgütlenmiş, yargılama hakkı ve mülkiyetleri itibariyle Hıristiyan cemaatleri

korumasına izin verilmiştir (Lapidus, 1988: 308).

Konuyu Osmanlı toplum yapısının kültürel siyaseti etrafında daha fazla dolandırmadan, buradan çıkan kısa sonucu belirtmekte fayda vardır: Bir imparatorluk olarak Osmanlı imparatorluğu içinde bile hiç bir zaman devletin belli bir kültürel türdeşlik arayışından vazgeçmemiş olması bir yana, Müslümanlaştırma yönünde bir asimilasyon siyaseti uyguladığı yerlerde bile bu, bir tekkültürlüleşme siyasetiyle aynı özelliklere sahip olarak işlememiştir. Osmanlı devleti, Müslümanlaşmalarını gözetdiği gruplar üzerinde bile dinden başka konularda kolay kolay bir tekkültürlüleştirme yoluna gitmemiştir. Bunu ister bir imparatorluk rasyonelliğinin bir gereği olarak isterse de dinî ilkelerin bir gereği olarak yapmış olsun, bu siyaset Osmanlı toplum yapısının çokkültürlü bir niteliğinin oturmasında önemli bir etken olmuştur.¹

Kaldı ki Osmanlı'nın Müslümanlaştırma yönünde işleyen kendi misyon tanımlamaları (ilayı kelimetullah) değişik dinlere mensup insanların dinsel özgürlüklerini inkar eden, onları yok sayan bir temelde işlememiştir. Yine Lapidus'un hayretle kaydettiği bilgilere göre, Osmanlı döneminde Anadolu'nun Müslümanlaşmasını sağlayan ihtida hareketlerinin dinamiklerinin birçok imparatorlukta mukabillerine nazaran çok farklıdır. Örneğin Avrupa tarihinde yüzyıl ve otuz yıl savaşları olarak bilinen ve bütün Avrupa'yı etkisi altına alan din savaşları basitçe bir türdeş-

¹ Çok kültürlülük söyleminin Hegelyen anlamda "çağın yükselen ruhu" olduğu günümüzde, bir çeşit retrospektif okuma olarak bir Osmanlı aklaması olarak anlaşılabilir bu değiniye konu bilginin, yükselen ruhun eşitlikçi olduğu dönemlerde negatif bir boyut olarak daha fazla vurgulandığını söylemek gerekiyor. Genelde İslâm dünyasına, özeldir Osmanlı imparatorluğuna atfedilen "mozaik toplum" tiplemesi, oryantalist söylem içinde İslâm toplumlarının türdeş ve tek kültürlü bir toplum üretme konusundaki tarihsel zaaflarına gönderme yapmak üzere negatif yüklemelerle kullanılmıştır. İslam'ın hakim olduğu yerlerde farklılığı gidermemiş olmasının, bu bölgelerin uzun yıllar bir dizi farklılığı muhafaza etmeye devam etmesinin İslam kültürünün başat ve türdeşleştirici bir kültür üretme konusunda yetersiz kalmasıyla açıklamaya çalışmak, nasıl anlaşılabilir? Bu yaklaşımın çok bilimsel bir tez gibi dillendirilebildiği batı dünyasının tarihinde onca katliam, onca soykırım, onca tehiri aklamaya yeer mi bu yaklaşım? Bu konudaki tartışmaların bir özeti için bkz. Kureşi, Olsun, Hüseyin, 1986; Turner, 1978.

leştirme kültürünün köklerini sergilemesi açısından çok ilginçtir. Bir şehre veya bir ülkeye hâkim olan bir mezhebin diğer dinlere veya mezheplere hayat hakkı tanımaksızın uyguladığı sâfileştirme girişimleri tam da bu köklerle ilgilidir. Toplumdaki her türlü yabancılık bir ilahi plana göre yürütülmesi gereken şehir hayatının kutsallığını tehdit edicidir. Hıristiyan tanrı krallığı düşüncesinin değişik dönemlerdeki ifadelerinden biri olarak tasavvur edilen “tanrı şehri” Avrupalıların (kelimenin lafzi anlamıyla) püriten hijyen tecessüsünü temellendirmiştir. Bu kültür altında bir ülkenin din değiştirmesi, çoğu zaman o ülkenin sakinlerinin bir dinden bir dine barışçıl süreçler eşliğindeki bir geçişini ifade etmez. Aksine bu tür dönüşümlere topyekûn sürgünlerin, yer yer soykırımların, toplu katliamların eşlik etmesi neredeyse mantıksal bir zorunluluk olarak algılanır. O yüzden İslam tarihinde Müslüman olmayan ülkelerin fetihlerin öncesinde veya arkasında aşamalı olarak ve sürekli ilerleyerek Müslümanlaşmasına bu tür süreçlerin eşlik etmiş olmasının beklenmesi bu mantığı kuran tecrübelerin bir telkini sonucu olmuştur. Daha önce Müslüman olmayan yerler bu kadar zamanda Müslüman olmuşlarsa mutlaka tarih içinde zorlama sonucu Müslümanlaştırma hareketleri aranmalıdır. Oysa ne Osmanlı zamanında ne de Emevi, Abbasi veya Selçuklu zamanlarında kitle-sel ihtida hareketlerine bu tür şiddet olayları eşlik etmiş değildir. Avrupa tarih yazıcılarının İslam’ın yayılma dalgalarına simgesel olarak yakıştırdıkları “kılıç”, esasen İslam’ı zorla kabul ettirmekten ziyade Müslüman devletlerin siyasal nüfuzlarını yaymak üzere kullanılmıştır. Onun dışında Müslümanlar yönettikleri ülkelerin büyük çoğunluğunda çok uzun süre azınlık olarak kalmışlardır. Azınlık oldukları halde yönetimi ellerinde bulundurma imtiyazı büyük ölçüde farklı kültürler, dinler ve etnik unsurlar arasında “rıza” üretmekteki başarılarından kaynaklanmıştır. Bu rızayı üretme konusunda Müslümanlardan daha başarılı bir milletin çıkmamış olduğunu söylemek abartı olmaz.

Kuşkusuz rıza üretimi ile eşitlik her zaman birbirlerini zorunlu olarak gerektirmez. Çoğu zaman belli bir siyasi veya kültürel kompozisyona dâhil olan bir etnik, dinsel veya kültürel grubun,

aksi taktirde daha kötü olabileceğini düşündüğü şartlara, mevcut şartlar altında dahil olmayı daha makul görmesi sonucu sağlanabilen bir katılım şeklinde de gerçekleşebilir. Marshall Hodgson'un İslam toplumlarına yakıştırdığı "içlemecilik" İslam'ın dışlayarak değil içine alarak, temellük ederek, kendisinden bir parça kılarak yayılan doğasına gönderme yapar. Hodgson'un argümanına atıfta bulunan Şennur Özdemir genelde *Doğulu* özelde *Müslüman habitusun* 'öz'ünü oluşturan' şeyin "tam da ayırmaksızın herşeyi içerebildiği için kendisi kalabilmesini sağlayan bir tür eklektisizm olduğunu kaydeder. Buna karşılık "*batıyı* sembolize eden 'öz', 'dışlayıcı ve parçalı' olduğundan, bu dinamik 'eklemlenme' sürecinden 'yara alarak' çıkmak durumunda kalmaktadır" (Özdemir, 2004: 867).

Hodgson'un İslam dünyasıyla ilgili tasvirlerinde İslam medeniyetinin, Müslüman olmasalar bile, gayr-ı müslim unsurları bile İslam medeniyetinin bir parçası kılan genişliğine güçlü vurgular vardır. Müslüman hakimiyeti altında yaşayan gayr-ı müslimlerin mimariye, edebiyata, sanata, şehirleşmeye, teknolojiye yaptıkları katkılar topyekun İslam medeniyetinin genel kompozisyonunu zenginleştirici bir katkı sayılmıştır. Aslında hakim oldukları bölgelerin önemli bir kısmında azınlık durumunda olan Müslümanların, bu azınlık konumlarına rağmen çok farklı bir kültürel malzemeler yığınınından bir medeniyet kompozisyonu üretebilme kabiliyeti, mümkün başka kültürlerle karşı olabilecek en adaletli, en müsama-hakâr bir velayete ehliyetlerini ispatlayan bir durum olmuştur. Bugünün dünyasının çok kültürlülük gerçeğiyle uyumlu bir siyasal düzen arayışının henüz yakalayamadığı bir velayet ehliyetidir bu. Ne Endülüs ne Abbasi ne Osmanlı'nın dünyasında farklı dinlere veya kültürlerle mensup olanların başat kültüre veya toplumsallığı "entegre" edilmesi o insanlarla bir arada yaşamanın ön koşulu olarak düşünülmemiştir. Yahudilerin, örneğin, tarih boyunca dinlerini özgürce yaşayabildikleri tek ortam Müslümanların vesayeti altındaki ortamlar olmuştur. Kudüs'ten kovulduktan sonra tarih boyunca her seferinde sadece Müslümanların himayesinde girebilmişlerdir. Üstelik bu giriş Yahudilerin başka dinlere karşı imti-

yazlı kılınma şartına da bağlı olmamış, aksine diğer dinlerin faydalanabildiği haklardan faydalanmaları yeterli olmuştur.

Ünlü Sloven felsefeci Slavoc Zizek 11 Eylül'ün hemen akabinde İslam'a eşlik eden şiddet içerikli imajların karşısında ilginç bir yazı yazdı. Avrupa'nın dinlerle veya farklı kültürlerle ilgili tarihinin, sicilinin Müslümanlarınkine kıyasla çok daha kötü olduğunu söyleyen Zizek, bugün dünyanın sıcak çatışma durumunda olan bir çok bölgesinin eskiden Müslümanların hâkim veya yönetici oldukları yerlere denk düşmesinin yaygın açıklama biçimlerine itiraz eder. Mevcut açıklamalar Osmanlı'nın uyumlu bir toplum yaratma konusundaki kabiliyetsizliğine vurgu yaparken, Zizek, aksine Osmanlı'nın çok farklı etnisite veya dinleri, bir arada birini diğerine kırdırmadan veya birini diğerine tercih edip yok etmeden, razı ederek, yönetebilme kabiliyetlerine odaklanmanın daha doğru olacağını söyler. Osmanlı'nın değil de başka ülkelerin yönetmiş oldukları yerde bugün en azından dini ve etnik temellere dayalı kavgalar yok, çünkü oraları daha önce kim yönetmişse bütün farkları giderecek şekilde bir türdeşleştirme yoluna gitmiştir (Zizek, 2002). Bu ise Müslümanların yapmadığı bir şeydir. Bu da bugün Osmanlı veya diğer Müslüman toplumların bakiyesi durumunda olan yerlerdeki farklılıkların, modern, batılı, milliyetçi değerlerin etkisiyle hatırlanmasını, keşfedilmesini ve bir çatışma gerekçesi sayılmasını sağlamaktadır.

İslam bağlamında kök(t)encilik ve metinsel şiddet

Köktencilik, yani kelimenin batı dillerinde telaffuz edilen lafzi anlamıyla fundamentalizm, "temelcilik" olarak tercüme edilmeye daha uygundur. Temelcilik, düşüncenin, hayatın, eylemin belli temellere, sabitelere bağlı olarak sürdürülmesi gibi bir anlamı gerektirir. Sabiteler özellikle insanların her şeye kuşkuyla baktıkları, hiçbir değerın vazgeçilmez olmadığı, tabiri caizse anlam dünyasının şirazesinin koptuğu her zaman içinde insanların özlemini duydukları bir şeydir. Bir sabiteye bağlı kalmaya özen göstermek, bilhassa hakikatla ilgili tutumun relativist bir baskıya maruz kaldığı durumlarda ortaya çıkan bir tutumdur. Bu konuda insanların

tavırları da her kültürel periyotta kendini tekrarlar. İnsanlık bu açıdan ne relativizmi ne de temelciliği veya kökenciliği ilelebet aşabilmiştir-aşabilecektir. Tarihin her döneminde insanlar hakikat anlayışı itibarıyla relativizm ile temelcilik seçeneklerinin oluşturduğu sarkaçta salınmışlardır. Socrates'ın bilgide doğruluk ihtimalinin sofist bir relativizmin saldırısı altında yok sayıldığı bir ortamda bilgi için vazgeçilemeyecek bir temel arayışı bu açıdan temelci bir yaklaşımın ilk ve en önemli örneğini temsil ediyor. Socrates'ın bilgiyle ilgili tutumu kuşkusuz bir malumatçılıktan öte bir şeydi. Socrates'ın aradığı temel bir tür yaşam tarzıyla, bilgiye ve kendiliğe mistik bir tevazuyla yaklaşıldığında bulunabilecek bir temeldi. Kendini gerçek anlamda bilmek bu temelin ta kendisiydi. Kendini bilmek, aslında hiçbir şeyi bilmediği noktasıdır, ama bu zannedildiğinin aksine sağlam bilgiyi imkansız kılan bir mutlak kuşku noktası değil, bir kişisel aydınlanma, bir hakikate açılma anıdır ve bunun ne tahsille, ne de malumatfuruşlukla hiçbir alakası yoktu. Bir şey bilmediğinin idraki bir bilgelik zeminidir ve bu bilgi için en sağlam temeldir. Bu temelden yoksun olanların dünyanın hiçbir halini veya herhangi bir şeyin bilgisini sağlam bir çerçevede değerlendirebilmelerinin imkanı yoktur. Socrates sofistlerle olan mücadelesinde onların bilgiyle kurdukları profesyonel ilişki dolayısıyla bilgiyi bir tür ruhsuz kodlama sistemi olarak ele alan tavırları dolayısıyla rahatlıkla onlara bir bilgisizlik yakıştırabiliyordu. Bilgi ile erdem arasında kurduğu ilişki çok yanlış bir biçimde belli bir standart eğitimden geçen insanların erdemsizlikten de orantılı olarak uzaklaşmalarını zorunlu gören bir önermeyle tamamlanıyor. Oysa "nitelikli hırsızlık" dönemleri aynı zamanda tahsilli erdemsizliklerin de aşırı örneklerinin çoğalıp gözümüzün ta içine kadar girdiği bir dünyayı anlatıyor.

Fundamentalizm üzerine bir mevzuyu Socrates'e uğrayarak vermek ilk anda garip gelebilir. Ama Socrates'i eylem için sağlam bir bilgi temeli arayışında bir öncü saymak gerekiyor. Doğrusu onun bu konudaki öncülüğü ile geçmiş bilgelik geleneğinin bu konudaki tutumu arasında bir devamlılık da vardır. Ancak peygamberlerin veya bilge insanların sahip olduğu sağlam temellerin

bütün insanlar için geçerli kılınacak, onların bire-bir uygulamalarına imkan sunan bir standardı yoktur. Çünkü insanların bilgiye veya hayata yaklaşımlarında bir aynılık yoktur. Farklı insanlar, bilgi insanların tarif ettikleri temellerin adreslerini farklı yerlerde arayabilirler de, gerçekten de işe yarar bir şeyleri bulduklarını zannedebilirler.

Bilgi için bir temel arayışı özü itibariyle yanlış değildir. Tarihin her döneminde bilgi için kurulan sağlam zeminler, aslında sağlam bir hayatın ve tecrübenin eşlik ettiği zeminler, zamanla belli bir rutinleşmenin sonucunda aşınmaya, zayıflamaya yüz tutar. Bu dönemleri zorunlu olarak bir relativizm ve hedonizm takip eder. Süreç bundan rahatsız olanların türlü tepkilerinin de ortaya çıkmasıyla devam eder. Haricilik bu tepkilerden biridir. Tasavvufi hareketler yine bu rutinleşmeye karşı verilen başka tepkilerdir. Mehdicilik hareketleri birçok yönüyle benzer özellikler sergilerler. Genellikle toplumdaki bütünlük hissinin kaybolmaya yüz tuttuğu kriz zamanları, toplumun relativist bir kayıtsızlığa maruz kaldığı dönemler sağlam temel arayışları, dünyayı toptan yeniden inşa etmeyi teklif eden girişimler için uygun bir ortam sağlıyor. Bu tekliflerin karizmatik bir harekete veya bir lidere sahip olması eğitilmiş ve yetkin bir öncü ve taraftar kitlesine sahip olup olmaması hareketin niteliğini belirliyor. Ancak köktenci hareketlerin hepsi her zaman bir düşünce hareketi olarak veya bir hakikat arayışı olarak ortaya çıkmıyor. Hatta ekonomik, siyasal veya toplumsal taleplerin bir ifade biçimi olarak ortaya çıkması çok daha yaygın bir durumdur. Bazı toplumsal kesimlerin hoşnutsuzlukları, sisteme dair muhalefetin dilini köktenci bir reddiye dili içinde ifade etmeye yönelmiş olabilir. Hareketin köktenci veya temelci bir iddiaya sahip olmasının belli bir standardı yok. Bu tür durumlarda son derece tasavvufi bir hareket de köktenci bir iddiaya sahip olabilir. Nitekim Batınî hareketlerin, Şii hareketlerin, murabitun hareketlerinin veya selefi hareketlerin dönem dönem İslam tarihi içinde güçlü bir muhalif tutuma sahip olmalarına sıklıkla rastlanabilir. Bu hareketlerin hepsi kendi doğruluk iddialarından hiçbir taviz vermeden mutlak hakikat iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Toplumsal

hareketler özellikle hakikat iddiasında muğlak olmayı kaldıramazlar. Müntesiplerini mutlak bir hakikat iddiası etrafında kenetlemeye davet ederler ve bu hakikat iddiasının İslam tarihi içindeki mezhep cereyanlarının içinden hangi meşrebe dayanıyor olduğu çok önemli değildir. İslam mezhepler tarihi veya İslam tarihinde selefilere, mutasavvıflar ve kelamcılar arasında var olduğu söylenen ayrımların örnekleri üzerinde yapılacak bir inceleme bunların hepsinin mutlakçı bir dili kendi şiveleri içinde kurduklarını gösterir. Ama her birinin iddialarındaki reddiyeci sığınım temelde siyasi bir temele dayandığını da görmek lazım. Hareket iktidarını kurmayı başarmışsa kendi ortodoksisini de şekillendirmişse, biraz daha kuşatıcı olması gayet normaldir. Ancak bütün kuşatıcı iktidar söylemlerinin bile dışlayıcı bir tarafları var olsa da genellikle muhalif söylemleri heretik-sapkın olarak kodlama şansına da sahip olduğu için, iktidar aşırılığı da muhalefetin değişik biçimlerine bir ölçü olarak yükleme şansına tarihsel olarak daha fazla sahip olur.

İslam dünyasındaki bazı meşrep veya akımları teolojik veya teorik düzeyde diğerlerine nazaran daha köktenci, fundamentalist diye nitelenmek kesinlikle doğru değildir. Köktencilik bir sorun olarak görülüyorsa, bu sorun her hareketin içinde nüksedebilir. Bir kısmı iktidar söyleminin yakıştırmaları, bir kısmı da muhalefetin kendi tabiatından kaynaklanan bir durumdur. Kuşkusuz bazen iktidar yanlısı bir tür popüler otoriterlik şeklinde de nüksedebilir. Bu durumda iktidarlara da baskı altında tutan bir şey olabilir ve İslam dünyasında dönem dönem bu tecrübeler yaşanmıştır.

Şartlara göre her türlü ideolojinin köktenci versiyonu ortaya çıkabilir. Başka düşüncelerle bir diyalog kurup başka düşünce veya kültürlerin varlığıyla kendi varlığını imkân dâhilinde görme tecrübesine veya ufkuna sahip olmayan hareketlerin köktenci olma eğilimi normal bir durumdur. Bu durumda köktencilik bir tür bilgi ve anlayış düzeyiyle alakalı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hareketler kendi âlimlerini ürettikleri zaman bu düşüncenin ne tür karşılaşmalara, ne tür kaynaşmalara imkân tanıdığına o düşünce içinde karar verebilecek yetkinlikte insanlar ortaya çıkardıkları

zaman köktencilik olarak algılanan şeyde bir azalma meydana gelir.

Bu arada muhalefetteyken verili bir sistem içinde olduğu gibi kabul görmeye dair bir umut beslemeyenler da köktenci olmaya meylederler. Bu durumlarda köktencilik bir ideolojik eğilim değil, siyasete, yani başka tür insanlarla ortak bir alanı beraber inşa etmeye yönelik bir ümitsizlikle beslenen bir tür siyasal kinizmdir, yani siyasetin reddidir. Siyasal yabancılaşmadır. Genellikle köktencilik olarak işaret edilen şey bu yüzden asıl sorumlusu belli bir sistemin genişleme konusundaki katılığında kaynaklanıyor olabilir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, 1998, Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik, *Tezkire*, Sayı: 14-15.
- Hodgson, M.G.S. (1995) *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. Çevirenler. Alp Eker, Mutlu Bozkurt ve diğerleri, Cilt I ve II. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kureşi, C., Olson R. ve Hüseyin, Asaf (eds), 1986, *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Lapidus, Ira M., 1988, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press (Türkçesi, *İslam Toplumlari Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Özdemir, Şennur, 2004, Müsiad ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak: Sınıflı bir 'İslâmî Ekonomi' mi?, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, cilt 6, editör: Yasin Aktay, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, Bryan S., 1978, *Marx and the End of Orientalism*, London: Allen and Unwin.
- Turner, Bryan S., 1996, Oryantalizm, Postmodernizm ve Din, A. Topçuoğlu ve Yasin Aktay (derleyenler) *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Ankara: Vadi Yayınları
- Zizek, Slavoc, 2002, Gerçeğin Çölüne Hoş Geldiniz, *Kırılğan Temas*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.



Text, History and the Origins of Violence:
The Historical and Sociological Manifestations
of Islamic Cultural Pluralism

Citation/©: Aktay, Yasin, (2007). Text, History and the Origins of Violence: The Historical and Sociological Manifestations of Islamic Cultural Pluralism, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 91-111.

Abstract: One usual approach to the relationship of religion and violence quests for the explanation of how much the religious scripture includes violence. Such approaches try to seek for how much the religious scriptures which establish either their internal order of their own believers or the "other" and the relationship with that "other" is tended to produce violence. The texts, however, can not be practiced without the mediation of certain interpretations. Furthermore, neither text as such necessarily requires any violence. The legitimation of any violence on the base of a text is made possible only by the mediation of an interpretation of that text. Then, asking for what kind of conditions make the process of interpretation call for violence is a good way to estimate the truth of the text and violence relationship. The independent impact of the text on interpretation's calling for violence or removing it is another question that should be dealt with. In this paper the sociological and hermeneutical conditions of the meeting of a text with an interpretation making violence possible and legitimate are examined. The reader-text relationship in trying to force the world into a form designed within a text is analyzed. The analysis will begin from the cases as the Evangelic interpretation of the Bible and some reproductions of modern utopias within the Muslim World.

Keywords: Religious scriptures, violence, interpretation, other, pluralism





Ludwig Deutsch (1855-1935)'in
Kur'an Okulu (1905) isimli tablosu

Tarih Labirentinde Sahih Dini Bilginin İmkânı

Şevket KOTAN*

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2007). Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 113-128.

Özet: İslâm'ın doğmaya dönüşmemesinin ve bütün tarihlerde hayata cevap verebilmesinin teminatı, dinin gayeleri doğrultusunda yorumlanarak maslahatı gerçekleştirmesidir. İnsan ise tarihsel bir mahiyet olarak her daim bir değişim ve oluşum hali içerisinde olduğundan ilmi ehliyete ilaveten bütün metodolojik hazırlıkları da yerine getirdikten sonra, metne her türlü işkenceyi uygulayarak önyargılarını metne söyletmek yerine, kendini samimiyetle metne açık tutarak anlamacı bir çaba içerisinde olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: tarih, Kur'an, anlama, tarihsellik, pozitivism.

Batının etkin kültür odağı haline gelmesiyle birlikte, batının yükseliş zamanlarının egemen söylemi olan pozitivismin İslâm dünyasını derinden etkilediği bilinmektedir. Aslında bu söylemin İslâm dünyasını etkileme tarihi daha gerilere, İslâm dünyasının batının yükselişini fark ettiği zamanlara dayanır. Bu zamanlarda batının şahsında pozitivism, zımnen bilimi, teknolojiyi dolayısıyla güç ve yükseliş temsil ediyordu. Fakat İslâm dünyasının mağlubiyeti sonrasında kurulan batı yanlısı ulus devlet seçkinlerinin bu söylemden ideolojiler üreterek bunu egemen söylem haline getirmele-

* Dr., Ankara.

ri ve eğitim sistemlerini de buna göre tanzim etmeleri, pozitivist felsefenin etkisini daha da derinlere inme şansına kavuştu. Bu ise, aslında toplumsal ölçekte pozitivist bir zihniyet inşası sürecine işaret ediyor. Sonuçlarına bakıldığında göz ardı edilemeyecek bir zihniyet dönüşümünün gerçekleştiği söylenebilir. Ne var ki pozitivist düşünce tarzının İslâm dünyasında bu denli maya tutarak bir zihniyetleşme süreci olarak devam etmesi sadece bu nedenlerle izah edilmemelidir. Bununla birlikte İslâm dünyasının bilgi üretme, bilgiyi yenileme gücünü yitirerek tıkanmasının ve sığlaşmasının üzerinde daha fazla durmak gerekir. Çünkü pozitivist felsefe, öykünme atraksiyonlarına rağmen tabiatı itibarıyla sığ bir felsefe olduğundan, bilgi üretme ve yenileme refleksi kaybederek sığlaşan mağlubiyet dönemi İslâm tefekkür ortamında beklenenden daha hızlı bir şekilde kendine uygun bir yer bulmuştur. Bu durumun, modernleşme hareketlerinden itibaren İslâm dünyasının zihniyet haritası hakkında ipuçları vermesi bakımından önemli olduğu söylenebilir.

Oysa İslâm dünyasının yeni egemenleri pozitivistlikten hareketle yeni felsefeler ve bilgi üretme usûlleri inşa etmeye, hatta bazıları daha ileri giderek pozitivistlikten din üretmeye uğraşadururken, batı dünyası bu felsefenin yerine geçen eleştirel felsefeler geliştirmişti. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren öne çıkan tarih tartışmaları, Aydınlanmacı/positivist felsefelerin adeta tanrılaştırdıkları akli sorgulayarak aklın tarihselliğine dair ikna edici argümanlar geliştirdi. Bu tartışmalarla aklın mutlak özneliğine olan itimadın zayıflamaya başlaması, batı felsefesinde bir dönüm noktasıdır. Uzun süre pozitivist bir zeminde sürmekle birlikte ontolojik bir tarih ve tarihsellik perspektifi geliştiren kimi filozofların güçlü pozitivistlik eleştirileriyle yakasını pozitivistlikten büyük oranda kurtaran yeni batı felsefesinde akıl, aşkın bir tanrısal güç yerine tarihsel bir mahiyet olarak yer aldı. Bu ise nesnelci tarih temayülleri yerine ontolojik anlamacı temayüllerin yerleşmesi anlamına geliyor. Hermenötik bakış özne-nesne ontolojisi yerine bu düalizmi ortadan kaldıran ontolojik bir anlama çabasını öne çıkarıyor.

Pozitivist düşünme tarzlarında, akıl mutlak özne, varlık ta nesne olarak görüldüğünden, sabit bir mahiyet olarak kodlanan varlığa dair, metodolojik hazırlıklar yapıldıktan sonra kesin bilginin teşekkülü için hiçbir sorunun kalmayacağı vehmedilir. Bu nedenle tarihin anlaşılması sorunu ontolojik bir sorun olarak görülme yerine epistemolojik bir sorun olarak görülür. Varlığa ve tarihe bu pencereden bakmak, ihtimalleri azaltıp anlamın şu veya bu olduğunu vehmederek bilimsel ihtiyatın ihmalini ve ulaşılan anlamın nesnellğine dair naif bir iyimserliği doğurduğundan, neredeyse iki yüzyıldan fazla bir zamandır pozitivism bombardımanına tabi tutulan Müslümanların da kendi tarihleri ve dinî metinleriyle büyük oranda böyle bir ilişki geliştirerek sürdürdükleri görülmektedir. Bu yüzden, en liberal okumalardan en radikal okumalara kadar, esasında modern-pozitivist zihnin inşası olarak hepsi aynı zeminin ürünü olan bütün nesnelci tarih okumalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekiyor. Müslümanların müptela olduğu bu akıl tutulması, onlara tarihin her daim yeni bir durum ve insanın da bir akıl varlığı olmaktan daha çok tarihsel bir mahiyet olduğunu unutturmuş görünüyor. Oysa Arap bilgeliği, ‘insan zamanının çocuğudur’ tecrübesini atasözü haline getirerek tarih bilincini nesilden nesle aktarır hale getirmişti. Tarih bilincini de büyük ölçüde kaybeden modern zamanların Müslümanları, farklı tarihsel-biyografik etkilerle oluşan önyargı ve anlama imkânlarının ürünü olan farklı yorumlarını fıkıh yerine geçirmekte ve bu tasarruflarından sonsuz bir güven içerisinde olarak ayrılığa düşmektedirler. Çünkü büyük ölçüde her türlü yorum farklılığını ayrılığa neden olarak görmekte-dirler. Bu nedenle olmalı ki çağdaş İslâm yorumlarının ortak özelliği öznel yorumların evrensel bir tonda ifade edilmeleri ve bunların her birinin İslâm’ın tek mümkün doğru yorumu olduğu vehmiyle adeta peygamber özgüveni ile sunulmalarıdır. Hâlbuki Müslümanlar yeniden özgün bir İslâm medeniyetinin kuruluş süreci için düşünsel bir çaba göstereceklerse ve Müslümanların bu günkü dünyada çağdaş bir misyonu olacaksa yapacakları belki de en önemli şey ödünç bir ifadeyle bu kartezyen ikiliyi çözmek; bu günkü insanları saplanmış oldukları

bu bataktan çıkarmaktır. (Aktay, 1993) Bunun yerine, İslâm düşünce faaliyetinin tarihsel birikimini göz ardı etmeyerek insana ve tarihe ait her şeyin olması gereken yerine konulduğu daha insani bir düşünce damarını sürdürmek olmalıdır. Nitekim İslâm bilim tarihi, Hz. Peygamberden tevarüs edilerek sürdürülen Müslüman geleneğin ana damarının bu tabloya uymadığını, bu nedenle zaman zaman İslâm tarihi içerisinde ortaya çıkan hâricilik, zâhirilik ve benzeri bu kabilden nesnelci-lafızcı temayüllerin İslâm geleneği içerisinde zemin bulamayarak ancak marjinal akımlar olarak var olabildiklerini göstermektedir.

Modern çağ Müslümanlarının dinî metinleriyle olan ilişkisinin tarihsel Müslüman geleneğe uymadığını, geleneğin tarih içerisinde dinî metinleri anlama çabasıyla geliştirdiği metodolojik disiplinler çerçevesinde görmek mümkündür. Geleneksel olarak Kur'an'ı anlama söz konusu olduğunda mahiyetleri ve işlevleri itibarıyla Tefsir Usûlü ve Fıkıh Usûlü akla geliyor. Türkçede Tefsir Usûlü olarak ifade edilen ilmi çaba her ne kadar Kur'an'la daha ilgili görünüyorsa da, Müslümanların Kur'an'ı anlama çabaları daha çok Fıkıh Usûlü etrafındaki tartışmalarda kendini göstermektedir. Tefsir Usûlü'nü, anlamanın kendisiyle gerçekleştirileceği bir metot olmak yerine âlim olsun ya da olmasın her hangi bir müminin Kur'an okurken ulaşacağı anlamanın sıhhati açısından yapılması gereken teknik hazırlık, başka bir ifadeyle bilinmesi zaruri olan teknik bilgiler olarak görmek gerekir. Bu bakımdan Tefsir Usûlü olarak derlenmiş bilgiler daha çok Kur'an'ı anlamaya giriş mahiyetindeki bilgilerdir. Bir başka ifadeyle Kur'an'ı okumaya-anlamaya giriş mahiyetindeki bu bilgiler, daha çok günlük hayatta Müslümanların Kur'an ile ilişkisinde, onları metni literal açıdan yanlış anlamlandırmadan koruyarak sahih bir anlama ulaşma gibi işlevsel bir amaca matuf olarak da görülebilir. Bu dil ve tarih ağırlıklı yöntemin başka bir amacının da, Paçacı'nın ifade ettiği gibi, Kur'an metninin korunması ve onun öznel eğilimler tarafından aşılmasının önüne geçmek olduğu söylenebilir. (Paçacı, 2003:90) Yoksa Tefsir Usûlü bilindiğinde Kur'an'ın bütün anlamlarının bilineceği, gibi bir görüşe rastlanmaz. Nitekim Tefsir Usûlü

ile ilgili eserler genel olarak vahiy, sûre, âyet gibi temel Kur'an kavramları yanında Kur'an'ın vahiy süreci ile tertibi, cemi vs konularda bilgiler ihtiva eden Kur'an Tarihi ile Kur'an'ın dilsel özellikleri hakkında bilgiler ihtiva eden Kur'an İlimleri şeklinde iki bölümden oluşurlar. Kur'an'ı daha derinden anlamının imkânlarına dair önemli bir tartışmayı içermezler. Bu nedenle olmalı ki, bu ilme dâhil olan konuların daha ilk zamanlardan itibaren Müslümanların gündeminde olmakla birlikte asırlar geçmesine rağmen hiç gelişmeden standartlaşmış olmasını da böyle anlamak gerekiyor.

Hâlbuki Fıkıh Usûlü, Müslümanların bütün tarihlerde, peygamber döneminin bitmesiyle artık sınırlı ve sabit olan din ile her daim yeni bir durum olan tarih arasında irtibat sağlama ve dini tarihe müdahil kılma anlamında dinî tarihselleştirerek hayata dönüştürme çabalarındaki bütün sancıları yansıtıyor. Müslüman fert ve toplumun hayatında meydana gelen yeni durumları yorumlamak ve sorunları çözmeye yönelik olarak fıkıh üretmek için Kur'an'ı daha özel bir anlamda anlama gereği görüldüğünden, fıkıh üretmek için gözetilecek esaslar olarak tedvin edilen Fıkıh Usûlü ve bu konudaki tartışmalar, dolayısıyla Kur'an'ı anlamayla daha ilgilidir. Toplumsal pratik zarûretler de Hz. Peygamberin vefatının hemen akabinde ilim sahibi Müslümanları Kur'an'ı ortaya çıkan yeni olaylar bağlamında yeniden anlamlandırmaya, dolayısıyla fıkıh üretmeye zorluyordu. Fıkıh, Paçacı'nın ifadesiyle, anlama sürecini tefsirin bıraktığı yerden devam ettirerek, pratik sonuçları olan hükümler üretme noktasına kadar götürme işlevini üstlendiği için derin bir ilmî seviyeyi gerektiriyordu. (Paçacı, 2003:94) Bu bakımdan bu ilmi ameliyeye isim olarak fıkıh sözcüğünün seçilmiş olması tesadüf olmamalıdır. Zira fıkıh sözcüğü, etimolojik olarak derinliği ifade ediyor, doğru anlamının yolu ise derinleşmekten geçmektedir. Müslümanların daha baştan itibaren sahih yorumun, ancak *Râsihun* ve *Fukaha'*nın yapabileceği bir iş olduğunun farkında olmaları, onların ilme önem atfetmelerine neden olmuş ve ilimle iştigal eden Müslümanlar ilmi konularda derinleşmek için üst düzeyde çabalar göstermişlerdir. Doğrusu bu

işin dinî mesuliyet boyutu da vardı. Zira Kur'an, kendi âyetlerini muhkem ve müteşabih diye iki sınıfa ayırarak muhkem olanların kitabın anası olduğunu vurgulamış, müteşabihlerden aykırı anlamlar çıkarıncıları kınamıştı. Müslümanlar buradan yorum konusunda uyarıldıkları anlamını çıkarmışlardı. Yorum işinin dinî mesuliyetine işaret eden hadislerle rağmen o günün Müslümanları bu uyarı ile toplumsal pratik zarûretler arasında kalınca bazı tereddütlere rağmen yorum işine yönelmişlerdir. Bu durumun, Müslümanlara özellikle Kur'an ve Hadisin yorumlanması içinde bir ciddiyet ve titizlik kazandırdığı ve mesuliyet altında bırakacak bir şey söylememek için azami gayret göstermelerine neden olduğu söylenebilir.

Müslümanlar Hz. Peygamberin vefatından sonra yeni durumlara yeni çözümler ve hükümler üretmek için Kur'an'a başvurduklarında iki çetin sorunla yüz yüze geldiler. Bunlardan ilki, hükümlerin ta'lil edilip edilmeyeceği sorunu, diğeri ise eğer hükümler ta'lil edilecekse bu işin nasıl bir usûlle yapılacağı ve kimin ya da kimlerin yapabileceği sorunu idi. Hükümlerin bir gayeye binaen inip inmediği, eğer bir gayeye binaen inmişse bu gayenin ne olduğu ve hükümlerin gayelerinin akılla bilinip bilinmeyeceği etrafında dönen ta'lil tartışmaları sonunda, hükümlerin bir gayeye binaen inmiş olduğu, bu nedenle ta'lil edileceği ve bu gayenin de maslahat olduğu sonuçlarına varılarak bu sonuçlar İslâm fihhının temel prensipleri olmuşlardır. Ta'lil anlayışına göre şer'i naslar ve hükümler zaten kendileri için konulmuş oldukları maslahatlar ve maksatlarla mualleldir. (Raysûni, 2002:138) Nitekim sahabe, tabiun ve etbau't-tabiin müçtehitleri ile fiilen içtihat eden sonraki müçtehitler pratik bir düşünceden hareket etmişler, mesalihi dikkate alarak mevcut durum ve şartlara göre nasları ta'lil ederek yeni durumlar için yeni yorumlar geliştirmişlerdir. (Dönmez, 2002:85)

Tarihsel süreç içerisinde İslâm metinlerinin gayeci bir yorumunun usûlleri de peyderpey belirlenerek fihhın usûlü geliştirilmiş, bu anlamda yorum yapacak ve aynı zamanda bu metinlerden pratik sonuçları olan hükümler çıkarmak için içtihatla bulunacak

fakihlerin taşıması gereken vasıflar da zaman içerisinde belirlenmiştir. Her ne kadar usûl kitaplarında okuduğumuz bu ağır şartların tamamının müçtehit olarak kabul edilen her fakihte bulunduğu söylemek zor gibi görünse de, koşulan şartlardaki zorluk ulemanın bu işe ne seviyede bir önem atfettiğini göstermektedir. Nitekim hükümlerin ta'lili ve metinlerin lafzî anlamlarının altında yatan derin anlamlarının elde edilerek bundan pratik hayatın ihtiyaçlarına İslâmî bir kanun çıkarmak için geliştirilen usûl üzerine yapılan tartışmalara ve fıkıh usûlü olarak teşekkül etmiş bulunan bu usûldeki inceliklere bakıldığında da Müslümanların dinî metinlerin yorumuna önem verdikleri görülmektedir. Fakat buradaki amacımız ta'lil konusunu tartışmak ya da müçtehitte bulunması gereken vasıfları değerlendirmek veyahut ta fıkıh usûlünü incelemek olmadığından bu konular üzerinde durmayacağız. Bu konular usûl üzerine yazılmış eserlerde detaylıca ele alınmıştır. Buradaki amacımız İslâm yorum geleneğinin, günümüze ve geleceğimize ışık tutacağını düşündüğümüz bir iki önemli noktaya temas etmektir.

Genel anlamda İslâm usûlcüleri, nasların sınırlı, hayat olaylarının ise sınırsız olduğunu hareket noktası olarak kabul etmişlerdir. Her anın yeni bir durum olduğuna ve Müslüman'ca bir hayat için her yeni duruma yeni bir yorumun gerekli olduğuna inanan Müslümanlar Hz. Peygamberden itibaren her olayı yorumlamışlar ve hakkında nas yok diye hiçbir olayı hükümsüz/yorumsuz bırakmamışlardır (Dönmez, 2002:78). Bu nedenle içtihat kapısının kapanıp kapanmadığına dair tartışmaları ya Müslümanların mağlubiyet dönemlerindeki özel durumlarına ya da içtihat kavramının salt hukuksal gibi özel bir anlamda kullanılmasına bağlamak gerekir. Çünkü tarihin ortaya çıkardığı yeni durumlar İslâmî bir yorumla karşılanmadığında hayatın o oranda gayr-i İslâmî olacağı, Müslümanların hayatında seküler bir alanın oluşacağı ve gittikçe bu alanın İslâmî alanı daralmaya zorlayacağı aşikârdır. Müslümanlar, yaptıklarına bakılacak olursa, kültürel üstünlüğün ve medeniyet inşasının, hayatın hiçbir alanının boş bırakılmadan İslâmî bir görüş ve çözümle doldurulması gerektiğinin bilincinde görünmek-

tedirler. Zira İslâmî bir çözüm getirilmediği takdirde çözümsüz bırakılmış hayat İslâm dışı insiyatilere açık bırakılmış olacaktır. Bu nedenle Müslümanlar sadece hakkında nas bulunmayan konularda değil aynı zamanda, hakkında açık hüküm bulunan olaylarda da nassın uygulanması konusunda içtihatla bulunmuşlardır. Bu konuda Hz. Ömer'in meşhur örneklemeleri hatırlanmalıdır. Hakkında nas olsa dahi her olayın kendi özel şartlarında değerlendirildiğinin İslâm teşri tarihinde sayısız örneği vardır. (Şatıbî,4/97) Ulemanın, gerek nasların tatbikinde şartların oluşmuş olup olmadığının tespiti hususunda, gerekse de hakkında hüküm bulunmayan konulara ilişkin içtihat ederlerken bu içtihatların tarihsel/beşerî karakterinin bilincinde olduğu açıktır. Nitekim İslâm hukuk külliyatına bakıldığında üretilen çözümlerin neredeyse onda dokuzunun nasların kapsamına alınamayacak hükümler olduğunun müşahede edileceğini bizzat İslâm hukukçuları söylemişlerdir. (Dönmez, 2002:77-78) İctihat ile her yeni olay ya da tarihsel durum için İslâmî bir yorum geliştirilerek ve hükümler istinbat edilerek tarihin/hayatın İslâmîleştirilmesi bilincine sahip olmaları pasif figüranlar yerine Müslümanları tarihin en önemli aktörleri olmaya aday kılar. Çünkü tarihe dair bu bilinç tükenmeyen sonsuz bir kaynağa işaret ediyor ki Müslüman kalarak sonsuz tarihsel duruma müdahil olmak ancak böyle bir kaynakla mümkündür. Sonsuz bir ihtiyaca ancak sonsuz bir kaynak denk düşeceği izahtan varestedir. Buna mukabil nasların dondurularak her zaman, şart ve durumda hiçbir yorum yapılmadan olduğu gibi uygulanma sahasına konulabileceğine dair anakronist yaklaşımlar, aslında nasların hiçbir tarihte uygulanmayacağına şartlarını oluşturur. Zira naslar aynı naslar, buna mukabil her yeni ortaya çıkan olay yeni bir durumdur. Her yeni duruma İslâmî bir renk kazandırabilmek, nasların ehliyet sahibi bilginler tarafından bu olaylar bağlamında mütemediyen yorumlanarak hayata dönüştürülmesi-ne bağlıdır.

Tarihin değişimci karakterine koşut olarak yenilenmesi talep edilen İslâmî bilginin üretimi kuşkusuz önem arz eden bir ameliyedir. Bu nazik işin Müslüman gelenekte müçtehit olarak isimlen-

dirilen seçkin bilginler tarafından üretilmesi uygun görülmüştür. Bu işi yapacak bilginlerin müçtehit olarak isimlendirilmiş olması işin ehemmiyetine delalet ediyor. Zira İçtihat, sözcük olarak elinden geldiğince kesintisiz bir gayret halinde olmak, bütün imkânları tüketene kadar çabalamak gibi anlamlara geliyor. (Şatbî,4/87) Bu anlam ise hem bilgisini artırmak için üst düzey bir gayrete, hem de tarihe koşut olarak bilgi üretme faaliyetinin kesintisizliğine işaret ediyor. Bu nedenle biraz önce değindiğimiz gibi ‘derin ilim sahibi âlim’ manasına gelen bir fakihin müçtehit olarak kabul edilmesi için doğuştan gelen ve sonradan kazanılan ağır şartlar belirlenmiştir. Ne var ki yüksek bir ilmi seviyeyi ifade eden bu şartlar dahi Müslüman usûlcüleri tatmin etmemiş olacak ki din ile tarihin irtibatını sağlayarak dinî tarihselleştirmek, yani tarihe müdahil kılmak için yorum geliştirecek ve yeni durumlar için naslardan hüküm istinbat edecek olan müçtehitte daha üst düzey bir nitelik aramışlardır. Gazalî'nin aynı zamanda kendi kişisel tecrübesi olarak anlattığı ve güvenilir bilgiye ulaşabilme bağlamında üzerinde önemle durduğu bu üst bilinç (Gazalî, 103-112) İmam Şatbî tarafından *meleke* kavramı ile ifade edilmiştir. Şatbî bu niteliği şöyle ifade eder: “ İnsan belli bir seviyeye geldiği zaman şer’i bütün mesail ve konular ile ilgili olarak Şari’ Teala’nın onda gözetdiği maksatları kavrayabilir. Böylece onda bir *meleke* meydana gelmiş olur ve bu meleke, onu Allah’ın kendisine gösterdiği doğrultuda dinî öğretimi, fetva verme ve hüküm çıkarma konusunda Nebi’nin (a.s) halifesi olmaya elverişli kılan sebep olur.” (Şatbî, 4/105) Aslında bu üst düzey nitelik düşüncesi genel olarak usûlcülerde vardır. Zira onlar, geliştirilen yorum tekniklerine ve içtihat yapabilmenin şartlarına rağmen ulaşılan sonucun yine de tatminkâr olmayabileceğini görmüş olmalı. Nitekim tefsirci ve usûlcü Cellalettin Suyûtî de müfessirde bulunması gereken vasıfları sayarken son olarak *ilm-i mevhibe* diye bir nitelikten söz etmektedir. Onun açıklamasına göre *ilm-i mevhibe*, Kur’an ile üst düzey özel bir ilişki neticesinde elde edilen bir niteliktir. Suyuti’nin izahlarından anlaşıldığı kadarıyla bu nitelik, kendini iyi niyetle Kur’an’a açık tutarak onunla daimi hemhal olma neticesinde kazanılan, Allah’ın

nasip ettiği bir anlayış kabiliyetidir. (Suyûti, 2/465) Bu nedenle müçtehit ve müftü kategorileri usûlcüler için o kadar özel kategoriler ki Şatbî, müftinin aslında şari' makamında olduğunu ifade ederek içtihat ehliyetinin özel yerine işaret etmiştir. (Şatbî, 4/247) Bilgi ile donanmış her hangi bir kimsenin Kur'anın derin anlamlarına ulaşamayacağını, içtihatla bulunmak, hüküm istinbat etmek için ilmi donanım ile birlikte ilm-i mevhibe, meleke, marifet gibi vasıfları gerekli görmüş olmaları, usûl bilginlerinin şahsında Müslümanların, anlamayı basitçe bir özne-nesne düalizmi bağlamında değerlendirmediklerini, nesneyi aynı anda özne olarak gördüklerini gösteriyor.

İlk bakışta usûlcülerin bu yaklaşımı mistik bir yaklaşım gibi görünse de, yakından bakıldığında bunun kaynağının, Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir çeşit üst bilinci ifade ettiği görülmektedir. Nitekim "Allah her kimi hidâyete erdirmek isterse İslâma göğsünü açar, gönlüne genişlik verir," şeklindeki En'am sûresinin 125. âyetinde geçen 'göğsünü açmak' ifadesinin ne anlama geldiği Hz. Peygambere soru sorulduğunda O bu ifadeyi, "Bir nurdur ki Allah onu mü'minin kalbine atar o da onunla genişlik, ferahlık hisseder açılır," şeklinde açıklamıştır. Sahabenin "Ya Resulallah, onun tanınacak bir işareti var mıdır," sorusuna ise, "Evet, ebedi olan ahiret yurduna meyletme ve yönelme, aldatici şu dünyadan yüz çevirme ve ölüme gelmesinden önce hazırlanmaktadır," (Elmalılı, 3/450) açıklamasını yaparak böyle üst bir bilincin özetle takva ile oluşacağını buyurmuştur. Doğrusu zâhirîn gerisinde yatan derin anlamın Gazali'nin ifadesi ile keşfedilmesinin olacaksa ancak üst bir bilinçle mümkün olacağını söylemeyi mistik bir açıklama olarak görmek yerine hermenötik bir öneri olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olur. Bir bilgelik olarak ta anlaşılabilir olan anlamaya dair bu hermenötik, hatta hermenötik ötesi öneri insanın insanlık boyutuna, diğer bir yönü ile de insanın ve anlamanın tarihsel boyutuna ilişkindir. Nitekim Gazali gibi hayatının önemli bir kesitinde felsefe ile uğraşarak, kendi ifadesi ile kırk yıl felsefe okuyarak felsefi konularda derin bir vukûfiyet kazandıktan sonra batı felsefesindeki zafiyeti eleştiren Seyyid Kutup ta Kur'anı anlamak için böyle

hermenötik bir öneri yapar. O pozitivizmi ters yüz ederek Kur'an'a bir özne olarak yaklaşanlara Kur'an'ın kendi sırlarını açmayacağını söyler. O bununla, Kur'an'ın kendi sırlarını, bir başka ifadeyle anlamlarını, kendisini metnin şifrelerini çözerek anlamı ortaya çıkaracak bir özne, Kur'an'ı ise şifreleri çözüldüğünde deşifre olarak anlamları tükenen pasif bir nesne gibi varsayarak yaklaşanlara açmayacağını söylemiş oluyor. Özne nesne düalizmini ortadan kaldıran ontolojik bir anlama imkânını *Kur'an'ın Gölgesinde Yaşamak* ifadesi ile dile getiren Seyyid Kutup, Kur'an'ın kendi sırlarını ancak kendi gölgesinde yaşayanlara açacağını söylüyor. Kur'an'la daimi bir diyalog, kendini metne açık tutmak ve metnin buyruklarına teslim olarak onları yaşamak şeklinde anlaşılacak olan bu teklif, hem metnin nesne olduğu kadar aynı zamanda özne olduğunu hem de lafzın arkasına sarkarak lafzi anlamların arkasındaki sırrı anlayabilmenin, Kur'an ile çıkılan daimi yolculukta onunla hemhal olma sonucu kazanılacak bilgelikle mümkün hale geleceğini içeriyor.

Meseleye bu bilinçle yaklaştığı anlaşılan Şatibî, daha önceki usûlcülerin koymuş buldukları şartları yeterli görmeyerek, özet olarak, bir âlimin müçtehit sayılabilmesi için kendisinde; 1- Şer'i maksatları kavramış olmak, 2- Bu anlayış üzerine bina edeceği hüküm istinbatına kudretli olmak gibi iki vasfın bulunması gerektiğini söyler. İmam Karafî ise, makasıdı bilmeyi sadece müçtehit için değil, mukallit bir fakih için bile şart koşmuştur. (Raysûnî, 2002:132) Şatibî üst düzey bir konumu ifade eden bu iki vafın bulunması gerektiğini şart koştuktan sonra yine de ilmin böyle bir âlimde cibillî bir vasıf, yani bir melekeye dönüşmüş olmasının üzerinde durur ve ancak bu mertebeye sahip olan âlimlerin içtihat yapabileceklerini söyler. (Şatibî, 4/233)

Bir fakihin müçtehit sayılabilmesinin şartlarını bu şekilde ortaya koyan Şatibî, içtihatla bulunurken kaynağın tespiti ve bu kaynaktan hüküm istinbatının nasıl gerçekleştirileceğinin de üzerinde durur. Fıkıh Usûlüne, yani nasları anlama ve onlardan her tarihte hayata dair İslâmî bir bakış elde etmenin usûlüne dair yazdığı *El-*

Muvafakat isimli eserinde içtihat konusuna ayırdığı bölümde konuyu detaylıca ele alan Şatıbî'nin bu konudaki görüşlerinin, hüküm istinbatının kaynağı konusundaki görüşleriyle uyumlu oldukları görülmektedir. Şatıbî'de içtihat yapmak için hükmün kaynağı, tek tek deliller yerine makasid-ı şeria olarak belirlenen maslahattır. Şatıbî cesaretle sıhhat derecesi ne olursa olsun, tek başına delillerden yola çıkarak içtihat yapılamayacağını; çünkü şer'i delillerin teker teker ele alındıklarında kat'ilik ifade etmediklerini söyler. O bu görüşünü şöyle savunur: "Zira eğer bunlar haber-i vahid türünden iseler, bunların kat'ilik ifade etmedikleri açıktır. Eğer mütevatir haberler iseler bunların kat'ilik ifade etmeleri de, tamamı ya da büyük çoğunluğu zannî olan mukaddimelere bağlıdır. Zannî olan bir şeyin de zannî olması gerekir. Çünkü mütevatir haberlerin kat'ilik ifade etmesi, kullanılan kelimelerin manaları ve nahvî görüşlerin nakline, müştereklik ve mecaz, şer'i ve örfî nakil, ızmar ve umumun tahsisi, mutlakın takyidi, neshedici delil, takdim ve tehir, akla aykırılık gibi hususların bulunmadığına dair kesin bilginin bulunmasına bağlıdır. Bütün bu ihtimallerle birlikte, onun kat'ilik ifade etmesi imkânsızdır." (Şatıbî, 1/29)

Tek başlarına zannîlik ifade eden delillerin toplamından istikra (tümevarım) yoluyla elde edilen bilginin ancak kat'ilik ifade edeceğini ifade eden Şatıbî, bu görüşünü şöyle örneklendirir: "İşte bu yollardır ki, namaz, zekat vb. gibi İslâm'ın beş esasının farziyeti (vücubu) sabit olmuştur. Eğer böyle değil de, mesela bir kimse, namazın vücûbunu "namaz kılınız" âyeti ya da başka bir delille ortaya koymaya kalkışsaydı, mücerred bu âyetle yaptığı istidlali bir çok açıdan su götürülebilirdi. Ancak onu etrafında bulunan diğer hâricî delillerin ve bunların üzerine terettüp edilen hükümlerin çokluğundan ortaya çıkan ve namazın gerekliliği hususunda birleşen netice, namazın farziyetinin dinden olduğunu zorunlu olarak ortaya koymaktadır..." (Şatıbî, 1/30) Bu konuyu başka bir örnekle de şöyle açıklamaktadır: "Ümmet, hatta sair milletler, şeriatın şu zaruri beş esasın korunması için konulmuş olduğunda ittifak etmişlerdir. Bunlar: Din, nefis (can güvenliği), nesil, mal ve akıldır. Bütün ümmete göre bunlar, dinden olduğu zorunlu olarak bilinen

şeylerdendir. Halbuki, bunlar ne belli bir delil ile sabit olmuşlardır; ne de sadece ona dönük olacakları bir esasa dayanmaktadırlar. Aksine, bunların şeriata olan uygunluğu, belli bir konuya ait olmayan ve sayısız denilecek kadar çokluktaki delillerin istikrasından elde edilmiştir.” (Şatıbî, 1/31) Bu örnekler, Şatıbî'nin içtihat için hükmün kaynağının maslahat olduğunu, istinbat edilecek hükmün tek tek deliller yerine delillerin toplamından istikra yoluyla elde edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca O, bu işi ilmi ehliyeti yanında samimi çabaları sonucunda Allah'ın kendisine bir meleke kazandırdığı fakihlerin yapması gerektiğini söylemektedir.

Usulcülerin, özellikle İslâm usul bilginlerinin son devirlerdeki en önemli halkasını teşkil eden İmam Şatıbî'nin ifade ettiği gibi, şeriatın gayesinin maslahat (insanlığın dünya ve ahiret selameti), maslahatın da din, can, nesil, mal ve aklın emniyetini temin etmek olduğu konusunda ümmetin icması hasıl olmuştur. Maslahatın, istikra yoluyla elde edilmesi ve üzerinde icma hasıl olması itibarıyla temel olarak alınması ve hükümlerin kaynağı olarak bilinmesinin bir usul kuralı olarak konulmuş olması ulemanın neredeyse üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Zira dinin maksatları anlamındaki makasid-ı şeriadan hareketle dini anlamak ve nasları anlamlandırmak, Haricilik, zahirilik benzeri lafızcı yaklaşımlardaki iddiaların aksine genel anlamda dini yanlış anlamlandırmak, özelde ise lafzı aşmaya yol açmak yerine bunların korunmasının daha emin bir yoldur. Lafızcı yaklaşım, ironik biçimde lafzın Hz. Peygamber dönemindeki anlamını korumaya çalışırken aslında kendi tarihselliği içerisinde arzu ettiği bu güne ait bir anlamı lafza giydirerek beşerileştirir ve dondurur. Anlamacı yaklaşım yerine aşırı lafızcılık, her duruma mutlaka ona cevap veren bir lafız olması gerektiğini varsaydığından usulcülerin batıl kıyas dedikleri anakronizme başvurmak zorunda kalarak aksini temel iddia olarak ele almasına rağmen lafzı aşar. Bu tutum, Hz. Ali ile tartışmaya giren Haricilerde olduğu gibi tıkanıp noktada insanı lafzın boyununu bükerek işin içinden çıkmaya zorlar. Aslında insan her hangi bir tarihte hayatın zaruri gerçekleri ile kendi dogmatik yargıları

arasında kaldığı durumlarda böyle davranmak zorunda kalır. Buna mukabil dinin gayelerinden hareketle nasları anlamak ve anlamlandırmak, dinin itikadi ve ameli konulardaki açık kurallarına, Hz. Peygamberin gösterdiği şekilde üzerinde icma hasıl olmuş hüküm ve prensiplerine aykırı sonuçların önüne geçmeyi sağlar. Ne var ki salt bütün metodolojik kurallara uyulduğunda dahi anlamın mutlak manada elde edileceğinin teminatı yine de yoktur. Müçtehitte bulunması gereken vasıflar söz konusu edilirken geçtiği gibi müçtehitin, spekülâtif bir boyutu olmakla birlikte ilmi seviyesine rağmen bir tür empati anlamında bilginin ötesinde bir üst bilince, bir bilgeliğe ulaşması gerekir. Bu aynı zamanda bütün Kur'an okuyucularına da bir tembih olarak alınabilir. Çünkü Kur'an'ı anlama, insanın içerisinde bulunduğu duygusal ve tarihsel duruma göre, Allaha yakınlaşmasına göre, takvasına paralel olarak azalan ve çoğalan, güçlenen ve zayıflayan bir süreç olarak işler. Gerçekte anlama, hasat edilince artık arkası olmayan, tükenen sabit bir meta değil, sonu ancak ölümle noktalanmış bir süreçtir.

Usûlcülerin Kur'an'ın anlamlarına ulaşmak için çıkılan yola dair önerileri her ne kadar bir yöntem gibi görünüyorsa da, bu önerileri bir yöntemden öte dikkat edilmesi gereken noktalar ve takınılması gereken bir edep olarak görmek daha doğru olur. Bu edebi özetlemek gerekirse, her şeyden önce Müslümanların Hz. Peygamberden tevarüs ederek sürdürdükleri ve zaman içerisinde geliştirdikleri, Kur'an okuma ve anlamının adabını, usûlünü iyice inceleyerek anlamaları, sonra da bu sünnete uygun şekilde İslâm'ın temel metinlerine yaklaşmaları ve bu sünneti takip ederek bu metinleri anlamaları gerekir. Bu, edepli bir tutum olmanın yanı sıra, bütün zamanlarda hayatın İslâmleştirilmesinin de yegâne yoludur. İslâm'ın doğmaya dönüşmemesinin ve bütün tarihlerde hayata cevap verebilmesinin teminatı, dinin gayeleri doğrultusunda yorumlanarak maslahatı gerçekleştirilmesidir. İnsan ise tarihsel bir mahiyet olarak her daim bir değişim ve oluşum hali içerisinde olduğundan ilmi ehliyete ilaveten bütün metodolojik hazırlıkları da yerine getirdikten sonra, metne her türlü işkenceyi uygulayarak

önyargılarını metne söyletmek yerine, kendini samimiyetle metne açık tutarak anlamacı bir çaba içerisinde olmalıdır. Allah'ın ona ayetlerini daha iyi anlamasını sağlayacak bir meleke nasip etmesi de ancak böyle bir tutumla gerçekleşebilir.

İnsanın tarihle maluliyetini, tarihe tutuklu olmasını da hesaba katan bu yaklaşım, tarih hapisanesinden özgürlüğe yolculuğun, tarih bilinciyle mümkün olacağını ima eder. Çünkü insanın bilme vasıtası olan yetileri, aynı zamanda yaşadığı tarihin labirentlerine insanı hapseden vasıtalar olarak işlev görmektedirler. Tarihe dair bilinçsizlik, başka bir ifadeyle insanın kendisini tarihsel bir mahiyet, bir tarih varlığı olduğunun farkında olmaması, bütün alemi hapishaneden ibaret zannederek özgürlüğe dair bir sorunun farkında olmaması gibi bir metaforla ifade edilebilir. Bu nedenle günümüzde sıkça rastlandığı gibi yeterli ilmi donanıma sahip olmadıkları, usûle ve anlamaya dair hayati tartışmaları yeteri kadar yapmadıkları halde her konuda kimi Müslümanların kolayca Kur'an'ın bütün sırlarına, deruni anlamlarına vakıf olmuş gibi kesin konuşmaları, hatta daha ileri giderek içtihatla bulunmaları ve fetva vermeleri, sadece onların geçmiş Müslümanlardan tevarüs ettikleri kendi ilmi geleneklerinden ve tarih bilincinden ne kadar uzak olduklarını ve pozitivizm ile ne kadar malul olduklarını göstermektedir. İslâm bilginlerinin anlamaya dair yaklaşımlarını, hiç olmasa işin ciddiyetine dair bir uyarı olarak almak gerekir.

Kaynakça

- Aktay, Yasin, 1993, "Anlama, Vahiy ve Tarih", *Tezkire*, 5, Ankara.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şûra yayınları, İstanbul (t.y.).
- Dönmez, 2002; İbrahim Kafi, 2002, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimın Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Makasid ve İctihad*, (Derleyen Ahmet Yaman) Konya.
- Gazalî, İmam, *el-Munkizu Mine'd- Dalal*, (çev. Salih Uçan) İstanbul, 1990
- Kutup, Seyyid, *Fi Zılali'l-Kur'an*, (çev. M. Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa) İstanbul, 1979.

- Paçacı, Mehmet, 2003, "Çağdaş Dönemde Kur'ana Ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, Ankara.
- Raysûnî, Ahmet, 2002, "Makasid ve İctihad Şatbî Merkezli Bir Bakış", *Makasid ve İctihad*, (Derleyen, Ahmet Yaman) Konya.
- Şatbî, Ebu İshak, *El Muvafakat*, (çev, Mehmet Erdoğan) İstanbul, 1993.
- Suyûtî, Celalü'd-Din Abdu'r-Rahman, *El İtkan Fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Çev, Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik) İstanbul, 1987.



Possibility of Authentic Religious Knowledge in the Labyrinth of History

Citation/©: Kotan, Şevket, (2007). Possibility of Authentic Religious Knowledge in the Labyrinth of History, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 113-128.

Abstract: When Islam is understood and applied according to its basic purposes (maqasid), it cannot transform into a dogma and hence can offer timely proper solutions to ever-changing historical conditions. Within this context, human being should be aware of his/her historical nature and keep himself/herself open to Qur'anic meaning in the mode of sincerity after he/she gains required pre-knowledge and makes all types of methodological preparations toward the revelation of Qur'anic sense. For this purpose, he/she should avoid reading his prejudgments in the Qur'an in terms of violent interpretation.

Keywords: history, Qur'an, understanding, historicity, positivism.



Siyer Yazıcılığı Üzerine

Mehmet ÖZDEMİR*

Atıf/©: Özdemir, Mehmet, (2007). Siyer Yazıcılığı Üzerine, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 129-162.

Özet: Tarihi değiştiren büyük şahsiyetlerin başında gelen Hz. Peygamber'in, hayatını konu edinen *siyer ve meğazî* ilmi, hicrî birinci yüzyılın ortalarından itibaren, birlikte yürüdüğü hadis ilminden ayrılarak, kendine has bir güzergâhta seyretmeye başladığı bilinmektedir. Bu seyir esnasında zaman zaman hadis ilminin tenkitçi yapısından uzaklaşan *siyer ve meğazî*'ye apokrif malzemenin karıştığı gözlenmektedir. Bunda tarihe yön veren büyük şahsiyetlerin hayatı etrafında, tarihi gerçekleri yansıtan haberlerle birlikte menkıbevî ve mitolojik anlatımların oluştuğu gerçeği etkili olmuştur. Yarınlarımızı kurarken en çok ihtiyaç duyduğumuz malzemenin başında gelen Hz. Peygamberin hayatının, söz konusu unsurlardan arındırılması gerektiği izahtan vareste bir konudur.

Anahtar Kelimeler: siyer, meğazi, İşlam tarihi, apokrif materyal.

Hz. Peygamber'in hayatına dair eserlerin, *siyer* yahut *siyer ve meğazî* başlığı altında tasnif edildikleri bilinmektedir. Siyer sözlükte yol, adet, davranış, yaşantı anlamlarındaki Arapça *sîre* kelimesinin çoğulu olup, ıştılahta Hz. Muhammed'in hayatını inceleyen, nakleden ve kendine has metotları olan bilim dalını ifade etmek

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İşlam Tarihi Anabilim Dalı.

üzere kullanılmaktadır. Siyer kelimesi ıstılahi anlamında ilk kez Hz. Peygamber'in hayat hikâyesi için kullanılmış olup, bu alanda eser veren müelliflere *ashabu's-siyer* denmiştir. Keza aynı bilim dalını ifade etmek üzere kullanılan bir başka kelime de "savaş, savaş menkıbesi" anlamındaki *meğzâ* kelimesinin çoğulu olan *meğazî*'dir. Meğazî, başlangıçta yalnızca Hz. Peygamber'in Medine dönemindeki askeri faaliyetleri ve özellikle de gazveleri için kullanılan bir kelime olmalıdır. Ancak zamanla kelimenin anlamı genişlemiş ve siyer kelimesiyle eş anlamlı hale gelerek, Hz. Peygamber'in biyografisi, yani hayatının tamamı için de kullanılır olmuştur.

Hz. Peygamber'in hayatının değişik yönleriyle alakalı bilgilerin toplanması, sahabe döneminde bu maksada hizmet eden bazı sahifelerin varlığı bilinmekle beraber, esas itibariyle tabiûn dönemiyle birlikte hız ve kesafet kazanmaya başlamıştır. Bunda bir taraftan Kur'an'da Hz. Peygamber'in Müslümanlara örnek gösterilmesi ve ona uymaya çağırılması, diğer taraftan ise Peygamber'i görememiş tabiûn kuşağındaki onu tanıma şevk ve arzusu etkili olmuştur. Böylece bir zamanlar Hz. Peygamber'in gerçek hayatının bir bölümüne tanıklık etmiş olan Medine şehri, onun vefatının ardından bu özelliği nedeniyle Hz. Peygamber'in sözlerini ve sünnetini, daha genel manada hayatını öğrenme gayretlerinin merkezi haline gelmiştir. Bu çalışmalar, birbirinden tamamen kopuk olmamakla beraber zamanla iki ana istikamette yol almaya başlamıştır: 1- Hadis Edebiyatının teşekkülü, 2- Siyer-Meğazi literatürünün teşekkülü.

Başlangıçta, Siyer-Meğazî ile Hadis birbirinden ayrılmış değildi. Ancak hicrî birinci yüzyıl ortalarından itibaren Siyer-Meğazî çalışmaları, kendine has bir güzergahta seyretmeye başladı. Fıkıh, tefsir, kelam, hadis alanlarından farklı olarak siyer yazıcılığı alanındaki çalışmaları coğrafi, mezhebî yahut metodik kriterler açısından ekollere ayırarak ele almak mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle daha makul bir ayırım, kronolojik olarak bu alandaki çalışmaların ortaya çıkışı ve gelişimini takip etmek olabilir. Bu açı-

dan bakıldığında hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kaleme alınan sahifeleri ve risaleleri, siyer yazıcılığındaki müstakil gelişmenin ilk ciddi göstergeleri olarak değerlendirmek mümkündür. *Urve b. ez-Zübeyr* (ö. 94/713), *Şurahbil b. Sa'd* (ö. 123/740), *Âsım b. Ömer b. Katâde* (ö. 120/737) ve *Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm* bu süreçte meğazi alanında temayüz eden isimlerdir. Vakıdî, Urve'yi meğazi tasnif eden ilk kişi olarak tavsif eder. Ancak Urve'nin müstakil bir meğazi eseri yerine meğaziye dair bazı haberleri risaleler halinde kaleme aldığını söylemek daha doğru olur. Bu risaleler, bir nesil sonraki siyer müelliflerinin en önemli kaynakları arasında yer almışlardır. Horovitz, Urve'nin isnadı bildiğini ve yaygın olmakla beraber haberlerinde isnada yer verdiğini belirtir. Nakilleri arasında az da olsa delâil, hasâis, şemâil haberlerine, İsrailiyat nevinden bazı rivayetlere; şeytan, cin ve meleklerin hadiselerle aktif şekilde katıldıklarını gösteren sonraki kaynaklardaki pek çok rivayetin ilk nüvelerine rastlanmaktadır. Şurahbil b. Sa'd'ın meğaziye dair yazdıkları, esas itibarıyla babasının topladığı rivayetlerden oluşmaktaydı. Hayatının sonlarına doğru hafıza kaybına uğraması, rivayetlerine olan güveni zedelemiştir. Babası sahabeden olan Âsım b. Ömer b. Katâde, siyer ve meğaziyle ilgilenen tâbiiler arasında zikredilmektedir. Onun risalelerinden parçalar İbn İshak, Vakıdî, İbn Sa'd ve Taberî tarafından yapılan nakillerle günümüze kadar ulaşmıştır. Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm, Hazrec kabilesinin Neccar oğulları kolundan olup, Zehebi tarafından "meğazi sahibi" olarak nitelenmiştir. Hz. Peygamber'e gelen heyetler ve Hz. Peygamber'in vefatı konularında ondan rivayetler mevcuttur. Dedesi Amr, Hz. Peygamber'in kendisine gönderdiği mektupları toplamıştı. Abdullah bu mektupları rivayet etmekle siyer yazıcılığına önemli katkıda bulunmuştur. Âsım ve Abdullah Medinelî olduklarından rivayetlerinde Medine dönemindeki gelişmeler öne çıkar.

Risaleler merhalesinin ardından gerek bu risaleleri ve sahifeleri gerekse başka kaynakları kullanmak suretiyle müstakil ve daha kapsamlı siyer-meğazi eserleri yazan müellifler ortaya çıkmıştır. *Zührî* (ö. 124/741) bunların ilkidir. Keza *Musa b. Ukbe* (ö. 141/758), *İbn İshak* (ö. 151/768), *Ma'mer b. Râşid* (ö. 153/770), *Ebû Ma'ser es-*

Sindî (ö. 170/787), *Vakûdî* (ö. 207/768) ve *İbn Sa'd* (ö. 230/845) da bu bağlamda zikredilmesi gereken isimlerdir.

Siyer yazıcılığı *Zührî* ile yeni bir döneme girmiştir. O, kendinden önce kaleme alınmış risaleleri ve nakilleri toplayarak, talebelerine, kolayca ulaşabilecekleri bir literatür hazırlamıştır. Bunda kendi yetkinliği kadar dönemindeki Emevi idaresinin de teşviklerinin etkisi olmuştur. *Zührî*'nin siyer malzemesini toplamakla birlikte bablara göre tasnif ettiğini söylemek zordur. *Mâlik*, *Zührî*'nin öldüğünde kitap bırakmadığını ifade etmektedir. Ancak bu ifadeyi, herhalde "tasnif edilmiş bir kitap bırakmadı" şeklinde anlamak daha makul olur. *Zührî* haberlerinde isnada yer vermiştir; mama-fih rivayetlerinde irsal ve tedlis yapmakla da itham edilmiştir. Öte taraftan isnad kullanırken *telifik* yapan ilk müelliftir. Onun rivayetlerinin siyer yazıcılığı açısından en önemli yanlarından biri, en erken haberler cümlesinden olmaları cihetiyle bize siyer konularında muahhar rivayetlerdeki bilgi ve eğilim farklılıklarını tespit etme imkanı veriyor olmalarıdır. Mesela muahhar rivayetlerde Hz. Peygamber'in Benû Nadir'in suikast girişiminden vahiy yoluyla haberdar olduğu belirtilmektedir. Oysa *Zührî*'deki rivayet, Nasiha adlı bir Yahudi kadının suikasti haber verdiğini ifade etmektedir (Siyer yazıcılığının ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006).

Zührî'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber'in hayatı sade, gerçekçi ve abartmalardan uzak bir üslup içerisinde takdim edilmekte, daha da önemlisi, onun peygamberlik ve beşerilik vasıflarıyla ilgili olarak Kur'an'da ortaya konan ve esas itibarıyla onun Allah'tan vahiy alan ve fakat bunun dışında normal insan özellikleri ve davranışları sergileyen bir varlık olduğunu vurgulayan perspektife aykırı unsurlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Bununla beraber, Hz. Muhammed'in peygamber olarak görevlendirileceğinin önceden bilindiğini ifade eden "delâilu'n-nübüvve" türünden bazı kayıtlara (*Heraklius* ve *Bazân*'ın rüyaları, bazı kehanetler) az da olsa rastlanmaktadır. Yine de bu bilgiler, hicri birinci

yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın başlarında, en azından Zührî bağlamında Hz. Peygamber'i anlama noktasında Kur'anî perspektiften kopuş olarak yorumlanabilecek bir sonucun henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir.

Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında siyer alanında asıl sivrilen ve kalıcı etkiler bırakan kişi, İbn İshak (ö. 151/761) olmuştur. Zührî'nin de öğrencilerinden olan İbn İshak, dünya tarihini Peygamberler Tarihi olarak algılamış, Siyer'i de bu tarihin son halkası olarak gören bir anlayışa sahip olarak, iki bölümden müteşekkil bir siyer eseri telif etmiştir. *El-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğazi* isimli eserinin birinci bölümünde Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar bilinen peygamberlerin hayatını; ikinci bölümde ise Hz. Peygamber'in nesebi, vahiy öncesi hayatı, peygamber olarak gönderilişi, Mekke dönemindeki önemli bazı olaylar, Medine döneminde vukû bulan gazve ve seriyyeler ve son olarak Hz. Peygamber'in vefatına dair rivayetleri toplamıştır.

İbn İshak bu eserinde, hocası Zührî ve Urve gibi yalnızca Medine'deki hadisçilerin meğaziye dair rivayetlerine değil, *Eyyamu'l-arab* edebiyatının devamı niteliğinde olup tarihi gerçekliği son derece şüpheli kıssalara, özellikle peygamberler tarihi kısmında İsrailiyyat türü bilgilere, ayrıca konuları cazip kılmak için doğru yanlış pek çok şiire yer vermektedir. Mekke dönemi olaylarını anlatırken bile başlık olarak sık sık kullandığı "kıssa" kelimesi, Cahiliye dönemine ait kıssa geleneğinin ne denli etkisi altında kaldığının bir göstergesidir. Bu geleneğin etkisi yer yer Medine dönemi olaylarını anlatırken de varlığını hissettirmektedir. İsrailiyyat ve kıssa geleneğinin etkisi, ayrıca pek çok asılsız şiirin varlığı nedeniyle İbn İshak'ın eseri Medine'deki hadisçilerin tenkitlerine maruz kaldı.

Bu tenkitleri dikkate alan İbn Hişam (ö. 218/813), İbn İshak'ın eseri üzerinde önemli bazı tasarruflarda bulundu. Bu bağlamda peygamberler tarihi kısmındaki İsrailiyyat türü haberleri, Kur'an'da yer almayan ve Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan konuları, "edebe muğayir ifadeler"i, ayrıca tanınmış şairlere ait olma-

yan şiirleri eserden çıkardı. Çok fazla olmamakla beraber kendisi de bazı ilavelerde bulundu. Bu düzenlemeden sonra İbn İshak'ın eseri, İslam dünyasında İbn Hişam'ın adıyla meşhur oldu ve geniş bir hüsn-ü kabul gördü. Bundan sonra yazılan siyer kitapları için bu eser, en temel kaynak haline geldi.

İbn İshak'tan sonra el-Vakıdî (ö. 207/823), Hz. Peygamber'in yalnızca Medine dönemindeki faaliyetlerini ihtiva eden ve çoğunlukla da gazveler üzerinde duran el-Meğazî isimli eseri telif etti. Onun bu eseri, Medine dönemi açısından İbn İshak'inkinden daha dakik ve hadisçilerin tarzına daha yakındı. Ancak bu eserin siyerin şekli ve metodu üzerinde pek etkisi olmadı. Buna karşılık Vakıdî'nin talebesi ve katibi İbn Sa'd, İbn İshak'tan sonra siyer yazıcılığında en önemli ve en kalıcı değişikliği gerçekleştirdi. Bu değişiklik, İbn İshak tarafından iskeleti oluşturulan siyere Hz. Peygamber'in fizikî ve ahlakî özelliklerini muhtevi rivayetlerin yer aldığı Şemâil kısmının eklenmesi idi. Bir başka şekilde ifade edecek olursak İbn Sa'd'la birlikte siyer yazıcılığında bir siyer kitabında hangi bölüm ve konuların bulunacağına formatı tamamlanmış oluyordu. Bundan sonra telif edilen bütün siyer kitaplarında aşağı yukarı bu format hakim olmuştur.

İbn Sa'd'la birlikte siyer yazıcılığının son şeklini almış olması, siyerde kullanılan malzemenin de son şeklini aldığı anlamında anlaşılmalıdır. Bilakis, ilerleyen zaman içerisinde hadis edebiyatının gelişmesine, sebab-i nüzul kitaplarının telifine, nesep kitaplarında siyerde kullanılabilecek bilgilerin artmasına, genel tarih kitaplarında siyerle ilgili malzemeye de yer verilmesine, ayrıca bilhassa tasavvufî çevrelerde kıssa ve menakıp geleneğinin revaç bulmasına bağlı olarak siyer kitaplarında kullanılan malzemedede de ciddi bir artış meydana gelmiştir. İbn Seyyidinnas (ö. 734/1334)'ın *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*'i İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351)'nin *Zâdü'l-Meâd fi Heydi Hayri'l-İbâd*'ı, Kastallanî'nin (ö. 923/1517)'nin *Mevâhibu'l-Ledünniyye*'si, eş-Şâmî'nin *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd*'ı, Diyarbekrî'nin *Tarihu'l-Hamîs*'i, Halebî (ö. 1044/1635)'nin *İnsânu'l-Uyûn*'u, Zürkânî (ö.

1122/1710)'nin *Şerhu Mevâbi'l-Ledünniyye*'si ilk kaynaklarla birlikte sonraki malzemeyi de kullanmak suretiyle telif edilen eserlerden başlıcalarıdır.

Siyer malzemesindeki genişlemeyi anlamak için ilk dönem eserleriyle muahhar eserleri konular özelinde kronolojik sıraya riayet ederek karşılaştırmak yeterli olacaktır. Bir örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen olaylar bağlamında mesela İbn Hişam'da yalnızca bir olağanüstü olaydan söz edilirken, bu tür olayların sayısı İbn Sa'd'da altıyı, eş-Şâmî'de ise yirmiye bulmaktadır.

Siyer malzemesinde en fazla genişlemenin Hz. Peygamber'in nesebi, peygamberlik öncesi hayatı, irhasât haberleri, mucizeler ve şemâil konularında gerçekleştiği görülmektedir. Bu genişleme ile birlikte müslümanlardaki peygamber anlayışında da bir değişim ve dönüşme meydana gelmiştir. Urve ve Zührî'nin rivayetlerinde Kur'an'da çerçevesi çizilen peygamber tasavvurundan pek fazla kopulmamış iken, ilerleyen zaman içerisinde mübalağa, yüceltme temayülü, nübüvvet tartışmaları, çevre kültürlerden sızmalar vb. gelişmelere bağlı olarak siyer malzemesinde peygamber anlayışında mahiyet itibarıyla bir farklılaşma meydana gelmeye başlamıştır. Bu hususu daha anlaşılır kılmak için bazı örnekler ve değerlendirmelerle açmak istiyoruz.

Az önce de işaret ettiğimiz gibi ilk siyer kaynaklarında (Urve, Zührî, İbn İshak) Hz. Peygamber'i anlatırken yer yer yüceltme temayülünün varlığı hissedilmiyor değilse de, bunun yaygın olduğu söylenemez. Buna karşılık bilhassa İbn Sa'd'dan itibaren şemâil edebiyatının siyere girmesiyle yüceltmeci tavrın da yaygınlık kazanmaya başladığı müşahede edilmektedir. Söz gelimi İbn Sa'd'da Hz. Peygamber bedeninin bütün unsurlarıyla beşerin en güzeli ve en mükemmelidir. Onun teri misk gibi kokar, cinsel gücü kırk erkeğinkine denktir. İbnü'l-Cevzî'de bu özellikler daha da ileri götürülür. Mesela misk gibi kokan teri, esans olarak kullanılmak üzere şişelere doldurulur. *Şifâ'*nın şerhi *Muzîlu'l-Hafâ'*da cinsel gücünün kırk erkeğinkine denk olması, cennet ehlerinden kırk erke-

ğinkine denklik şeklinde açıklanır ve bu erkeklerin her birinin cinsel gücü de yetmiş dünya erkeğinin gücüne denktir. O zaman Hz. Peygamber'in cinsel gücü, ikiyüz seksen dünya erkeğinin gücüne denk olmaktadır.

Bu yüceltmeci tavır, yalnızca Hz. Peygamber'le sınırlı bırakılmamış, atalarına da teşmil edilmiştir. Hicrî birinci yüzyıldan itibaren emarelerine rastlanan bu temayülün sonucu olarak, Şâmî'de görüleceği üzere, Hz. Peygamber'in ana ve babasından başlamak üzere ataları; genelde dönemlerinin en yakışıklı, en soylu, en cömert, en güzel, en temiz ve en güçlü insanları olarak tavsif edilmiştir. Hz. Peygamber'in atalarını, dönemlerinin en güzel ve en üstün insanları haline getiren yüceltmeci tavır, Kur'an'ın ortaya koyduğu perspektife rağmen, onların imanlarını da kusursuz hale getirmiş ve hepsini muvahhid ilan etmiştir. Kur'an'da Hz. İbrahim'in babasının putperest olması bir engel olarak gözükmüş de, onu Hz. İbrahim'in amcası yaparak durumu kurtarmaya çalışmıştır.

Yüceltmeci anlayışa göre şirkten ârî olan bu şecere, cahiliye dönemindeki her türlü gûnahtan ve çirkin davranıştan da uzaktı. Bunu ispatlamak için nesep bilgini Muhammed b. Kelbî'nin Hz. Peygamber'in tam beş yüz büyük annesini tespit ettiğini ve bunlardan hiç birinin zinaya bulaşmadığını ortaya koyduğunu İbn Sa'd'dan itibaren bütün muahhar siyer müellifleri zikrederler. Nesep bilginlerinin Hz. Peygamber'in ancak yirmi atasının adını doğru biçimde tespit edebildiklerini hatırlarsak, İbnü'l-Kelbî'ye nisbet edilen bu görüşün, gerçeklerin ifadesinden çok savunma ve yüceltme mantığı içerisinde ortaya atılmış bir iddia olduğunu anlamak zor değildir. Öyle anlaşılıyor ki, bu görüşün dile getirildiği zaman dilimi içerisinde (muhtemelen Abbasi döneminin başları) Hz. Peygamber'in soyu etrafında bazı tartışmalar yaşanmakta idi. Kufe gibi Araplarla Mevalinin iç içe yaşadığı ve özellikle Mevaliden müelliflerin, Hz. Peygamberin atalarını ayırt etmeksizin Cahiliye Araplarına ağır tenkitler yönelttikleri bir ortam içerisinde söz konusu savunmacı ve yüceltmeci mantık harekete geçerek böyle

bir argüman ortaya atmış gibi gözükmektedir.

Hız. Peygamber'in atalarıyla ilgili bu yüceltmeci tavır, yine az önce zikredilen Şuubiye cereyanının etkisiyle çerçevesini biraz daha genişleterek, içine Hız. Peygamber'in sülalesini, kabilesini ve kavmini de almış ve bu şekliyle siyere yansımıştır. Nitekim Kur'an'daki "insanlar arasında üstünlüğün ancak takva ile olabileceği" ilkesine rağmen gerek hadis adı altında yapılan bazı rivayetlerin gerekse nesep kitaplarındaki Eyyâm edebiyatının devamı niteliğindeki bilgilerin bir sonucu olarak, Kastalânî ve Şâmî örneklerinde görüldüğü gibi, muahhar siyer kitaplarında Hız. Peygamber'in üstünlüğünden bahsedilirken, sırasıyla Kureyş içinde Haşimoğullarını, Kinane içinde Kureyş'i, Mudar içinde Kinane'yi, Araplar içinde Mudar'ı ve nihayet bütün insanlar içinde de Arapları üstün gösteren rivayetler siyere nüfuz etmiştir. Bu malzemeyi, dinleyen ya da okuyanların nezdinde etkili kılabilmek için bazen Hız. Peygamber bazen de Cebrail birer otorite olarak kullanılmıştır.

Siyer malzemesinin genişlemesinde en fazla etkili olan faktörlerden bir diğeri, İslam dünyasında çok erken tarihlerden itibaren yaşanan nübüvvet tartışmalarıdır. Kur'an'da müşriklerin mucize taleplerine olumlu cevap verilmemesinden hareketle Hız. Peygamber'e Hız. Musa ve Hız. İsa'nınkilere benzer mucizelerin verilmediği şeklinde bir kanaate ulaşmak mümkün olmakla beraber, bilhassa Ehl-i kitapla girişilen nübüvvet tartışmaları çerçevesinde, toplumlarda mucizesiz peygamber fikrinin yadırganması ve özellikle de İslam'a karşı yazılan reddiyelerde Hız. Peygamber'in mucize göstermediğinin vurgulanması nedenleriyle olsa gerektir ki, siyer kaynaklarında erken tarihlerden itibaren mucizeler yer almaya başlamış ve zamanın ilerlemesine bağlı olarak mucize sayısında da önemli artışlar meydana gelmiştir. Örneğin ayın yarılması mucizesi, İbn Sa'd dahil önceki siyer kitaplarında mevcut değildir. Eğer tespitimiz doğru ise, Buharî vasıtasıyla bu mucize siyer malzemesine girmiştir. Sevr mağarasında örümceğin ağ örmesi ise, ilk kez İbn Sa'd'da geçmektedir.

Mucizelerin artışıyla ilgili tespit; irhasât, bazı kâhin, râhip ve

hahamların Hz. Muhammed'in geleceğini önceden haber verdiklerine dair haberler için de geçerlidir. İrhasât haberleri, tıpkı Hz. İsa örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'i doğuşundan itibaren haruküladeliklerle iç içe gösterme arzusunun sonucu olmalıdır. Diğer haberlerin ise, esas itibariyle Kur'an'daki bazı âyetlerden hareketle üretilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bilindiği gibi Kur'an'da Ehl-i Kitabın Hz. Peygamber'i kendi öz evlatları gibi tanıdıkları, ayrıca onun bilgisini Tevrat ve İncil'de yazılı olarak buldukları ifade edilmektedir. İşte bu ifadeler, erken tarihlerden itibaren siyer kitaplarına bir çok spekülâtif ve sağlıksız bilginin girmesine zemin hazırlamıştır. Bir başka ifadeyle Müslümanlar, Kur'an'daki bu bilgilerin içeriğini doldurmak için harekete geçmişlerdir. Yahudi hahamların Hz. Peygamber'in ana rahmine düştüğünü ve onun ileride peygamber olarak görevlendirileceğini bildirmeleri, rahip Bahira ya da Nastûra'nın bir takım alametlerden hareketle Hz. Peygamber'in geleceğin peygamberi olduğunu keşfetmeleri, Tevrat ve İncillerdeki bazı ibarelerin kendi bağlamlarından koparılarak zoraki Hz. Peygamber'e delalet eder biçimde gösterilmeleri bu bağlamda sayılabilecek gelişmelerdir. Bu bilgileri üretirken Müslüman aklı, Ehl-i kitapla girilen tartışmalarda, onların kutsal kitapları ve din adamlarını referans kaynağı olarak kullanmak suretiyle kendi konumunu güçlendirmek istemiştir. Yani Yahudi muarıza karşı, hahamların; Hıristiyan muarıza karşı da rahiplerin Hz. Peygamber'in geleceğine dair "itiraflar"ını veya "keşifler"ini kullanma yoluna gitmiştir. Bu metodun din adamları üzerinde çok fazla olmasa da halk nezdinde bayağı etkili olduğunu, bugünkü tecrübelerimizden hareketle söyleyebiliriz. Bu tür argümanlar etkili olduğu içindir ki, ilk siyer kitaplarında bunların sayısı az olmakla birlikte, muahhar kaynaklarda ayrı başlıklar altında toplanacak kadar genişleme imkanı bulmuştur (Örnek olarak İbn Hişam, İbn Sa'd, İbnü'l-Cevzî, eş-Şamî karşılaştırılabilir). Bu genişleme tabîi olarak siyer malzemesinin de genişlemesi anlamına gelmektedir.

Burada, yeri gelmişken Hz. Peygamber'in geleceğinin bilinmesi hususunda Ehl-i kitaba nispet edilen rivayetlerle birlikte "rü-

ya” ve “kehanet” fenomenlerinin de siyer malzemesinin üretiminde yaygın bir şekilde kullanıldığına atıfta bulunmak istiyoruz. Büyük bir ihtimalle Kur’an’da rüyanın bilgi kaynağı olarak kullanılmasından hareketle, rivayet üreticilerinin, birçok olayda sahip oldukları temayülleri yerleştirebilmek veya var olan ihtiyaçlara cevap verebilmek için rüya fenomenini kullandıkları görülmektedir. Abdülmuttalib’e Zemzem kuyusunu kazmasının ve yerinin gösterilmesinin rüyada gerçekleşmesi; Buhtunnasr, Heraklius, Kisra’nın başkadısı Mubazen, Mersed b. Abdükilal, Esad b. Zürare, Ebû Talib vb.nin Hz. Muhammed’in peygamber olarak görevlendirileceğini rüyada görmeleri örnek olarak gösterilebilir. Rüya fenomeni siyerde Mirac kıssası, ezanın kabülü, Bedirde öldürülecek müşriklerin isimleri vb. konularla alakalı olarak da kullanılmıştır.

Rüya gibi kehanet fenomeni de, Arap kültürü içinde yaygınlığı ve köklülüğü nedeniyle siyer malzemesi içinde yerini bulabilmiştir. Kehanet ve falcılıkla mücadeleyi misyonunun bir parçası olarak gören bir peygamberin siretinde onun hak peygamber olduğunun savunulması için kâhinlerin de yardımına ihtiyaç duyulmuş olması ilginç ve bir o kadar da düşündürücü değil midir?

Öte taraftan, bazı Kur’an ayetlerinin siyer malzemesinin hem üretilmesi hem de genişlemesinde etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bunun en bariz örneklerinden biri, Necm suresin 8 ve 9. Ayetlerinin (sonra ona yaklaştı ve sarktı, iki yay kadar yahut daha yakın oldu) Mirac kıssasına dair rivayetlerden birinde Allah ile Hz. Peygamber’in buluşma anını tasvir eden tabloya yerleştirilmesidir. Yine ayın yarılması ile ilgili rivayetlerin de Kamer suresinin ilk ayetinden hareketle ihdas edildiğini düşünmekteyiz. Ya da ayın oldukça büyük bir şekilde dağın arkasından çıkarken bölünmüş gibi görülmesinin, zamanla Kamer suresindeki ayetle ilintilendirilip mucize formuna sokulmuş olması da ihtimal dışı değildir. Kur’an ayetlerinin siyer malzemesinin oluşmasındaki etkisi konusu, üzerinde ayrıca ve daha ciddi bir şekilde durulmaya muhtaç bulunmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse, çok erken tarihlerden itibaren gittikçe artan oranda yüceltme ve savunmacı bir anlayış siyer yazıcılığında varlığını hissettirmiştir. Buna bağlı olarak siyer kitaplarında ilerleyen zaman içerisinde kurgu ile gerçek iç içe geçmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını anlama ve anlamlandırmada Kur'anî perspektif büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Bunu, Hz. Peygamber'le ilgili bazı hususları bir Kur'an'dan bir de muahhar bir siyer kitabından okuduğumuzda çok daha iyi fark ederiz. Bu değişimi, pekâlâ en geç yazılanından ilk yazılanına doğru bir dizi siyer kitabını okumaya başladığımızda da görürüz. Peygamber asrına doğru giderek okuduğumuz her kitap, bir öncekine göre biraz daha sade olduğunu hissettirir. İlk yazılanları okuduğumuzda ise Kur'anî perspektife dolayısıyla da tabii ve tarihsel olana yakınlaştığımızı hissedebiliriz.

Bu noktada bir hususu özellikle belirtmek istiyoruz. Hz. Peygamber'le ilgili olarak yukarıda bahsedilen anlayış değişikliği ve dönüşümünün oluşumunda Tasavvuf'un ağırlıklı rolü olduğu öteden beri dile getirilir. Bu tespit bir dereceye kadar doğru olmakla beraber, söz konusu dönüşümde asıl belirleyici rolün muhaddislere ait olduğunu düşünmekteyiz. Özetle ifade etmek gerekirse, muhaddislere göre Hz. Peygamber; fizik âlem üzerinde olağanüstü tasarruflarda bulunan; melekler, cinler, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklarla iletişim kurabilen; gözle görünmeyen, geçmişin ve geleceğin bilgisine sahip, ahlakî olduğu kadar fizikî olarak da en mükemmel nitelikleri taşıyan özel bir varlıktır. Hadisciler vasıtasıyla böyle bir peygamber tasavvurunun oluşmasında, onların helal ve harama taalluk etmeyen, özellikle de fezâille alakalı rivayetlere müsamaha ile bakmalarının önemli rolü olmuştur. Siyer kitaplarının birçoğunun aynı zamanda hadisciliği ile şöhret bulan kişiler tarafından yazılması, bu tür bilgilerin kolaylıkla siyere taşınmasını mümkün kılmıştır. Bu değerlendirmenin ardından mutasavvıfların *Nur-u Muhammedî* ya da *Hakikat-i Muhammediyye* nazariyesinden başka ne ekledikleri haklı bir soru değil midir?

Geç dönem siyer kaynaklarında kurgu ile gerçeğin iç içe geç-

mesi, Osmanlı döneminde Türkçe olarak kaleme alınan *Ahmediyye*, *Muhammediyye*, *Kara Davud*, *Envaru'l-Aşıkîn* ya da anadan doğma kör olan Türk müellif Darîr'e ait *Siret-i Nebî* gibi eserlerde çok daha girift hale gelmiştir. Bir başka deyişle kısmen menkıbe kısmen destan mantığıyla yazılan bu eserlerde esas itibariyle tarihsel malumatın naklinden ziyade tasavvufî çeşnilenen peygamber sevgisinin halk kitlelerine yerleştirilmesi hedeflenmiş, sonuçta tabîî olarak Hz. Peygamber'in tarihsel kişiliği kurguya dayalı sanal tarihin içinde adeta kaybolmuştur. Rabguzî'nin *Kısas-ı Enbiyâ*'sını gözden geçirdiğimizde Türkistan coğrafyasında da benzer bir durumun yaşandığını anlamaktayız.

Yukarıda zikredilen ve esas itibariyle Sünnî muhit içerisinde şekillenen siyer literatürünün yanında ayrıca Şii muhit içerisinde de bir siyer geleneği ve literatürü oluşmuştur. Bu literatürde iki karakteristik özellik dikkati celbetmektedir. Birincisi, muahhar Sünnî siyer kaynaklarında zamanla ortaya çıkan yüceltmeci yaklaşımın ve menkıbevî üslubun Şii siyer literatüründe daha hakim bir özellik arz ediyor olmasıdır. İkincisi ise, bu literatürde siyerin Hz. Peygamber'le birlikte Ehl-i beyt etrafında örgütlenmesidir.

XIX. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında siyer geleneğinde yeni bir dönem açılmaya başladı. Batı'da bilhassa bu yüzyılda yüzyılda Şarkiyat çalışmaları çerçevesinde Kur'an, hadis, fıkıh, kelim ile birlikte siyer de ilgi gösterilen alanlardan biri oldu. Şarkiyat çalışmaları ilerledikçe siyer malzemesinin sahilliği konusunda ciddi tartışmalar yaşanmaya başladı. Bu gelişme çok geçmeden İslam dünyasında da akislerini buldu. Fakat şarkiyat çalışmalarının tevlit ettirdiği siyer malzemesine dair tartışmalardan önce Batı'da başlangıçtan itibaren Hz. Peygamber'e dair çalışmalar hakkında çok genel mahiyette bir ön bilgi vermek yararlı olacaktır.

Avrupa'da IX-XV. yüzyıllar arasında bilhassa entelektüel muhitte Hz. Muhammed'in hayatına dair muhtelif kaynaklara serpişmiş vaziyette önemli miktarda sağlıklı ve doğru bilginin varlığından söz edilebilir. Yalnız, söz konusu uzun zaman dilimi içerisinde bu bilgilerden sağlıklı bir biyografi yazma çabasının sergi-

lenmemiş olması dikkat çekicidir. Bu tutum, Hz. Peygamber'in Hristiyan dünyasında başlangıçtan itibaren "sapık" ve "sahte bir dinin kurucusu" olarak kabul edilmesinden kaynaklanmakta olup, ortraya konan biyografi eserleri de bu kabule hizmet edecek şekilde telif edilmiştir. Bu yapılırken Hz. Peygamber'in hayatına dair kimi bilgiler büyük ölçüde tahrif edilerek kullanılmışlar, kimi bilgiler de tamamen hayal mahsulü olarak üretilmişlerdir. Muhtemelen IX. yüzyılda yazılmış olan *Historia de Mahomet* ve *Tultusceptru de libro domni Metobii* ile XI. yüzyılda veya XII. yüzyılın başında yazılmış olmaları muhtemel Embrico de Mainz'in *Vita Mahumeti'si ve* Walter de Compiègne'nin *Otia de Machomete'i*, ayrıca bu kabil esere verilebilecek örneklerdendir. İçeriklerinde farklılıklar bulunmakla beraber bu gibi eserlerde Hz. Muhammed'in, dolayısıyla da Müslümanların Hacer'in soyundan geldikleri için asalette yoksun oldukları, Hz. Muhammed'in kavminin barbar, savaşçı ve putperest, kendisinin de bu özellikleri taşıdığı, üstelik okuma yazma bilmediği için kültürsüz olduğu, Hz. Hatice ile zengin olmak ve iktidara ulaşmak için evlendiği, daha sonra iktidara ulaşmak için yeni bir din uydurmanın gereğine kani olduğu, dinini kılıçla ve insanların cinsel arzularına hitap eden bir cennet vaat ederek yaydığı, kendi arzularını tatmin için poligamiye izin verdiği, küçüklükten beri kendisinde var olan sara nöbetlerini vahiy alametleri olarak gösterip gizlemeye çalıştığı, Kur'an'ın kendisine sapık Yahudi ve Hristiyan din adamları tarafından öğretildiği, ölümünden üç gün sonra göğe yükseleceğini söylediği, ancak bu gerçekleşmeyince cesedinin sokağa atıldığı gibi hususlar yer almıştır.

XII. yüzyılda İspanya'da Cluny piskoposu Peter el Venerable'nin himayesinde İslam ve Hz. Muhammed hakkında doğru bilgilerin öğrenilmesi bazı Müslüman kaynaklarından çeviriler yapıldı. *Liber generationis Mahumet* ve *Doctrina Mahumet* gibi risaleler bu şekilde ortaya çıktı. Yalnız bu çalışmaların asıl maksadı, İslam'a ve Hz. Peygamber'e karşı reddiyeler yazmaktı, birkaç yüz yıl daha Hz. Muhammed hakkında geleneksel anlayış varlığını muhafaza etti. Maracci, 1696-98'de neşredilen

Kur'an tercümesine Hz. Muhammed hakkında İslam kaynaklarındaki bilgilerin bir ölçüde aslına sadık olarak kullanıldığı, ancak klasik bakış açısının da muhafaza edildiği kısa bir biyografi de ekledi. İngiliz okuyucusu Hz. Peygamber'in hayatıyla, halk efsanelerinin dışında Alexander Ross'un 1649'da neşredilen Kur'an tercümesi ve 1653'te neşredilen *A view of all the religions of the World* adlı eserlerinde karşılaşmıştır. Bu eserlerde tanıtılan Hz. Muhammed, bir "heretik" ve Hz. İsa'nın haber verdiği Deccal'dir. Bu vesileyle Deccal yakıştırmasının kökeninin miladî 9. yüzyıla kadar dayandığını belirtmeden geçmemek gerekir. Benzer bakış açısı *The Life and Death of Mahomet, The Prophet of Turks, and Author of the Koran* (1653)'da, ama özellikle de Humphrey Prideaux'un *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Muhammed* (1697) adlı eserinde devam etmiştir. Arapça kaynakları da kullanan Prideaux'un bu çalışmasındaki temel amacı, Hz. Muhammed'in hayatını, sahte bir din kurucusunun, bir hokkabazın hayatı olarak takdim etmektedir. Bu eser, XVIII. yüzyılda Batı kamuoyunun önemli bir bölümünde etkili olmuştur. Nitekim anonim *Life of Mohammed* (1799), *Four Treatises concerning the Doctrine, Discipline and Worship of Mahometans* (1712), Samuel Bush'un *Life of Mohammed* (1830), Samuel Green'in *Life of Mahomet* (1840), William Sime'nin *History of Mohammed and his Successors* (1873)'inde bu etkiyi görmek mümkündür.

Batı'da Hz. Peygamber'in hayatını yukarıda serdedilen geleneksel bakış açısından sıyrılarak nispeten daha nesnel bir yaklaşımla ele alan çalışmaların başlangıcını Pierre Bayle'nin *Dictionnaire historique et critique* (1697)'de neşredilen "Muhammed" maddesine götürmek mümkündür. George Sale'nin 1734'te neşrettiği Kur'an tercümesinin başına eklediği Preliminary Discourse'de Hz. Muhammed'in hayatına dair verdiği bilgiler büyük ölçüde İslam kaynaklarına dayanmakta olup, bu bilgilerde Hz. Muhammed hakkında geleneksel yaklaşımdan uzaklaşarak ortaya koyduğu bazı olumlu değerlendirmeler, yazarın "Muhammed taraftarı" olarak itham edilmesine sebep olmuştur. Mamafih Boulainvilliers, Arapça bilmemekle birlikte o zamana kadar Avrupa dillerine çev-

rilen Arapça kaynakları kullanmak suretiyle hazırladığı *La Vie de Mahomet* (1730) adlı eserinde Hz. Muhammed'i savunan bir yaklaşım sergileyen ilk Batılı yazar olarak kabul edilmektedir. Ona göre Hz. Muhammed, Hristiyan yazarların iddialarının aksine büyük bir dahi, kanun koyucu, fatih ve hükümdardır. Tamamen onun içinde bulunduğu şartların ve kendi dehasının bir ürünü olan dinin temel özellikleri, sadelik, akla uygunluk, tolerans ve adalettir. Boulainvillers'in yarattığı Hristiyanlık aleyhindeki, dolayısıyla İslam ve Hz. Muhammed lehindeki havayı dağıtmak için Gagnier, *Vie de Mahomet* (Amsterdam, 1748)'ini yazdı. Bu eserde o Prideaux ile Boulainvillers arasında orta bir yol tuttuğunu ifade eder. Gibbon, muhteşem eseri *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-87)'de Hz. Muhammed'in hayatına müstakil bir bölüm tahsis etmiş olup, Voulainvillers gibi tercümelere yararlandığı bu bölümde Hz. Muhammed'i hem tenkid hem takdir eden bir yaklaşım sergilemiştir. Godfrey Higgins, *An Apology for the Life and Character of the Celebrated Prophet of Arabia called Mohamed or the Illustrious* (1829)'da Hristiyan ithamlarına karşı Hz. Muhammed'i savunan bir çizgi takip etti. *"The Hero as Prophet. Mohamed: Islam"* (1840) adlı konferansı ile Hz. Muhammed'e yöneltilen ithamlara tek tek cevap veren ve onu söylediklerinde ve yaptıklarında samimi bir peygamber olarak kabul eden İngiliz tarihçi ve düşünür Carlyle, Batı'daki Hz. Muhammed imajının olumlu istikamette değişmesinde etkili olmuştur. Hatta dönemin yazarlarından birinin ifadesine göre Carlyle'in bu konferansından sonra, o zamana kadar Hz. Muhammed hakkında uluorta ve mütemadiyen kullanılan "hokkabaz, sahtekar" anlamındaki "imposter/impostor" kelimesi eskisi kadar rahat tedavüle sokulamamıştır.

Şarkiyat çalışmaları öncesinde Batı'da siyerle alakalı gelişmeler hakkındaki bu kısa ve genel malumatın ardından şimdi yeneden Şarkiyat çalışmalarının siyere etkisi konusuna dönebiliriz. XIX. yüzyılda hızlı bir şekilde gelişen Şarkiyat çalışmaları, siyer alanını da içine almakta gecikmemiştir. G. Weil'in Muhammed der Prophet (1843)'i, A. Sprenger'in Life of Mohammed (1851)'i, Nöldeke'nin Das Leben Muhammads nach den Quellen populär

dargestellt (Hanover, 1863)'ı ve özellikle de Muir'in *Life of Mahomet*'i (1856-61)'i Müslüman kaynaklarındaki siyer malzemesi kullanılmak suretiyle telif edilen eserler olarak ortaya çıktılar. Bu çalışmaların yukarıdakilerden temel farkı müelliflerinin Arapça bilmeleri nedeniyle doğrudan Arapça kaynaklara müracaat etmeleri idi. Yine bu çalışmaların bir diğer önemli özelliği, siyer malzemesi ve kaynakları hakkında kimisi ciddi birtakım tenkidleri ihtiva ediyor olmalarıydı.

Siyer malzemesine tenkitçi bir gözle yaklaşan bu eserlerin sunduğu verilerden yararlanmak suretiyle Hz. Muhammed'in hayatına dair bir çok popüler eser yazıldı. Bunlardan bazıları şunlardır: Johnstone, *Muhammad and His Power* (Edinburgh 1901); Sell, *Life of Mohammed* (Madras 1913); Wollaston, *Mohammed, His Life and Doctrines* (London, 1904); St. Hilaire, *Mohamet et le Coran* (Paris, 1865); Scholl, *L'Islam et son Fondateur: étude morale* (Paris, 1874); Delaporte, *Vie de Mahomet* (Paris, 1874); Albert Fua, *La Vie et la Morale de Mahomet* (Paris, 1912); Reiner, *Muhammad und der Islam* (Leipzig, 1905); Reckendorf, *Mohammed und die Seinen* (Leipzig, 1907); Krehl, *Das Leben des Muhammad* (Leipzig, 1884).

Üzerinde durulan süreçte bir taraftan Şarkiyatçılar tarafından Hz. Muhammed biyografileri telif edilirken öbür taraftan bu biyografilerin telifinde kullanılan kaynaklardan İbn Hişam'ın *es-Sire*'si, Vakıdî'nin *el-Meğazi*'si, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ı, Buharî'nin *es-Sahih*'i ve Taberî'nin *Tarih*'i neşredildi. Bunlar, Batı'da *Kur'an-ı Kerim*'le birlikte siyerin standart kaynakları olarak kabul edildi. Bu kaynakların Hz. Peygamber'in vefatından iki veya üç asır sonra telif edilmiş olması siyere ilgi duyan Şarkiyatçıları pek de rahatsız etmedi. Şüphesiz bu araştırmacılar siyer malzemesi içindeki bazı tenakuzların, abartıların, menkıbe türünden kıssaların ve güdümlü rivayetlerin farkındaydılar. Bununla birlikte tenkidçi bir aklın bu malzemedeki "gerçekten olan"ın tarihini inşa edebileceğine inanmaktaydılar.

XIX. yüzyılın sonunda (1890) Goldziher'in *Muhammedanische Studien* isimli çalışmasında ortaya attığı yeni görüşler siyer mal-

zemesine olan olumlu bakışı, tersine çevirdi. Goldziher, Batı'da *Kitab-ı Mukkaddes*, özellikle de *Tevrat*'la ilgili çalışmalarda kullanılmak üzere Almanya'da geliştirilen "kaynak kritiği" yöntemini İslamî literatürün önemli bir bölümünü oluşturan hadislere uygulamıştı. Araştırmaları onu, hadislerin çok büyük bir bölümünün değişik nedenlerle sonradan uydurulduğunu, bu haliyle İslam'ın daha sonraki gelişmelerini yansıttığını, dolayısıyla da Hz. Muhammed dönemi için tarihsel veri olarak kullanılamayacakları tezini ortaya attı.

XX. yüzyılın başlarında Goldziher'in bu şüpheciliği, siyerle ilgilenen bir çok Batılı araştırmacı tarafından benimsendi. Caetani ve Lammens, siyer malzemesinin çok büyük bir bölümünün uydurma olduğunu dile getirdiler. Shacht ise, daha da ileri giderek, hadislerin hicri ikinci yüzyıldaki kelimî ve politik gelişmeler sonucu uydurulduğu şeklindeki görüşünü siyer malzemesini de içine alacak şekilde genişletti.

Buna karşılık M. Watt, kendinden önce ortaya konan söz konusu olumsuz tenkid ve görüşlere rağmen, siyer malzemesinden tarihsel gerçeklerin tespitinin mümkün olduğu kanaatini yeniden ve daha sistematik bir şekilde dile getirdi ve bu istikamette eserler ortaya koydu. Onun siyer malzemesi ile ilgili bu "olumlu" duruşu, Rudi Paret ve Maxime Rodinson tarafından da benimsendi. Buna rağmen 80'li yıllarda ilk dönem İslam tarihi ve kayları konusunda Goldziher ve Shacht'ın görüşleri etkili olmaya devam etti. *Revizyonistler* olarak bilinen John Wansbrough, ondan etkilenen Michael Cook ve Patricia Crone gibi isimler, hadisler ve diğer rivayetlerle birlikte Kur'an'ın otantikliği konusunda da şüpheler dile getirdiler. Bu gelişmeyle Hz. Peygamber'in hayatı için kaynaklığı pek tartışılmayan Kur'an-ı Kerim de tarihsel veri olarak kullanılmaktan uzaklaştırılmış oluyordu.

Revizyonist şarkiyatçılar İlk dönem İslam Tarihinin, özellikle de İslam'ın doğuşunun ve fetihlerin, İslamî literatüre hiç müracaat etmeksizin, ancak gayr-i müslim kaynaklara ve bu arada arkeolojik bulgulara ve diğer tarihsel kalıntılara dayanarak yazılabileceği

görüşünü ortaya atmışlardır. Nitekim bu görüşün başta gelen savunucularından olup yukarıda da bir vesileyle adları geçen Michael Cook ve Patrica Crone özellikle *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge 1977) isimli, hacimli ve bol bibliyografyalı çalışmaları, üzerinde durulan konu açısından ilginç bir örnektir. Bu çalışmada bir Ermeni vakayinamesi, bazı Süryani kaynakları, Yahudi karşıtı Yakobi Risalesi, papa III. Leo'nun Ömer b. Abdülaziz'e gönderdiği bir mektup ve Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış bölümü gibi bazı gayr-i müslim kaynaklarından hareketle ulaşılan sonuçlardan bazıları şunlardır: İslam, Sasaniler tarafından Filistin'den sürülen yahudilerin Hicaz bölgesine gelişinden sonra ortaya çıkan Haceriler (Hagerine) adlı mesihî bir mezhebin içinden çıkmıştır. Hz. Muhammed bu hareketin başına geçmiş, hareket içinde yer alanlar "Hacer'in soyundan gelenler" anlamında "Muhacirler" olarak anılmıştır. Hicret, Yahudi ve Arapların birlikte Kudüs'e yaptıkları sefer olup, Mekke'den Medine'ye hicret diye bir olay tarihen sabit değildir, bilahere uydurulmuştur. Kudüs'ün fethi sırasında Hz. Muhammed'in hayatta idi. Hz. Muhammed kendisini mesih ilan etmemiş, "mesih" in geleceğini haber vermiştir. el-Faruk lakabını almak suretiyle bu misyonu Hz. Ömer üstlenmiştir. Mekke başlangıçta kutsal şehir olarak kabul edilmiyordu, bunun yerine Kuzey Arabistan'da Bekke denilen bir yer kutsanıyordu. Mekke çok sonraları Abdülmelik zamanında içinde kutsal mabed bulunan bir şehre dönüştürülmüştür, keza aynı dönemde Kur'an kitap haline getirilmiş ve o zamana kadar hep "Muhacirler" olarak adlandırılan yeni hareketin mensupları "Müslümanlar" olarak anılmaya başlanmıştır.

Hiç bir toplumun, dinin veya kültürün tarihini, kendi kaynaklarına müracaat edilmeksizin yazılması mümkün değildir. Kaynak kritiği yöntemini kullandıklarını ifade eden revizyonist Cook ve Crone'nin gayr-i müslim kaynakları İslamî kaynaklardaki bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda hakem konumuna yerleştirmeleri, kaynak kritiği yönteminin özüne aykırı bir tavidir. Bu sebeple Neal Robinson, "bunların yaptıkları, ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadan okunan Hıristiyanlık dışı kaynakların, Hıristiyan-

lığın doğuşu ile ilgili söylediklerini İnciller'e tercih etmekten başka bir şey değildir" demek suretiyle zikredilen yazarların takip ettikleri yaklaşımdaki esaslı bir yanlışla dikkat çekmektedir.

Bu yaklaşımı tenkit eden bir diğer oryantalist ise Herald Motzki'dir. Bu şarkiyatçının editörü olduğu *The Biography of Muhammad* adlı eserde ortaya koyduğu yaklaşımı diğerlerinden farklı, dikkat çekici ve bu arada siyer çalışmalarına katkı sağlayıcı bir öze sahip olduğu için biraz genişçe ele alınacaktır. O, bilhassa Hz. Peygamber dönemini kastederek, İslamî literatürdeki rivayetleri geçmişi yansıtan kırık bir aynanın parçalarına benzetmekte ve bunların uygun şekilde birleştirilmesiyle geçmişin görüntüsünün kısmen de olsa yeniden inşa edilebileceğini dile getirmektedir. Bu düşüncesiyle onun geleneksel yaklaşımı paylaştığı açıktır. Onu, kendi ifadesine göre bu olumlu bakışa sevk eden bazı temel gerekçeler vardır:

- 1) Hz. Muhammed'in hayatına dair kaynaklar/rivayetlerle ilgili sistemli kaynak kritiği çalışmaları mevcut değildir. Batıdaki biyografi yazarları hep kaynaklardan uygun gördükleri malzemeyi seçip almışlardır. Oysa, muhtelif rivayetleri bir araya getirip hem metin hem senet açılarından karşılaştırmasını yapmaya ve tarihlendirmeye dönük kaynak kritiği çalışmaları, rivayetlerin tarihsel kaynak olarak kullanılabilmesi için temel bir şarttır. Her ne kadar hadislerle ilgili olarak isnat üzerine yöntemli çalışmalar yapıldıysa da siyer malzemesi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.
- 2) Bu ihmal ve eksikliklerin bir sonucu olarak kaynakların/rivayetlerin güvenilirliği üzerine tartışmalar genelde teorik düzeyde gündeme geldi. Aslında güvenilirlik tartışmaları, fıkhi hadislerle ilgili çalışmalardan neşet etti. Bu sahadaki bulguların siyer malzemesine de uygulanabileceği tezi, kimileri tarafından, meseleyi kaynaklar temelinde tafsilatlı biçimde incelemeleri sürüldü. Kimileri tarafından da aynı biçimde reddedildi.
- 3) Hz. Muhammed'in hayatına dair şimdiye kadar telif edilen

biyografiler; Vakıdî, İbn Hişam, İbn Sa'd, Taberî gibi sınırlı sayıda kaynağa dayanmıştır. Sonraki yüzyıllara ait kaynaklardaki siyer malzemesi henüz sistematik olarak çalışılmış ve daha eski kaynaklardaki malzemeyle karşılaştırılabilmiş değildir.

Bu hususlar dikkate alınarak, Motzki'ye göre siyer araştırmalarında şu genel yaklaşımlar göz önünde bulundurulmalıdır:

Metin Tarihinin Tespiti: Bu yaklaşım çerçevesinde bir rivayetin veya rivayetler kümesinin en eski kaynaklardaki versiyonlarının muahhar kaynaklardakilerle karşılaştırmasını yapmak suretiyle zaman içindeki değişimini takip edebilmektir. Amaç, rivayetin nasıl değiştiği ile birlikte niçin değiştiğini de ortaya koyabilmektir.

Nakil Tarihinin Tespiti: Bir öncekinden farklı olarak bu yaklaşımın amacı; muhtemel orijinal metnin ne olduğu, ne zaman, nerede ve kim tarafından tedavüle sokulduğunu tespit etmektir.

Kaynakların İnşası: Bu yaklaşım ise, kayıp kaynakların mevcut kaynaklardaki fragmentlerini toplayıp, bunların doğru bir şekilde muayyen bir raviye, bir musannife yahut bir müellife nisbet edilmediğini bulmayı amaçlar.

Gayr-i sünnî Rivayetleri Tespit: Bununla amaç Şîî, Hıristiyan veya gayr-i sünnî başka kaynaklardaki rivayetleri toplamak, karşılaştırmalı olarak incelemek amaçlanır. Bu tür bir çalışmanın yapılması, belki, standart hadis mecmuaları ve siyer kaynakları teşekkül etmeden önce Hz. Muhammed'in hayatına dair rivayetlerin farklılığı üzerine ışık tutabilir.

Motzki, bu genel değerlendirmeleri yaptıktan sonra yahudi lider İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesi olayı özelinde, kendisinin "*isnâd cum matn*" şeklinde adlandırdığı isnad ve metin incelemesi esasına dayalı bir kaynak kritiği yöntemini uygulamaktadır. Bu yeni yöntem, bir ölçüde daha önce Shacht ve Juynboll tarafından kullanılan isnad değerlendirme metoduna benzemekle birlikte kullanılış amacı ve şekli farklıdır.

Motzki'ye göre isnad ve metin analizinin amacı; rivayetlerin

farklı mecmualardaki varyantlarını karşılaştırarak nakil süreçlerini izlemek, ortaya koymaktır. Bunun için hem isnad hem de metin kullanılır. Metodun uygulanabilmesi için bir ön şart vardır o da, bahse konu rivayet veya rivayetlerin mutlaka varyantları olmalı, varyantların da isnatları bulunmalıdır. Bunu, bazı faraziyeler izler:

- 1) Bir rivayetin varyantları (en azından kısmen) rivayet sürecinin sonucudur.
- 2) Varyantların isnadları (en azından kısmen) gerçek nakil yollarını yansıtır.

Birinci faraziye, “metnin varyantları, kendilerinin neşet ettiği bir orijinal metni ilham eder” gözlemine dayanır. İkinci faraziyenin gerisinde ise bir ve aynı rivayete ait rivayet tariklerinin çoğu kere, rivayetin dayandırıldığı otoriteden sonra “müşterek ravi”ye sahip olmamaları gözlemi yatar.

- 3) Daha uzak bir faraziye de şudur ki, metinde görülen temayül-lerle isnatlardaki müşterek raviler arasında uyumluluğun/paralelliğin olduğu durumlar, gerçek rivayet örnekleri olmaları kuvvetle muhtemeldir. Şayet isnatlar, varyantlar arasında bir yakınlık, bir ilişki olduğunu gösteriyor ve fakat metinler bunu ortaya koymuyorsa, buradan ya isnatların ya da metinlerin hatalı olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu hata da, ya ravinin dikkatsizliği ya da bilinçli bir müdahale sonucu vücut bulmuş olabilir.

Motzki, bu metodunu bazı olayları incelerken denemiştir. Bunlardan biri de Yahudi liderlerden İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesidir. Araştırmacı bu olay bağlamında sözü edilen metodunu uygularken belli merhaleler takip etmiştir. Bunlar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

- 1) Mümkün olduğu kadar bir senedi olan bütün rivayetlerin toplanması,
- 2) Rivayet tariklerinin listesinin çıkarılıp diyagramının hazırlanması (tabiri caizse, rivayetlerin röntgeninin çekilmesi),
- 3) Bu listeden hareketle farklı kuşaklardaki müşterek ravilerin tespit edilmesi,

- 4) Ortaya çıkan sonuçlar üzerine ilk hipotezlerin şekillendirilmesi,
- 5) Varyantların metinlerinin muhteva, cümle ve kelime yapıları açısından karşılaştırılarak aralarındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi, buna bağlı olarak varyantların rivayet seyrine dair kanaatlerin şekillenmesi,
- 6) İsnat ve metin analizlerinin sonuçlarının karşılaştırılması, buna bağlı olarak bahse konu rivayet veya rivayetlerin muhtemel tedavüle giriş tarihi, ilk ravilerinin kimler olduğu, rivayet sürecinde metnin nasıl değiştiği ve bundan kimin/kimlerin sorumlu olduğuna dair sonuçların elde edilmesi.

Bu metoda göre araştırmasını yapan Motzki, İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldürülmesine dair farklı kanallardan gelen rivayetlerin müşterek ravilerinden hareketle hicri ikinci yüzyılın ilk çeyreği içerisinde yaygınlaşmaya başladığı, ancak bunların da hicri birinci yüzyılın ikinci yarısında başka bir kaynağa veya kaynaklara dayandığı tespitini yapar ve rivayetlerden çıkardığı tarihsel gerçekliği sunar. Buna göre, Hz. Peygamber Abdullah b. Atık komutasında bir küçük müfrezeyi, Medine dışında yaşayan Yahudi İbn Ebi'l-Hukayk'ı öldürmekleri için gönderir. Suikastçiler, onun evine tırmanarak girmek zorunda kalırlar. Evden çıkış esnasında İbn Atık'ın veya diğer bir Müslümanın ayağı seker ve bacağı incinir. Müfrezenin elemanları, İbn Ebi'l-Hukayk'ın öldüğünden emin oluncaya kadar olay mahallinden uzaklaşmazlar.

Motzki, bu tür bir çalışmanın siyere katkısını ne olacağı sorusunu sorar ve cevabını şöyle verir: "Her şeyden önce şurası gayet açıktır ki, Batılılar tarafından yazılan siyer kitapları, Hz. Muhammed'in hayatına dair tarihsel olarak güvenilir bir portre sunmamaktadırlar. Kaynak kritiği çalışmalarının olmayışı yüzünden onların kaynakları eklektik ve parçacı bir yaklaşımla kullanmaları, bunun en temel sebebidir. Cook ve Crone söz konusu eserlerde tarihsel gerçeğin inşa edildiği görüşünü reddederlerken çok haklıdırlar. Ancak onlar, Müslüman kaynaklarına dayanarak Hz. Peygamber'in hayatının yazılmasının mümkün olmadığını söylerken ise tam aksine ikna adici değillerdir... Ben Hz. Muhammed'in ha-

yatına dair güvenilir bir tarihsel portrenin Müslüman rivayetlerinden hareketle ve kaynak kritiği metodu kullanılmak suretiyle ortaya konabileceğine inanmaktayım. Belki bu suretle ortaya çıkacak biyografi eseri, çok hacimli olmayacaktır. Mamafih bize Hz. Muhammed'in hayatı etrafında rivayetlerin nasıl şekillendiğini anlama imkanını sağlayacaktır. Bu suretle hangi rivayetlerin daha güvenilir, hangilerinin ravinin ya da bireysel rivayetlerin gizli temayüllerini muhtevi olduğunu keşfedebilme şansını yakalamış olacağız...”

Şarkiyatçılar tarafından yapılan biyografi çalışmaları, XIX. Yüzyıldan itibaren Müslümanları siyer malzemesinin güvenilirliği meselesi ve Hz. Peygamber'in siretinden bir takım olayların farklı yorumlarıyla karşı karşıya getirmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Goldziher'in etkisiyle rivayetlere olan güven ciddi biçimde sarsılmıştı; lakin “Gelenekçiler” arasında yer alan Şarkiyatçılar da siyer malzemesinin bir bölümünün uydurma olduğu görüşündeydiler. Hz. Peygamber'in vahiy alırken sergilediği davranışlar, onun aslında sara hastası olmasıyla izah ediliyor, kaynaklardaki rivayetlerden Hz. Peygamber'in şahsiyeti konusunda Müslümanların anladıklarının tam tersi yorumlamalara ve tavsiflere ulaşıyordu. Mesela Margoliouth, Müslümanlar arasında bir siyer müellifi olarak itibarı ve önemi tartışılmaz olan İbn İshak'tan, Hz. Muhammed'i arzularına ulaşmak için yağmadan uzak durmayan, suikastlar ve kitlesel katliamlar organize eden, eşkıya başı, kendisi şehvet düşkününü olup taraftarlarını da böyle davranmaya yönlendiren, yaptığı her şeyi Tanrı'nın adıyla meşrulaştıran, politik hedefine ulaşmak için bütün öğretileri terk edebilen, hatta gerektiğinde tevhidden ve peygamberlik ünvanından bile vazgeçebilen bir Hz. Muhammed portresi çıkarabilmekteydi.

Siyer malzemesinin güvenilirliğine dair değerlendirmeler ve doğru kabul edilen malzeme üzerine yapılan yorumlar çok geçmeden İslam dünyasında da akislerini buldu ve XIX. yüzyıldan itibaren siyer geleneğinde yeni bir dönem açılmaya başladı. XIX. Yüzyılda Hindistan'da Seyyid Ahmed Han, XX. Yüzyılın ilk yarısı

sında yine Hindistan'da Şiblî Numanî ve öğrencisi Nedvî, Mısır'da Reşid Rıza ve Ferid Vecdi, sonra da İzzet Derveze Hz. Peygamber'in hayatını yeniden ele alma ihtiyacını hissettiler. Bu bilim adamlarının siyere yaklaşımında gözlemlenen ortak nokta, kıssalar, mucizeler ve yüceltilmiş şemail bilgileriyle tarihî şahsiyeti örtülmüş bulunan Hz. Peygamber'i tekrar tarihî kimliği içerisinde "örnek peygamber" haline getirmek, onun ıslahatçı ve mücadeleci kişiliğini öne çıkarmaktır. Bunlardan Şiblî Numanî'nin başladığı ve fakat öğrencisi Nedvî'nin tamamladığı Urduca *Siret-el-Nebî*'de siyerle alakalı olarak önce Kur'an'a, sonra sahih hadislerle itimad edilmiş, sahih hadislerle bağdaşmayan siyer malzemesine itibar edilmemiştir. Siyer kaynaklarındaki malzemeyi kullanırken cerh ve tadil bilgilerine müracaat edilmiş olması dikkat çekicidir. Derveze, siyer kaynaklarına olan güvensizliğinin bir sonucu olarak *Asru'n-Nebi* isimli Kur'an kaynaklı bir siyer çalışması yapmıştır. Bu çalışmasıyla o, Hz. Peygamber'in hayatı ve dönemi için Kur'an'dan geniş ölçüde istifade etmenin mümkün olduğunu göstermiş olmakla beraber, siyer kaynaklarındaki bilgileri ihmal ettiği ve Kur'an'dakilerle bütünleştirmede için, çalışması önemli, fakat eksik ve yetersizdir. Muhammed Heykel de *Hayatu Muhammed* isimli eserinde Kur'an'dan azami ölçüde yararlanmaya gayret etmiştir. Bunun yanında Kur'an'ın ortaya koyduğu perspektifi dikkate alarak diğer siyer malzemesini kaynakların isimlerini zikretmeksizin eleştirel ve seçmeci bir yaklaşımla kullanma gayreti içinde olmuştur. Sonuçta siyer kaynaklarındaki birçok bilgi ve olgu esere yansımamıştır. Bunların başında Hz. Peygamber'e Kur'an dışında nispet edilen mucizeler gelmektedir. Bu nedenle Heykel, geleneksel siyer çizgisini koruma eğilimindeki müslüman bilginler tarafından eleştirilmiş, sağlam rivayetleri göz ardı etmek ve müsteşriklerin etkisinde kalmakla suçlanmıştır. Mamafih eserin bütünü gözden geçirildiğinde, bu suçlamanın çok fazla haklı olmadığını anlamak zor değildir. Muhammed Hamidullah'ın *İslam Peygamberi* de bu süreçte telif edilen önemli çalışmalardan biridir. Şarkiyatçıların tenkitlerinin farkında olarak Mucizeler konusunda ihtiyatlı bir yaklaşımı benimseyen Hamidullah, çok geniş siyer mal-

zemesini iyi bir tasnife tutarak ve mantıksal tutarlılığa riayet ederek eserini vücuda getirmiştir. Yalnız eserdeki malzemenin bir tarihçinin eleğinden geçmeye muhtaç olduğu da aşikârdır. Asıl iştiğal alanı İslam hukuku olan müelliften böyle bir vazifeyi de yerine getirmesini beklemek haksızlık olurdu.

Şarkiyat çalışmalarının Türkiye’de de önemli etkileri oldu. Siyer alanında iki tavır ortaya çıktı. Bunlardan birincisi, müsteşriklerin iddialarını tümünden yanlış ve kasıtlı addeden **savunmacı** tavrıdır ki, Filibeli Ahmed Hilmi ve Manastırlı İsmail Hakkı Bey’i bu tavrın öncüleri olarak zikredebiliriz. İkinci tavır ise **yenilikçi** olarak nitelenebilir. Ahmet Cevdet Paşa, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı ve Hüseyin Cahit bu ikinci gruba dahildir. Söz gelimi Kılıçzâde Hakkı Bey, Düzceli Yusuf Efendi’yi tamamen geleneksel çizgide kaleme aldığı *Akvamu’s-Siyer*’inden dolayı “milleti dinden imandan soğutuyor” diyerek sert bir şekilde tenkit etmiş ve *İtikadât-ı Batıliyyeye İlân-ı Harb* isimli bir de eser telif etmiştir. Bundan daha önce Ahmet Cevdet Paşa, önceki kitapların içine misyonerler ve şarkiyatçılar tarafından kullanılmaya müsait çok sayıda zayıf rivayet karıştığından, esas itibariyle ayet ve hadislerden hareket ederek, Hz. Peygamber’in hayatını da ihtiva eden, hurafelerden arınmış bir İslam tarihi yazmayı planlamıştır. Bu niyet, *Kıyas-ı Enbiyâ* adlı eserin telifini sağlamıştır. Yenilikçi çizginin en mümtaz temsilcilerinden olan Celal Nuri ise, *Hatemü’l-Enbiyâ* isimli siyer çalışmasında hem gelensel çizgiyi hem de müsteşrikleri tenkit eder. Eserde Hz. Muhammed ve İslam dini yeni bir açıdan ele alınmaktadır. Yazara göre Hz. Muhammed tarih nokta-i nazarından mağdurdur. Gayr-i müslim tarihçiler büyük ve irsî bir husumetin zebunudurlar. Müslüman tarihçiler ise Hz. Muhammed’i bir insan olarak değil, insanüstü bir varlık olarak görmüşlerdir.

Celal Nuri’nin tenkidinin son kısmı, İslam tarihçilerinin, özellikle de siyer müelliflerinin ellerindeki malzemeyi tenkit etmeden eserlerine doldurdukları anlamına gelmektedir. Bu görüşü Batı’da ve Doğuda dile getiren başka birçok kişi mevcuttur ve de temelinde, siyer müelliflerinin ya da tarihçilerin, *eserlerine aldıkları her*

rivâyetin sahih olduğuna inandıkları şeklindeki anlayış yatmaktadır. Oysa bu, esas itibarıyla, tarihçilerin bilinçsiz tutumları sonucunda ortaya çıkan bir durum olmaktan çok, teliflerinde takip ettikleri **derlemeci rivâyet metodunun** doğal bir sonucudur. Bu metod doğrultusunda onların birinci öncelikli amaçları; kendilerine ulaşan haberleri, sonraki nesillere olduğu gibi aktarmak ve İslâm rivâyet literatürünü mevcut hâliyle muhafaza etmekten ibaretti. Nitekim Taberî, bu anlayışı tarihinin girişinde açıkça ifade etmektedir: “*Şa-yet bu kitabımda, geçmişe dair zikrettiğimiz bazı haberlerin bir kısmını doğru ve gerçek bulmayıp inkar edenler ya da çirkin sayanlar olursa, bilsinler ki, bu haberler tarafımızdan uydurulmamış, bazı râvilerce bize gelmiştir. O haberler, bize nasıl nakledilmişse, biz de o şekilde naklediyoruz.*” Görüldüğü gibi, rivayetlerinin bir bölümünün gerçek olmadıklarının ve gerçek bulunmayacaklarının Taberî de farkındadır. Ama metodu gereği kendisini bunları da rivayet etmek zorunda hissetmektedir. Bu tavır, tarihsel malzeme karşısında bir tarihçinin öncelikle sahip olması gereken objektifliğin en yüksek seviyede bir ifadesi ve uygulaması değil midir? Hiç şüphesiz bu hususta bir tarihçiden diğerine bazı farkların bulunabileceğini de unutmamak gerekir. Mesela İbn İshak’ın siyerinde yer alan bir çok rivayeti, daha önce de işaret edildiği üzere, İbn Hişam doğru ya da uygun olmadıkları gerekçesiyle kendi eserine almamıştır. Buna mukabil esrine aldığı rivayetlerde asıllara sadakatten ayrılmamıştır. Bu klasik siyer kaynaklarının tamamında görülen bir tutumdur.

Üzerinde durulan türden rivayetlerin siyer kaynaklarında yer almasında, takip edilen yöntemle birlikte hadisçiler arasında helal ve haram dışında kalan faziletler ve mağazî ile ilgili rivayetlerin rivayetinde ince eleyip sık dokumaya lüzum bulunmadığı şeklinde genel bir kabulün bulunması da kolaylaştırıcı bir faktör olmuştur. İbn Hanbel, Ebû Nuaym, Hatîb Bağdadî, İbn Asâkir, Hafız Abdülganî dönemlerinin tanınmış hadis otoriteleri idiler. Buna rağmen sahabîlerin ve halifelerin faziletlerine dair zayıf hadisleri çekinmeden rivayet ediyorlardı. Bunun sebebi, onların az önce dediğimiz gibi, sadece helal ve haramı anlatan hadislerde titiz olmak gerektiği, bunun dışında kalanlarda senetleri zikretmenin

yeterli olduğu ve bu senetlerin sıhhati üzerinde uzun uzadıya durmaya lüzum bulunmadığı görüşünde olmalarıydı.

Bu noktada yeri gelmişken bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Bilhassa ilk siyer ravileri ve müellifleri, her ne kadar buldukları bütün bilgileri aktarmayı öncelikli bir görev olarak kabul etmişlerse de rivayet üsluplarında kullandıkları bazı kelimelerle veya isnadı kullanma biçimleriyle aslında bazı rivayetler hakkındaki kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Mesela İbn İshak, ondan da önce Zührî, kimi rivayetlerin başlarında “kîle” (denildi), “yukâlu” (denilir), “zuime” (iddia edildi), “fîmâ yez’amûne” (iddia edildiğine göre), “zeamû” (iddia ettiler) kalıplarını kullanırlar. Bu kalıpların kullanılması, okuyucuya ilgili rivayetlerdeki bilgilerin halk arasında söylenti kabilinden dolaşan malumattan olduğu ön bilgisini vermek içindir. Söz gelimi İbn Hişam’a bakıldığında Abdulmuttalib’in zezem kuyusunu kazarken yaptığı nezir, Abdullah’ın Abdulmuttalib’in en sevgili oğlu olduğu, Abdullah’ın alnundaki nur, Bahira’nın Hz. Muhammed’in gelecek peygamber olduğunu bilmesi, ikinci Suriye seyahati esnasında Hz. Muhammed’i iki meleğin gölgelendirmesine temas eden rivayetlerde “iddia ettiklerine göre” kalıbı kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tür bilgileri havi rivayetler müellif nazarında zaten meşuk haberler kapsamında yer alırlar. Muahhar siyer müellifleri, ilk müelliflerin bu hassasiyetlerini rivayetleri naklederken aynen muhafaza etmişlerdir. Buna karşılık günümüzde İslam dünyasında telif edilen Hz. Muhammed biyografilerinin çoğunda, bu gibi önemli ipuçları hiç dikkate alınmadan, söz konusu rivayetler, kusursuz tarihsel malumat olarak sunulabilmektedir. Daha müşahhas olarak mesela Hz. Peygamber’in on-on iki yaşlarında Suriye’de rahip Bahira ile karşılaşmasına dair İbn İshak’ta yer alan rivayetle, olayın Cevdet Paşa’nın *Peygamber Efendimiz*, Pakistan’da siyer ödülünü kazanmış olan Safiyuddin Mubarek Kefûrî’nin *er-Rahîku’l-Mahtûm* ve Ali Himmet Berki-Osman Keskioglu’nun *Hazreti Muhammed* adlı eserlerinde anlatılış biçimleri karşılaştırılabilir. İbn İshak veya onun aldığı ravi, rivayette üç kez “fî mâ yuzamûne” kalıbını kullanmak suretiyle rivayet hakkındaki tereddüdünü vurgulu bir biçimde

ifade etmesine rağmen, yukarıda isimleri geçen siyer yazarları bu kalıbı görmezden gelerek rivayetteki bilgileri eserlerine yansıtmışlar; bu suretle hem kaynağa sadakatten uzaklaşmışlar hem de tarihçilik anlayışı bakımından ilk siyer müelliflerinin bile gerisine düşmüşlerdir. Kaynaklarda bazen bir konuda birbirine zıt iki rivayet anlatıldıktan sonra müellif tarafından “Allah olanı daha iyi bilir” ibaresi eklenir. Bu aslında rivayetlerin hangisinin daha doğru olduğu konusunda bir tereddüdün varlığına işaret eder. Öte taraftan bazen isnadların mürsel olması ya da meçhul ravi bulunması da rivayetlerin sıhhati bakımından önemli bir ayrıntıdır. Gelenekte genelde haberin sıhhati senetle irtibatlı görüldüğünden bir müellifin rivayeti mürsel halde bırakması ya da senette meçhul raviye yer vermesi, bir yandan onun senetteki zaafı gidermek gibi bir yola sapmamak suretiyle ortaya koyduğu dürüst tavrına işaret ederken diğer yandan haberin sıhhati konusunda dikkate alınması gereken önemli bir ipucu sunmaktadır. Oysa, az önce de belirttiğimiz gibi günümüz biyografi çalışmalarının çoğunda bu hususlar gözden kaybolmaktadır.

Klasik siyer müelliflerinin yönteminden söz ederken, daha genel çerçevede bir hususa değinmede yarar vardır. Siyer malzemesinin hadisler kadar tenkide maruz kalmadığı görüşü zaman zaman ifade edilse de, aslında rivayet kültürümüz gözden geçirildiğinde, geçmişte ulemanın ciddi tenkitlerde bulduklarını, bu tenkitlerin de hem senet hem metin tenkidini kapsadığını söylememek hakşinaslık olacaktır. İbn Hanbel, İbn Ebû Hâtim, İbnü'l-Cevzî, Zehebî, İbn Hacer, İbn Kesir, Nevevî, Aliyyü'l-Kârî gibi âlimlerin ilgili eserleri bu hususta günümüzde Hz. Muhammed'in biyografisini yazacak olanların önüne geniş bir tenkit tecrübesi ve müktesebatı koymaktadır. İki örnek vermek istiyoruz. Birinci örnekte Aliyyü'l-Kârî, Hz. Peygamber'in Hayber Yahudilerini cizye ödemekten muaf tuttuğuna ve bu konuda onlara bir belge yazıp verdiğine dair bir rivayeti değişik açılardan tenkide tabi tutarak reddeder. Bunu yaparken daha ziyade metin üzerinde durmakta ve bir anlamda kısmî bir metin tenkidi yapmaktadır. Bu bağlamda dile getirdiği tenkitlerden bazıları şunlardır: 1. Belgede Sa'd b.

Muaz'ın şahitliğinden söz edilmektedir; hâlbuki o Hendek savaşında vefat etmiştir. 2. Belgeyi hazırlayan katib olarak Muaviye'nin adı geçmektedir. Oysa Muaviye Mekke'nin fethinden önce Müslüman değildi. 3. Üstelik o ana kadar cizyeyle ilgili ayet inmemiştir.

İkinci örnek ise Zehebî'dendir. Hz. Muhammed'in Şam seyahatleri esnasında başının üstünde bulutun dolaşması, Bahira'nın manastırının yakınında altında oturduğu ağacın gölgesinin güneşten korumak için ona doğru yönelmesi, Bahira'nın onun peygamber olacağını bilip amcası Ebû Talib'e haber vermesi hususlarında Zehebî, *Tarih*'inde rivayet metniyle alakalı olarak dikkate değer bir değerlendirmede bulunur ve özetle şöyle der: Hz. Muhammed'in üstünde kendisini gölgelendiren bir bulut varsa, ağacın gölgesinin ona doğru yönelmesi tasavvur edilemez. Çünkü bulutun gölgesinin ağacinkini yok etmesi gerekir. Öte taraftan Hz. Peygamber risalet görevini aldıktan sonra Ebû Talib'i İslam'a davet ederken rahibin sözlerini ona hiç hatırlatmamıştır. Dahası Kureyşlilerin de bu sözleri kendi aralarında veya başkalarına zikrettikleri bilinmemektedir. Gerçekten böyle bir olay meydana gelmiş olsaydı Mekkeliler arasında yayılır ve bilinirdi. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in içinde nübüvveti dair bir his kalır ve Hira mağarasında kendisine ilk vahiy geldiğinde bu durum karşısında endişeye kapılmaz, kendisinden şüphelenerek hemen eşi Hatice'ye koşmazdı. Dahası olayın etkisiyle kendisini dağdan aşağıya atma düşüncesi zihninde belirmezdi.

Tekrar Celal Nuri'ye dönecek olursak, onun yukarıdaki görüşleri dile getirişinin üzerinden bugün yaklaşık bir asır geçmiş bulunmaktadır. Ancak gerek Türkiye'de gerekse İslam dünyasında onun şikâyet ettiği hususlar hala küçümsenmeyecek ölçüde varlığını muhafaza etmektedir. Nitekim hala kültürümüzde var olan siyer malzemesi, geçmiş tenkid müktesebatımızdan da istifade edilmek suretiyle, modern tarihçiliğin tenkid yöntemlerini kullanarak ve analitik bir yaklaşımla elekten geçirilmiş değildir. Özellikle ülkemizde hadis çalışmalarında belli bir mesafenin katedildiğini söylemek mümkünse de siyer çalışmaları için aynı

tespiti yapmak zordur. Aşağıda siyer çalışmalarında katkısı olacağını düşündüğümüz ve erbabinca zaten bilinen birkaç hususu okuyucu ile paylaşmanın yararlı olacağına inanmaktayız.

1. Tarihe yön veren büyük şahsiyetlerin hayatı etrafında, tarihi gerçekleri yansıtan haberlerle birlikte menkıbevî ve mitolojik anlatımlar da oluşmuştur. Hz. Peygamber'in hayatına dair siyer malzemesi de bundan masun kalmış değildir. Öyleyse siyer araştırmalarında menkıbevî ve mitolojik malzemenin nasıl değerlendirileceği ve ayıklanabileceği hususunda donanuma sahip olmanın lüzumu ortadadır.

2. Halk muhayyilesi bazen "rüya" ve "kehanet" gibi olguları siyerde muhtelif ihtiyaçlara cevap vermek için kullanma yoluna gidebilmiştir. Bu gibi rivayetlerin tarih yazımında tek başlarına "olan"ı tespit için yeterli veri olarak kullanılmayacakları aşîkârdır. Belki toplumların tarihsel malzemeyi oluştururken ne gibi enstrümanları kullanabilecekleri konusunda fikir vermeleri bakımından önemlidirler.

3. Öte taraftan, tarihsel süreçte sonraki kuşakların, çoğu kere önceki kuşakların tarihini kendi içinde buldukları şartlardan; siyasî, sosyal, dinî, fikrî gelişmelerin ve tartışmaların içerisinde ve sonrasında oluşmuş algılamalardan hareketle yazdıkları, dolayısıyla da geçmişi olduğu gibi değil, bazen olması arzulanan bazen de olduğu zannedilen biçimde anlayıp anlattıkları bilinen bir husustur. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi mesela kimi rivayetlerde Arapları över nitelikte ısrarlı bir vurgu ile karşılaşıyorsa bu durumu Emevîlerin sonlarında başlayıp Abbasiler döneminde şiddetlenen Şuûbiye tartışmalarını dikkate almadan değerlendiremeyiz. Bu bağlamda Motzki'nin dikkat çektiği rivayetin yahut metnin tarihini tespit etme meselesi son derece önemlidir. Tabi metnin tarihini tespit derken de iki husus öne çıkmaktadır: Birincisi, metnin kendisinin, yani lafızlarının eklemeye ve çıkarma suretiyle tarihsel süreçte geçirdiği değişimin tespit edilmesidir. İkinci husus ise, metindeki değişimlerin tarihsel süreçteki hadiselerle, dolayısıyla da metnin zaman ve zeminle bağlantılarının kurulmasıdır.

4. Rivayet değerlendirmeleri bağlamında kültürümüzde çok zengin bir birikimin varlığına zaten işaret edilmişti. İyi bir siyer araştırması yaparken ihmal edilmemesi gereken hususlardan biri de, bu birikimin ciddi bir şekilde gözden geçirilmesidir. Bu yapıldığı takdirde geçmişte bugün de geçerliliğini muhafaza eden çok önemli ve ilginç değerlendirmelerin yapıldığı görülecektir.

5. Kur'an, Hz. Peygamber'in ilahi vazifesinin niteliği ile birlikte beşeri kimliği ve bu kimliğin sınırları konusunda oldukça belirgin açıklamalar getirmekte, sınırlar koymaktadır. Binaenaleyh muahhar kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen olağanüstü niteliklerin değerlendirilmesi hususunda Hz. Peygamber döneminin bütünü itibariyle yegane otantik kaynağı olan Kur'an'ın verilerinden azami derecede istifade etmenin lüzumu izahtan varestedir.

6. İbn İshak'tan önceki siyer ve meğâzî müelliflerinin değişik kaynaklara dağılmış vaziyetteki rivayetlerinin bir araya getirilerek kısmî bir inşa faaliyetinin tamamlanması, ilk kaynakların her birindeki Peygamber algılamasının ortaya konması ve bununla muahhar kaynaklardaki algılamalar arasındaki paralellikleri ve farklılıkları görebilmek açısından son derece önemlidir.

7. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Kur'an'ın bazı ayetlerini izah etme ihtiyacının siyer malzemesinin genişlemesine katkıda bulunduğu dikkatlerden uzak tutulmaması gereken bir husustur.

8. Kültürümüzde risaletin, "risalete hazırlık" biçiminde genelde Hz. Muhammed'in doğumuyla, hatta daha öncesinde başlatılmış olması, vahiy öncesi hayata dair siyer rivayetlerinin bir bölümünün bu hazırlık sürecine uygun olarak şekillenmesini sağlamıştır. Hâlbuki bu konuda Kur'an'ın sunduğu verilerin ve bu verilere paralel siyer rivayetlerinin dikkate alınması daha sağlıklı olacaktır.

9. Şarkiyat çalışmaları çerçevesinde ortaya çıkan biyografiler, iki tür çıkmazla karşı karşıyadırlar. Birinci çıkmaz şudur ki, bazı biyografilerde, mesela Muir'inki gibi, Hıristiyanlık, özellikle de Hz. İsa'nın beşeri olmaktan çıkarılmış hayatı esas alınarak Hz. Muhammed'in peygamberlik döneminin değerlendirilmesi cihetine

gidilmektedir. Ancak bu yöntem, Hz. Muhammed'in olduğu gibi görülmesinin önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. İkinci çıkmaz ise, Hz. Muhammed'i indirgemeci bir yaklaşımla büyük devlet adamı, büyük kanun koyucu, büyük reformcu olarak ele alıp anlatan kimi batılı biyografilerde onun ilahi misyonunun tamamen görmezden gelinmesidir. Her iki biyografi türünün de Hz. Muhammed'i tam olarak anlayıp anlatması mümkün gözükmemektedir. Watt, bu çıkmazları aşmak için, Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'de zikredilenlere benzer bir peygamber olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindedir. Bunu önemli bir açılım olarak kabul etmek gerekir. Her ne kadar bu açılıma Hz. Muhammed'in Hz. İsa'ya eşitlenmediği bahanesiyle itiraz etmek mümkün ise de, böyle bir itiraz çok da önemli değildir. Zira Kur'an'ın ortaya koyduğu anlayışta Hz. Muhammed zaten diğer peygamberler gibi bir peygamberdir. Hz. İsa'nın ilahlaştırılarak peygamberlerden farklı ve üstün bir yere oturtulması, Müslümanların değil, Hıristiyanların problemidir. Müslümanlar açısından Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden biri olarak görülmesi yeterlidir. Watt, böyle bir anlayışa ulaştığı için Hz. Muhammed hakkında daha insafli sonuçlara ulaşabilmiştir. Benzer bir yaklaşımın diğer Şarkiyatçılar tarafından da benimsenmesi temenni edilir.

10. Siyer araştırmacısının Hz. Peygamber'in zuhur ettiği asır ve siyer malzemesinin teşekkül ettiği zaman dilimi boyunca çevre kültürler, bu kültürlerin yazılı kaynaklarında Hz. Muhammed'in nasıl yer aldığı, keza çevre kültürlerin din büyüklerinin hayatları, bu hayatlar etrafında oluşan menkıbeler, efsaneler ve mitolojik motifler hakkında da bilgi sahibi olması, hem paralellikler yakalaması hem de muhtemel etkileşimleri keşfedebilmesi açılarından önemli olsa gerektir.

11. Nihayet arkeolojik kazıların tarih çalışmalarına olan katkısı herkesçe bilinen bir gerçektir. Bugün maalesef siretin geçtiği tarihi mekânlarda bu mahiyette çalışmalar yapılamamaktadır. Halbuki bu mümkün olsa, çok ilginç ve önemli kalıtlara kavuşacağımız muhakkaktır.

12. İyi bir tarihçi olmak, iyi bir metodoloji bilgisiyle birlikte kendi alanındaki malzemeye hakim olmakla ve malzemenin ruhunu kavramakla mümkün olabilir. Tarihi malzemeyi kuşatmasını başara-bilen bir tarihçi, parmak veya göz ucuyla elindeki altının kıymetini takdir eden bir kuyumcu misali, sahilte sağlamı, tarihle kurguyu, efsane ile hakikati birbirinden ayırma melekesine sahip olur. Malzemeye hâkim olmak demek, onu kutsallaştırmadan her soruyu rahatça sormak ve cevabını almaya çalışmaktır. Bu konuda Hz. Ömer'in şu tavrı ilginç bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber Medine'de bir ara kendisine sıkıntı verdikleri için eşlerinden bir süre ayrı kalmaya karar vermiştir. Hz. Peygamber'in bu kararı, sahabe tarafından onun eşlerini boşadığı şeklinde anlaşılır ve mescide herkes birbirine bu şekilde anlatır. Hz. Ömer de olaya bu konuşmaları duyarak vakıf olur. Fakat duyduğuyula yetinmez, meseleyi birinci ağızdan öğrenmek için Hz. Peygamber'in yanına gider ve işin aslını ona sorar, o da eşlerini boşamadığını söyler. Burada önemli olan husus, Hz. Ömer'in, olayı, sahabeden duymasına rağmen, tahkik etme ihtiyacını hissetmiş olmasıdır. Onun bu tavrı, cüret sahibi bir tarihçiye aradığı ipucunu fazlasıyla vermektedir.



On the Writers of Siyar

Citation/©: Özdemir, Mehmet, (2007). On the Writers of Siyar, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 129-162.

Abstract: It is known that the scholarly branch of siyar and maghazi which are concerned with the life of the Prophet Muhammad, who has been the most important of those personalities who changed the history, was separated from hadith and followed its own way. It is also noticeable that some apocryphal material has been involved in siyar and maghazi since they have gone away from the critical methodology of hadith. Together with the narrations of historical events the mythological stories as well as hearsays concerning the life of great personalities who have been decisive in historical process have been quite effective in this. It is certain that we need the life of the Prophet to found a healthy future. It is therefore quite important to clarify the narrations of the life of the Prophet from the apocryphal materials.

Keywords: siyar, maghazi, the history of Islam, apocryphal material.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**,
çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara 1996, 384 s.

Tarih Tasarımı/The Idea of History, Collingwood tarafından 1936 yılında verilen *The Philosophy of History/Tarih Felsefesi* adlı ders notlarının bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir kitap. İlk defa İngiltere’de 1946 yılında yayımlanan eser, 1990 yılında Ara Yayınları tarafından Türkçe’ye kazandırılmış. Kitap, tarih felsefesi üzerine bir deneme özelliğini taşımakta. *Tarih Tasarımı*’nda modern tarih tasarımının Herodotos’tan yirminci yüzyıla dek nasıl geliştiğine dair tarihsel bir betimleme sunulmaktadır. İlk bölümde Collingwood, tarihin yapısı, konusu ve yöntemine ilişkin Yunan-Roma tarih yazımından çeşitli örnekler sunmaktadır. Yunan-Roma tarih yazımının insancıl bir özellik taşıdığını, ama başlıca kusurunun tözcülük olduğunu ifade eden yazar; teokratik tarih ve mitos üzerinde durarak, evrensel tarih tasarımının Helenizm tarafından yaratıldığını öne sürer. Bilimsel tarih anlayışının Herodotos ile başladığını belirten yazar, bunun Thoukydides, Polybius, Livius ve Tacitus ile devam ettiğini belirtir. Hıristiyan tarih tasarımı ve ortaçağ tarih yazımı üzerinde de teferruatlı bir biçimde duran yazar, ortaçağ tarih yazımının büyük işinin nesnel ya da tanrısal planı

ortaya koyduğunu ifade eder. Collingwood'a göre, tarihçinin işi geçmişini bilmektir, geleceği bilmek değil; tarihçiler ne zaman geleceği olup bitmesinden önce belirleyebileceklerini ileri sürseler, temel tarih anlayışlarında bir şeylerin yanlış olduğunu kesinlikle bilebiliriz.

Diğer bölümlerde ise Descartes, Herder, Kant, Schiller, Hegel, Marx, Toynbee, Rickert, Simmel, Dilthey, Croce, Spengler ve Bergson'un tarihin doğasına ilişkin yaklaşımları aralarındaki ilişki gözetilerek bütünlüklü olarak tartışılmaktadır. Romantizmin bilimsel tarihin eşiği olduğunu vurgulayan yazar, Aydınlanma ve Pozitivizm ile birlikte bilimsel tarih anlayışının başladığını belirtir. Yazar, daha sonra İngiltere, Almanya, Fransa ve İtalya'daki tarih tasarımı, yazıcılığını ve önemli filozofları konu edinir. Beşinci ve son bölümde, İnsanın Doğası ile İnsanın Tarihi, Tarihsel İmgelem, Tarihsel Kanıt, Tarihin Konusu, Tarih ve Özgürlük ile Tarihsel Düşünmeyle Yaratılan İlerleme konuları irdelenmiştir.

Collingwood, eserinde, amacının felsefe ve tarih arasında bir rapprochement/yakınlaşma sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre, felsefe, kendine dönük düşünmedir. Felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesiyle ilişkisine bakar, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle de ilgilidir. Collingwood'a göre tarih ise, teoloji ya da doğa bilimi gibi özel bir düşünme biçimi olup, tarihin nesnesi, insanların geçmişteki eylemleri, amacı ise insanın kendisini bilmesidir. Kısacası Collingwood, tarihin kanıt ya da belgelerin yorumu olduğu görüşünü ileri sürer. Collingwood, en nihayetinde tarihin, tasarımlar hakkındaki sorular ile olgular hakkındaki soruların birbirinden ayrılmadığı bir bilgi türü olduğunu vurgular. Tarihin kronoloji olarak kalmayıp, zihnin öz bilgisine ulaşabilmesi için, tarihçi olayların ardından gitmek, insan eylemlerine ve eylemlerle kendini gösteren düşünceye varmak zorundadır. O zaman filozofun, tarihçinin zihni hakkında düşünmesi gerekir. Bu nedenle Collingwood, idealizm biçimine yönelip, sonunda felsefeyi tarihle özdeşleştirme yoluna gitmiştir. Collingwood'a göre, tarihçi eylemlerini anlattığı

insanların yaşantısını kendi zihninde yeniden canlandıramadığı sürece, tarih bilimsel olarak yazılamaz. Tarihçilerin olaya sadece kendi açılarından bakmaları, olayları diğer açılardan görememeleri sorununu doğuracağını savunur. Yine yazar, bunlara bağlı olarak, tarihi, derece derece artan olgusal bir deneyim olarak tanımlar. ‘Saf tarih’, olarak adlandırdığı bu tarih, felsefe olmaksızın var olamaz. Başka bir deyişle felsefi olmayan tarih diye bir şeyin olmadığını vurgular.

Collingwood’un “kapsülleme ilkesi”ne göre, geçmiş, şimdinin içinde kapsüllemiş olarak bulunur. Bu nedenle tarihçi, geçmişin izlerini içinde bulunduğu anda elde etmiş olduğu kanutlarla bulmalıdır. Tarihçi çağının insanıdır ve her yönüyle çağının koşullarına bağlıdır. Çağının ilgileri, kaygıları ve beklentileri onun bakış açısını da belirler. Collingwood, geçmişle şimdi arasındaki ilişkiyi kuracak olan alanı, felsefe olarak belirlemiştir. Bu nedenle, geçmişteki olay durumlarının, şimdideki kaygılarımızla ilişkilendirilmesi, felsefenin bir işlevi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İngelem kuramında Collingwood, geçmişin bütünsel bir resmini yapmak istemektedir. Bu yanıyla, Collingwood’un kuramı bir tarih kuramı olmaktan çok, bir felsefe kuramıdır. *Tarih Tasarımı*’nda önemli bir sorun da, Collingwood’un, diyalektik sorgulama, düşüncenin tarihselliği ve tarihsel anlamaya ilişkin görüşlerinin hermeneutik kuramla ilişkilendirilmesi çabasıdır. Collingwood’un tarihsel ingelem, tarihsel kanıt, soru ve yanıt mantığı hakkındaki görüşleri, tarihsel-hermeneutik sorulara odak oluşturur.

Collingwood’un “bilimsel” tarih olarak nitelendirdiği tarih, yalnızca, eleştirel tarih üzerine getirilen teknik bir gelişme değildir; aynı zamanda, makas-zamk tarihi üzerine getirilen bir gelişmedir. Collingwood’da makas-zamk tarihçiliği ise, farklı yetkelerin tanıklıklarını seçip birleştirerek kurulan tarihtir. Ancak, yazara göre bu, gerçekte tarihçilik değildir, çünkü bilimin gerekli koşullarını yerine getirmez.

Son olarak, *Tarih Tasarımı*, felsefecilerin dikkatini tarihin varlığından doğan epistemolojik sorunlara yöneltir ve felsefi sorunların tarihsel bir yaklaşımla nasıl aydınlatılabileceğini, nasıl çözülebileceğini ifşa eder. Collingwood'un, *Tarih Tasarımı* adlı eserindeki görüşlerinin çoğu Croce'inkilere benzemesine rağmen bu fikirler geniş ölçüde kendi tarihsel çalışmasının bir ürünüdür denebilir. Collingwood'a göre, tarihsel bir olayı ya da olguyu anlamak, ancak çağının koşulları göz önünde bulundurulursa olanaklı olur. Herhangi bir eylem, çağının koşullarında başka türlü gerçekleştirilmesi olanaklı olmayan bir eylemdir. Bu eylemin başka türlü gerçekleştirilememesinin nedeni, temelinde felsefi bir kabulün bulunmasıdır. Collingwood'un eseri, tarih felsefesi ve tasarımının oluşumunu merak edenler için önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

Ercan ÇAĞLAYAN



William Henry Walsh, **Tarih Felsefesine Giriş**,
çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Hece Yayınları, Ankara 2006, 207 s.

W.H.Walsh, *Tarih Felsefesine Giriş* adlı kitabında, birbirinin rakibi genel bilgi teorilerinin unsurlarını bir araya getiren bir sentezden müteşekkil analitik bir tarihsel bilgi teorisi sunmaya çalışmaktadır. Walsh, eleştirel tarih felsefesi ve spekülâtif tarih felsefesi olmak üzere iki ana bölüme ayırdığı kitabında Kant'ı, Herder'i ve Hegel'i detaylı olarak inceler. August Comte'a, Karl Marks'a ve Arnold Toynbee'ye de kısaca vurgu yapmakla beraber, bu üç filozof hakkındaki değerlendirmeleri oldukça doyurucudur. Birinci bölümde kitabın özetini yapan Walsh, bölüm II-V'te tarihsel düşünüş mantığına dair meseleler üzerinde önemle durmaya çalışmış ve bölüm

V-VIII'de bir tarih metafiziği ya da kendi deyimiyle "*tarihin metafizik yorumu*"nu yapmaya yönelik teşebbüslerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmıştır.

Kitabın ihtiva ettiği konular birinci bölümde giriş niteliğinde özetlenmiştir. Yazar kitabın birinci bölümünde tarih felsefesinin gelişimi üzerinde durmuş; tarih felsefesini kurma şerefine tartışmalı bir konu olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte, bu şerefin İtalyan tarih filozofu Vico (1668-1744)'ya ait olduğunu ifade etmiştir. Daha ileri gidildiğinde ise, bunun Aziz Agustin'e hatta Ahdi Atik'in bazı bölümlerine kadar dayandırılabilceğini ileri sürmüştür. Walsh, tüm bunlara rağmen, tarih felsefesinin ayrı bir konu olarak ilk defa Herder'in "*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit/ Ideas for a Philosophical History of Mankind*" adlı eserinin ilk kısmının 1784'te yayınıyla başlayan ve ardından Hegel'in, ölümünden sonra 1837'de yayımlanan "*Lectures on the Philosophy of History/ Tarih Felsefesi Üzerine Konferanslar*" adlı eserinin çıkışından hemen sonra kapanan bir dönemde kabul gördüğünü iddia etmekte haklı olduğunu belirtmiştir. Yazar, 19.yüzyılda anlaşıldığı şekliyle tarih felsefesi çalışmasının, daha çok bir metafizik spekülasyon konusu olduğunu; amacının bir bütün olarak tarihin seyrine dair bir idrak kazanmak olduğunu; tarihin arz ettiği bir çok bariz düzensizlik ve insicamsızlıklara rağmen genel bir plan ihtiva eden bir bütünlük teşkili olarak telakki edilebileceğini göstermek olduğunu vurgulamıştır.

Kitabın birinci bölümünde tarih felsefesi ile ilgili birtakım mülahazalardan sonra yazar, eleştirel tarih felsefesi üzerinde durmuştur. Bu bölümde yazar, eleştirel tarih felsefesinin problemlerinin dört ana gruba ayrıldığını; bunlardan ilkinin "*Tarih ve Diğer Bilgi Formları*" alt başlığıyla ele alınarak birinci grup problemlerin tarihsel düşünüşün gerçek mahiyetine ilişkin meselelerden oluştuğunu söyler. Yazara göre tarih, geçmiş olayların yalın kaydından ibaret olmayıp, bunun ötesinde "*anlamli/significant*" kayıttan-olayların birbiriyle bağlantılarının kurulduğu bir açıklamadan-ibarettir. Tarihi sadece geçmişte ne vuku bulduğu üzerinde dur-

mamalı, aynı zamanda onun neden vuku bulduğunu gösterme peşinde olmalıdır. Eleştirel tarih felsefesinin ikinci problemini “Tarihte Doğruluk ve Vakıa” olarak nitelendiren yazar, tarihsel vakıanın ne olduğunu ve yine tarihçilerin önermelerinin neye binaen doğru veya yanlış addedilebileceği üzerinde durmuştur. Yazara göre tarihsel vakıalar her zaman kanıtlanmak zorundadır. Bununla birlikte tarihçinin görevinin sadece tüm önermelerini mevcut kanıta dayandırmaktan ibaret olmadığını, bunun ötesinde hangi kanıtın mevcut olduğuna karar vermek olduğunu belirtmiştir. Kısacası yazar, tarihsel kanıtın, tarihsel hükümlerin doğruluğunu test etmek için başvurulabilecek nihai bir veri olmadığının önemine değinmiştir. Eleştirel tarih felsefesinin üçüncü problemini, “Tarihsel Objektiflik” olarak nitelendiren yazar, objektiflik kavramının, eleştirel tetkike bilhassa muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Kitapta, şimdide dek ideal olmaktan uzak tarafsız tarihin, tam anlamıyla bir imkânsızlık olduğu; bununla birlikte tarihin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi halinde, tarihte doğal bilimlerdeki objektifliğe teka-bül eden bazı özelliklerin bulunması gerekliliği dile getirilmiştir. Yazara göre, tarih araştırmalarında objektif olmanın önünde; şahsi eğilim, grup önyargısı, tarihsel yoruma ait çatışan teoriler ve arka planda yatan felsefi çatışmalar yer almaktadır. Eleştirel tarih felsefesinin dördüncü problemi, “Tarihte Açıklama” problemidir. Buradaki asıl mesele tarihçinin üzerinde çalıştığı olayları açıklama usulü ile alakalı özgünlüğün olup olmadığıdır. Yani tarihteki olayların ne olduğu kadar, niçin olduğu da mühimdir.

Eleştirel tarih felsefesi ve problemlerini irdeleyen yazar, sonraki bölümlerde spekülâtif/nazari tarih felsefesi üzerinde durmaya çalışmış; bu meyanda Kant, Herder ve Hegel üzerinde ayrıntılı bir bilgi sunmuştur. Pozitivist harekete de değinen yazar, 19. yüzyıl tarih yazıcılığı üzerinde ciddi bir etkisi olacak olan Fransız yazar Aguste Comte’ü irdelemiştir. Comte’ün tarihin gerçeklerini anlamlandırmak için “Üç Hal Yasası”nı -Teolojik Dönem, Metafizik Dönem ve Pozitivist Dönem- ileri sürdüğünü ve Hegel’de olduğu gibi, Comte’ün da tarihin seyrinin tarih-dışı/nonhistorical amiller tarafından belirlendiğine inandığını ifade etmiştir. Pozitivist ku-

ram tarihin oluşumunda hiçbir ilahi nedene yer vermez, sadece toplumu esas alır. Pozitivistlerin, tarihi anlamayı, genel olarak insan tabiatını anlama ile irtibatlandırmaya çalıştıklarını ve bu konuda yanılmadıklarını ifade eden yazar, pozitivist hareketin, yüzyıl boyunca tarihsel çalışmaların gelişmesi üzerinde esaslı bir etkiye sahip olduğunu vurgulamıştır. Tüm bunlara rağmen pozitivistlerin beşeri tabiatı tetkik konusunu basite almaları ve tarihçileri sosyal bilimcilere dönüştürme çabalarının yanlış olduğunun altını önemle çizmiştir. Marks ve tarihsel materyalizme de değinen yazar, Marks'ın tarih teorisinin Hegelci etkiler taşıdığını ve bunun göz ardı edilmesi halinde Marks'ın bakış açısının anlaşılamayacağını ileri sürer. Yazara göre Marks, diyalektik konusunda olduğu gibi, herhangi bir zamanda yaşayan bir toplumun hayatının farklı yönlerinin organik olarak birbiriyle ilişkili olduğu görüşünde de Hegel'e dayanmaktaydı. Hatta yazar, daha ileri giderek Marks'ın tarih felsefesini, Hegel'in felsefesinin tadil edilmiş bir versiyonu olarak sunmakta bir beis görmemektedir. Marks'a göre tarih sahnesinin baş aktörleri milletler veya halklar değil, ekonomik sınıflar olup; tarihte herhangi bir değişim sürecini anlamak için meydana gelen değişimin arkasındaki iktisadi arka plana bakmak yeterli olacaktır. Son olarak İngiliz tarihçi Toynbee'ye yer veren yazar, Toynbee'nin kafasında uygarlıkların doğuş, gelişme ve düşüşünün mukayeseli tetkiki dışında başka bir şey olmadığını dile getirmiştir. Bu özelliğiyle Toynbee'de, İbn-i Haldun ve Vico tesirinin çok belirgin olduğu aşikardır. Walsh, Toynbee'nin olaylara bir tarihçi gözünden ziyade bir sosyolog gibi baktığını ve bu nedenle meslekten tarihçilerin onu eleştirmelerinde haklı olduklarını vurgular.

Son tahlilde, tarih felsefesi hakkında önemli bilgiler içeren kitapta, birinci bölümde tarihsel düşünüşün tabiatı, bu düşünüşün diğer düşünüş türlerinden farklı kılan vasıfları üzerinde durulmuş olup, tarihsel düşünüşün ön kabulleri ve sonuçlarının epistemolojik niteliği incelenmiştir. Kitabın ikinci kısmında daha ziyade tarih felsefesine ilişkin geleneksel problemler üzerinde durulmuştur. Eleştirel ve spekülâtif tarih felsefesi hakkında ayrıntılı ve karşılaştırmalı bilgilerin yer aldığı kitapta; Kant, Hegel, Herder, Comte,

Marks ve Toynbee ile ilgili özet bilgiler mevcuttur. İkinci kısma konulan ekte, Walsh tarafından tarihsel materyalizmin kısa bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Tarih Felsefesine Giriş, Walsh tarafından felsefeciler hedef alınarak yazılmasına rağmen, tarihçiler ve tarih öğrencileri tarafından mutlaka yararlanılması ve değerlendirilmesi gereken bir kaynaktır. Basit ve sade anlatımı, tarih felsefesi gibi okunması sıkıntılı bir disiplini kolaylaştırırken, önyargılardan uzak tespitleri ufkumuzu genişletmekte ve tarih felsefesi alanındaki yaklaşımlara nüfuz etmemizi mümkün kılmaktadır. Tarih felsefesi hakkında önemli bilgiler içeren kitap, konuya ilgi duyanların vazgeçilmez başvuru kitaplarından biri olmayı hak eder niteliktedir.

Ercan ÇAĞLAYAN



Hans Meyerhoff, **Zamanımızda Tarih Felsefesi**,
çev. Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2006, 408 s.

“Zamanımızda Tarih Felsefesi” adlı çalışma, Hece Yayınları tarafından Abdullah Şevki’nin çevirisiyle Türkçeye kazandırıldı. Alman asıllı Amerikalı felsefe profesörü Hans Meyerhoff tarafından derlenen kitapta, yazarın tarih ve felsefe konularına ilişkin girişinden sonra; *Tarihsiciliğin Kalıtı*, *Clio- Bilim mi Yoksa Esin Perisi mi?*, *Tarih ve Ahlaklılık ve son olarak Tarihin Anlamı* adlı dört bölüm; tarih felsefesine dair 19. ve 20. yüzyılda kaleme alınmış deneme ve yorumlar bulunmaktadır. Kitabın sonunda tarih felsefesiyle ilgili ek kaynakçaya yer verilmesinin yanı sıra, mütercim tarafından kaleme alınan ‘Tarih Felsefesi İçin Bir Deneme’ adlı yazı da bulunmaktadır.

Birinci bölümde Geoffrey Barraclough'un "*Değişen Dünyada Tarihçi*" adlı makalesinde, tarihselciliğe yönelik çelişkili bir duruşu vardır. O bir yandan, tarihin "*insan ruhunun muhteşem çeşitliliği, yaratıcı güce çok keyif veren tanıklığı*" olduğu tezini savunurken; diğer taraftan da, tarihçiliğin bilgi ve aktörel yargılar için göreceli sonuçlarına üzülür. Bununla birlikte Barraclough, "*tarihsel düşüncenin temellerinin yeniden dikkate alınması için*", "*zamanın*" gerekli olduğu sonucuna varmıştır. "*Rüya*" adlı makalenin yazarı Wilhelm Dilthey'in usunun iki anlamlı vurgusu önem taşır: 1- "*Tarihsicilik, insanın, tanrıbilim, felsefe ve doğal bilimden nihai kurtuluşunun anahtarı gibidir.*" yargısı; 2- "*Tarih ya da felsefe için evrensel bir kavramsal dizge hazırlamanın başarısızlığı.*" Mezkur makalede felsefe, Dilthey tarafından üç başlık altında irdelenmiştir: 1- Maddecilik veya olguculuk, 2- Özgürlüğün idealizmi, 3- Klasik ve nesnel idealizm. Dilthey'a göre, her dünya görüşü tarihsel olarak koşullandırılmıştır ve bu nedenle sınırlı ve görelidir. Benedetto Croce tarafından kaleme alınan "*Tarih ve Tarihçe*" adlı denemede, modern tarih yazımında, akılcı, bilimsel veya olgucu eleştiri söz konusudur. Croce, tarihsel olayın ne olduğu veya niçin olduğuyula, geçmiş olayların vakayiname benzeri kayıtlarıyla, bu olanları açıklayan/yorumlayan tarihsel anlatılar arasında temel bir farkın olmasıyla ilgilenir. Bu fark, çözümsel ya da spekülatif olsun olmasın, tarihin herhangi bir felsefesinin yanıtlanması gereken temel sorularını ortaya koyar: Tarihsel bir anlatı ne yapar? Ya da, meydana gelen başlıca olaylar nasıl tarihe dönüştürülmüştür? Devamında Croce'nin "*Her gerçek tarih, çağdaş tarihtir.*" önerisi, onun tarih felsefesine önemli bir katkısı olmuştur. Ayrıca, tarihin "*pragmatik*" yorumunun da temelidir; şimdiki yaşamın yararıyla birleşmiş olması nedeniyle, geçmiş ölmüştür anlamına gelmektedir. "*Yaşam bir şimdidir ve boş bir öyküleme olan bu tarih geçmiştir.*" diyen Croce, belge ve tenkit ile yaşam ve düşüncenin tarihin gerçek kaynakları olduğunu vurgulamıştır.

Birinci bölümdeki bir diğer yazı, Jose Ortega Y Gasset tarafından yazılmış olan "*Bir Dizge Olarak Tarih*" adlı makale olup; yazarın, tarihsicilikten varoluşçuluğa geçişi açıklığa kavuşturma ama-

cını taşımaktadır. Ayrıca yazarın, “Dünden önceki günü anımsamakla sadece düne ışık tutabiliriz. Tarih bir dizgedir, tek ve acımasız zincirle bağlanmış olan insan deneyimlerinin dizgesidir.” sözü, yazarın tarihe, geçmişteki tecrübeler olarak baktığı gerçeğini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. “İnsan, bir söz olarak doğaya sahip değildir; asıl sahip olduğu tarihtir.” tümcesi Ortega’nın, Croce ve Dilthey’a minnettarlığını gösterir. Ortega’nın makalesi, modern tarihsiciliğin geleneği bakımından önemli olup; ona göre geçmiştir: “İnsanın geleceğinin dar yaşamıyla şimdiden yapıldığı deneyimlerdir.” Geçmişe büyük önem atfeden yazar, “Eğer ne olacağını bilmezsek, ne olmayacağını da bilmeyiz. İnsan geçmişi göz önünde bulundurarak yaşar.” sözleriyle yaşamın, geçmişin üzerine kurulu olduğunu/olacağını önemle vurgular. Tarihsel İmgelem adlı makaleyle doğrudan tarihsel bilgi sorununu irdeleyen İngiliz filozof R. G. Collingwood, geçmiş düşüncenin, tarihinin zihninde, yazılı tarihin şimdinin yeniden vuku bulmasından/re-enactment başka bir şey olmadığını ortaya koymaya çalışır. Makalesinde Collingwood, Kant’ın yaptığı gibi, “verimli imgelem”in zihinde önemli bir işlevi olduğunu savlar. Kendini doğrulama kavramı olarak “tarihsel gerçek” sorununun çözümünün olup olmadığı, deney öncesi/a priori imgelemin kabul edilip edilmeyeceği, tarihte nesnel koşulların rol oynamasının adil olup olmadığı, tarihsel görelilik veya kuşkuçuluğun gölgesinin giderilip giderilmediği gibi sorunlar üzerinde durmuştur. Ana temanın yanı sıra makalede, kaynaklar, yetkiler, delil, tarihe nüfuz ve tarihsicilik gibi güç konular üzerinde çok sayıda önemli yorum yer alıyor: Tarih, ‘somut ve geçici olanın akıl süzgecinden geçirilmiş bilgisidir.’

İkinci bölümde, daha çok tarihin bir bilim olup olmadığı üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Henry Pirenne’nin makalesi, bir bilim olarak tarihin konumu için bir savunma yazısı, modern tarihin eleştirel aygıtının bir özeti olmakla birlikte; diğer taraftan, tarihsici sezgi, genel yasaları formüle etmeksizin tarihi kurmanın onu anlatmak demek olduğunu yineler niteliktedir. Makalede, bilimsel aygıtın bir gereklilik olduğu, ancak bunun, tarihi yazmak için yeterli bir koşul olmadığı vurgulanmıştır. Arnold J.

Toynbee'nin kaleme aldığı yazıda, daha çok, "tarihsel açıklama" üzerinde durulmuş ve tarihe bilimsel tekniğin uygulanmasını sınırlandıran nedenler üzerinde düşünülmüştür. Tarihsel görelilik, Carl L.Becker, Charles A. Beard ve Raymond Aron tarafından yazılan makalelerle irdelenmiştir. Becker, ilgiler, kuram ve yoruma bağlı olarak "gerçeklerin" kaçınılmaz koşullandırılması ve tarihsel gerçeklerin saf olmaması gerçeğini dillendirmiştir. Beard'ün makalesinin en anlamlı katkısı ise, bir yandan tarihte bilimsel kavramların bir eleştirisi niteliğinde, diğer yandan bilimsel yöntemin nihai yüklenicisi arasında duraksaması şeklinde olduğu söylenebilir. Aron'un "tarihte görecelik" konusundaki makalesi, tarih yazımına girebilen nesnel ve öznel faktörlerin ağırlığını tartmak bakımından titiz ve itinalıdır: *"İnsan, tarihsel bilginin hem öznesi hem de nesnesidir."* "Tarihsel yargılar" başlıklı makalesiyle John Dewey, tarihsel bilgiyi, genel olarak, insan bilgisinin sorununa benzetmek eğilimindedir. Dewey, *"Tarih, zorunlu olarak şimdinin bakış açısından yazılmıştır."* der ve ekler: *"yazılmış olan kültür kavramları ve baskın sorunlar tarafından kontrol edilmiştir."* Morton White, *"tarihsel yorumun ruh bilimi ve mantığı arasındaki karışıklığın, tarih felsefesinin tipikliği"* olduğuna inanan bir düşünceyi sergilemekle nesnel bir tarih görüşünü savunur.

"Tarih ve Ahlaklılık" adlı üçüncü bölümde, Herbert Butterfield, Sir Isaiah Berlin ve Jacob Burkhardt, ahlaki konular ve değerlerin çatışması, ahlaki ilkelerin/yargıların tarih ve tarihçeye etkisini tartışmakta ve tarihçinin ahlaki yargılara boyun eğmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar: Tarihçinin önde gelen işlevi, kendi bağlamında geçmişi yeniden kurmaktır. "Tarihin Anlamı" başlığıyla dördüncü ve son bölümde, Alan Bullock, Karl Popper, Reinhold Niebuhr ve Karl Jaspers, tarihin ve tarihsiciliğin anlamı, tarih ötesinin bir eleştirisi ve tarihsel belirlenimcilik (döngüsel, diyalektik/evrimci) üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak tarihi anlamlandırma çabamızda tarih felsefesi oldukça önemli bir yer tutar. Meyerhoff tarafından derlenen bu kitap, tarih felsefesine ilgi duyan farklı tarih felsefelerinin yorum-

larını öğrenmek ve ileri okuma yapmak isteyenler için katkı sağlayacak deneme ve yorumları içermektedir. Meyerhoff'un "derlencesi", tarihin anlamından tarihin bir bilim olup olmadığına, tarihte görecelik ve objektiflikten tarihte ahlaki yargılara, tarihçilik ve tarihsel araştırma yöntemlerine değin her biri ayrı bir çalışma konusu olan deneme ve yorumlarla tarihin sınırlarına, yorucu ve bir o kadar da zevkli bir yolculuk yapmak isteyenler için bir başvuru kitabı.

Ercan ÇAĞLAYAN



Georgia Harkness, **John Calvin: the Man and his Ethics**

Henry Holt and Company: New York, 1931, XIII+266 s.

Reformasyon, Avrupa'nın din anlayışında köklü bir değişimi ifade eden bir kavramdır. Oluşum sürecinden kurumsallaşma aşamasına geçen Hıristiyanlık, uzun bir süreyi doktrinel ve politik tartışmaların içerisinde geçirmiştir. Papalık kurumunun, kurumsallaşma sonrasında Papa'nın tüm dinsel ve siyasal erki ele geçirip mutlak otoritesini sağlamasının ardından yaşanan Doğu-Batı bölünmesi ve sonrasında Anglikan Kilisesi gibi yarı reforme olmuş bir kilisenin kurulması bile, Hıristiyan dünyasındaki gerilimi düşürmeye yetmemiştir.

Orta Çağ boyunca skolastik düşünce içerisinde dogmatik bir din-bilim anlayışına sahip Avrupa, Katolik Kilisesi'nin ve onun elinde oyuncak haline düşen prens ve kralların halk üzerinde yoğun baskılarına sahne olmuştur. Seküler idarecilere ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sunduğu din anlayışına yönelik başkaldırı-

lar, on altıncı asırda zirvesine çıkmış ve neticede Avrupa'nın pek çok merkezinde ortaya çıkan reformcular öncülüğündeki yerel çabalar birer toplu kitle hareketine dönüşerek Reformasyon gerçekleşmiştir. Reformasyon şüphesiz pek çok din adamının gayretleri sonucu ortaya çıkmış bir dönüşümü ifade eder. Bu harekette pek çoklarının emeği vardır. İlk olarak, on üçüncü asrın John Huss ve John Wycliffe'leri bir zemin oluşturmuş, Huldrych Zwingli ve Martin Luther de bu zemin üzerine on altıncı asır reformunu inşa etmiştir. Dönemin ikinci kuşak reformcularından John Calvin de sahip olduğu hukuk ve teoloji nosyonunu geçmişin birikimini de arkasına alarak reform düşüncelerini sistemleştirmiş ve pek çok reform kilisesinin doktrinel kaynaklığını yapmıştır. Reform tarihine bakılacak olursa, Calvin'in bu geleneğe yaptığı katkıdan daha fazlasını yaparı bulmak imkansız gibidir. Onun geliştirip sistemleştirdiği reform hareketi, bugünkü Avrupa'nın dinsel, ekonomik, kültürel ve politik yapısına doğrudan ya da dolaylı biçimde köklü etkiler yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında, reformun anlaşılması bir anlamda reformcuları ve özelde de John Calvin ve onun gibileri iyi çözümlenmeye bağlıdır.

Burada ele alıp tanıtmaya çalıştığım eser, Batı'da Calvin üzerine yapılmış binlerce çalışmadan sadece biridir. Calvin ve çalışmalarına yönelik yapılmış çok geniş bir akademik literatür varken, benim 1930'lu yılların bir kitabını gündeme taşımam tesadüfi değildir. Yazarının kitaba yansıttığı düşüncelerinin bugün önemini ve güncelliğini koruması ve hatta bazı kesimlerce onun aşılılamaması, okuyuculara neden gerilerde kalmış bir kitaba yer verdiğimi anlatmaktadır.

Calvin kimilerine göre seküler devlet anlayışının kurucusu, kimine göre de tam tersi bir anlayışla teokratik düzenin öncüsü ve gayretçisidir. Onun teolojik anlamda Batı'ya ve Protestan kiliselere çok şey verdiği ortadadır. Bugünün anlayışı ve kiliselere katkısı nedeniyle Calvin'e leke sürmek istemeyenler, onun çağımıza aykırı gelebilecek görüş ve uygulamalarını genellikle görmezden gelmektedirler. Bu da, gerçek Calvin portresini örtmektedir. Harkness'in

bu eseri, resmi ve yagın anlayışın ötesine geçerek Calvin'i olduğu gibi resmetme gayretine girmesi ve onun çoğu İngilizceye henüz çevrilmeyen eserlerini de dikkate alarak bilinmeyen ya da çok az bilinen yönlerini ortaya koymaya çalışması açısından önemlidir. Bu bakış ve yaklaşım, çoğu defa varılan sonuçların genel görüşün aksi yönde olması durumunu ortaya çıkarmıştır.

Öncelikle üzerinde durulması gereken bir husus, başlığın okuyucuyu yanıltmamasıdır. Eserin isimi "John Calvin: Bir İnsan ve Onun Ahlaki Prensipleri" olsa da, eser sanıldığı gibi Calvin'in biyografisi ile sınırlı değildir. Yazar, Calvin'in hayatını ayrıntılı biçimde ortaya koymanın dışında, onun çalışmaları bağlamında ekonomik ve ahlaki boyutun altını çizmiş ve bunu yaparken de Puritan etiğin ve modern kapitalizmin yükselişi konusunda Max Weber, Ernst Troeltsch ve R. H. Tawney gibi araştırmacılara da yer vermiştir. Harkness pek çok yerde onların görüşlerini reddemiş ve onlarla ancak çok az noktada buluşmuştur.

Okuyucunun bu eserde yazarın engin bilgisinden ve çalışma süresince izlediği hassas denge ayarından etkilenmemesi mümkün değildir. Reform ve Calvin konusunda pek çok akademik çalışma olsa da, bunlardan ancak çok azı resmi anlayışın dışına çıkıp Calvin'i ve dolayısıyla modern toplumu anlamada alternatif bir bakış açısı sunabilmiştir. Zira Harkness, eserinde Calvin'i çok yönlü ve farklı görüşler içerisinde her yönüyle bir bütün olarak ama ayrıntıları da dikkate alarak olduğu gibi tanımlamaya çalışır. Kaynaklarında Calvin'in diğer eserlerine vukufiyeti, ona meslektaşlarına göre çok daha olgun ve kapsamlı bir bakış açısı sunar. Harkness'in ayrıntılı ve tikey anlatımı, okuyucunun Calvin'in ahlak ve kişiliğini, eserlerini ve sonraki dönemdeki etkilerini iyice anlamaya imkan tanıyor. Harkness'in eseri Calvin yanlısı ya da karşıtı olarak yazmamış olması, okuyucuya belli bir fikri dikte ettirme baskısını ortadan kaldırarak daha geniş bir perspektiften Calvin'i anlama imkanı tanıyor. Eser gerçekten de reformasyonu, Calvin'i ve kısacası geçmişi anlamak isteyenler için mükemmel bir kaynak konumundadır. Elbette ki eserin bir yazılış amacı,

Harkness'in Calvin konusunda bir tezi bulunmaktadır, fakat onun öncelikli amacı, Calvin'i ve eserini olduğu gibi ortaya koymaktır.

Eserde yazar özellikle Calvin'in muhafazakar bir kişiliğe ve dünya anlayışına sahip olduğunu, onun Cenevre'de Kutsal Kitap esaslarına dayalı bir teokratik düzen kurmaya çalıştığını ve bunda başarılı olduğunu; elde ettiği dinsel ve politik güçle bu düzenin başına geçip hayatın her alanını dinsel öğelerle donattığını, özgürlükleri sınırlandırdığını, farklı görüşlere yer vermediğini ve din-darlığı yerleştirerek Cenevre'nin adeta Papası olduğunu vurgulamakta ve bu görüşleri kanıtlayıcı güçlü örnekler sıralamaktadır. On iki Bölüm'den oluşan eserin en ilginç iki bölümünden biri aile içi ilişkilerin ele alındığı III. Bölüm, diğeri de Protestan Ahlakına bakışın irdelendiği IX. Bölüm'dür.

Bilindiği üzere Weber meşhur eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*'nda Calvinizm ile kapitalizm arasında yakın bir ilişki kurmuş ve kapitalizmin ruhunun Calvinizm'in ürünü olduğunu savunmuştur. Bu tez döneminde Avrupa'da uzun süre kabul edilmekle birlikte sonradan neredeyse tamamen terk edilmiştir. Oysa bu görüş, ülkemizde hala büyük bir çoğunluğun benimsediği bir tezdur. Harkness daha 1930'lu yıllarda bu tezi reddetmiş ve kapitalizmin tarihinin Calvinizm'den çok önceye dayandığını ileri sürmüş ve kapitalizmin Reformasyon öncesinde gerçekleşen ekonomik göçlerle ortaya çıktığını, Reformdan bir asır öncesinde Katolik Venedik, Floransa, Güney Almanya ve Flanders'de kapitalist anlayışın mevcut olduğunu vurgulamıştır. Yazar ayrıca Weber'in Calvin'in sadece *Hıristiyan Dininin Kurumları*'na atıfta bulunduğuna, bu atıfların da sınırlı olduğuna dikkat çekmiş, dahası, Weber'in Calvin ile Calvinizmi birbirinden ayırmadığını ifade etmiştir (s. 178, 187-189).

Calvin/Kalvinizm ve kapitalizm ilişkisi Batıda dahi hala tamamen ortadan kalkmamışken Harkness'in bu tezi yaklaşık 75 yıl önce reddetmesi ve bunu sağlam kanıtlarla desteklemesi, onun bu konudaki engini birikimin, farklı yaklaşımını ve Calvin'in vitrin gerisindeki eserlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.

Harkness'den sonra bu çizgide tutarlı olmak koşuluyla ancak çok az eser yazılabılmıştır. Geçen süre içerisinde hala pek çok Calvin yazarı bu eseri aşabilmiş değildir. Eser yaklaşık 300 sayfalık bir hacmi ile din, etik, politika ve ekonomi tarihi bakımından Calvin'i ve Reformu anlamak isteyenler için bulunmaz bir kaynak. Onu görmeden Calvin üzerine bir yazı yazmak kanımca büyük bir eksiklik olacaktır.

Mustafa BIYIK
(Dr., Hitit Ü. İlah.Fak.)



Bernard M. G. Reardon, **Religious Thought in the Reformation**
(Longman: London and New York, 1992), XVI+349 s..

Avrupa'nın bugünkü dinsel, iktisadi ve siyasi duruşunun, onun tarihsel geçmişiyle birlikte değerlendirilmesiyle anlaşılabilir. Çünkü bugünün Avrupası, geçmişine ve özellikle de geçmişinde yaşadığı Büyük Uyanış, Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi tecrübelerle çok şey borçludur. Bu süreçte Reformasyon ise Avrupa için dinsel olduğu kadar toplumsal ve ekonomik açıdan önemli bir değişim ve dönüşüm sürecini ve bir kırılma noktasını ifade eder. Bu bakımdan Reformasyonu anlamak, Avrupa'yı anlamanın bir ön şartı olarak görülebilir.

Reformasyon, Avrupa'nın değişik ülkelerinde ortaya çıkan öncü reformcular etrafında şekillenen bir hareket olduğundan, bu hareketi anlamak bir bakıma onun liderlerini anlamayı gerektirmektedir. Bu nedenle Reformasyonu anlamaya yönelik çalışmalarda reformcular her zaman en çok üzerinde durulan konu olmuştur. İşte Reardon'un eseri, bu türden bir yapıttır. O bu kitapta, ana Protestan kiliselerin ortaya çıkması ile sonuçlanan XVI. Asır Reformasyonu'nun dinsel inançları hakkında okuyucuya doyurucu bilgi vermeyi amaçlamıştır (s.xii). On iki bölümden oluşan ese-

rin tamamında göze çarpan en önemli husus, onun salt teolojik düşünceye yönelik olarak yazıldığıdır. Kitabın yarısından çoğu Luther, Calvin, ve İngiliz reformcularına tahsis edilmiş, ayrıca Erasmus, Zwingli ve Melanchthon'a da önemli bir yer verilmiştir. Reformcu liderlerden Luther, ruhsal anlamda gerçek bir yaratıcı, Reformasyonun en güçlü şahsiyeti ve en verimli zekası olarak takdir edilmiştir (s.86). Radikal Reformcular da ayrı bir bölümde ele alınıp tartışılmıştır. Son olarak ise Katolik Reformu'na yer verilmiştir. Konular bilimsel bir yaklaşımla ele alınarak reformcuların bütün görüşleri detaylı bir şekilde sunulmaya ve karşılaştırmalar yapılmaya çalışılmıştır.

Eser her ne kadar zaman zaman Reform düşüncesinin çeşitli kollarını kronolojik olarak ortaya koymada sıkıcı gibi gelse de, sistematik ve özlü bilgiler sunmasıyla övgüyü hak etmiştir.

Reardon bilinçli bir şekilde konuya tamamen Aydınlanma çerçevesinden ele almıştır (s.236). Yazar bu bakımdan karşımıza modern bir rasyonalist olarak çıkmaktadır. Eserinde, en büyük başarısı, hümanizme çok şey borçlu olan on altıncı asrın reformcularının görüşlerini tartışmada nüanslarda gösterdiği maharetidir. Yine 10 ve 11. Bölümlerde İngiliz Reformasyonu detaylı biçimde ele tartışılarak akademik yetkinlik tüm açıklığıyla ortaya konmuştur. Fakat aynı başarı maalesef Anabaptistler konusunda gösterilememiş, burada yalın aktarımlarla bir anlamda boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Radikalizme modern açıdan, modern akademik aydınlanma ilgileri yönünden bakılmış, fakat yazar son dönem ABD akademik dünyasındaki meslektaşları gibi bu konuda asimile olmamıştır.

Yazarın eleştirilebilecek en büyük yönü, onun salt teolojik düşünceye verdiği tek taraflı bakış açısıdır. Bu açıdan bakıldığında eserin pek çok yeri eleştirilebilecek durumda olsa da, diğer materyallerle desteklendiği sürece iyi bir temel kaynak olacak niteliktedir.

Mustafa BIYIK

(Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fak.)

Alister E. McGrath, **Reformation Thought: An Introduction**,

Blacwell Publishers: Oxford and New York, 1999, XII+329 s.

McGrath'ın bu eseri, Giriş'in ardından ondört Bölüm, Ekler, Dipnotlar, Bibliyografya ve sonda yer alan Dizin'den oluşmaktadır. Yazar eserde, en son bulgular ışığında 16. asrın ilk yarısında gerçekleşen Avrupa Reformasyonu'nun öncü düşüncelerini ortaya koymayı ve bunun geri planında yer alan Rönesans'a ilişkin bilgi vermeyi amaçladığını ifade etmektedir (s.XII). Eserde yer alan temel konular Ortaçağ din anlayışı, hümanizm ve Skolastisizm ile bunların Reformasyon ile ilişkisi, Luther, Zwingli, Melanchthon, Bucer ve Calvin'in biyografileri, bu reformcuların iman ile aklanma, kader, Kutsal Kitab'a dönüş, sakramentler ve kilise anlayışı konusunda görüşleri, Reformun politik düşüncesi, İngiliz Reformasyonu ve Reformun tarih üzerindeki etkisi gibi çok geniş bir alanı kapsamaktadır.

Yazarın eserde teolojik nosyonunu en güzel Hümanizm ve Reformasyon başlığı altında sergilediği hemen fark edilmektedir. Burada hümanizm geniş bir vukufiyetle ele alınmış, Hümanizm-Reformasyon arası gerilime (Luther ve Zwingli arasında evharist tartışmasında olduğu gibi) yer verilmiş (s.39-63.), reformcular arasındaki doktrinel ve sakramental yorum farklılıkları dile getirilmiştir (s.112-218). Burada reformcular arasındaki temel konulardaki farklılıklar mükemmel bir şekilde ortaya konup tahlil edilmiş, Calvin'in İskoç teoloğu John Major'dan ve onun *schola Augustiniana*'sından etkilendiği şeklindeki görüş reddedilmiştir.

Eserin önemli bir kısmı lütuf, Kutsal Kitab'ın yetkinliği, kilise, sakramentler ve zamanın politik düşüncesine ayrılmıştır. Okuyuculara, Luther'in Augustine öncülüğünü yaptığı ve ondan etkilendiği söylenir. McGrath'ın Kutsal Kitab'ın yetkinliğine bakışı nettir: *Sola Scriptura* bağlamında Radikal Reformasyon "Anabaptizm"e eşdeğer görülür (s.5, 9-10,155).

Eserde politik düşünceye ilişkin bölümün zayıflığı gözden kaçmamaktadır. Bunun nedeni, Luther’i bağlamından uzak bir şekilde ele alınmasıdır. Zira kitapta yazarın dönemin şartlarını dikkate almadığını daha ilk bakışta fark edebiliyorsunuz. Etkin ve çarpıcı biçimde ele alınan İngiliz Reformu kısmından sonra ele alınan Reform Düşüncesinin Tarihteki Etkisi başlığı altında reformcuların sosyo-politik ve ekonomik alandaki etkilerine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Calvin’in 1541 yılında Cenevre’de uyguladığı kilise idaresi düzenlemesinin sonraki dönemlerdeki etkileri (s.261-62) üzerinde durulmuş, Protestan iş ahlakı ve kapitalizmin doğuşu ihmal edilmemiştir (s. 266-270).

Eserin sonundaki ekler kısmında yer alan sözlük ve erken dönem reformun kronolojisi okuyucuya ayrı bir kolaylık sunmakta, zengin bibliyografya da gözden kaçmamaktadır.

McGrath her ne kadar Reform düşüncesini çekici hale getirmeye çalışsa da, Giriş kısmındaki hatalı “radikal reformasyon” sunumundan dolayı sıkıcıdır (s.10). O burada yanlış biçimde Radikal Reformasyonu Anabaptizm’e denk tutmaktadır. Dahası, Thomas Müntzer, Caspar Schwenkfeld ve Sebastian Franck’ı birer Anabaptist olarak sunmaktadır (s.155). Oysa bunlar kaynaklarda “Spiritualist” olarak tanımlanmaktadır. Eserin Luther ve Zwingli arasındaki tartışmalarda ortaya koyduğu başarıyı, Radikal Reformasyon’a ilişkin bu sıkıntılar maalesef yıpratmaktadır. Fakat buna rağmen eserin Reform dönemine büyük bir katkı yaptığı ortadadır. Burada karşı görüşlere de yer verilmiştir. Bu, ileri düzey araştırmalar için de bir rehberlik olarak algılanabilir. Netice itibarıyla öğrencilere yönelik olarak hazırlanan bu kitap (s.1), içerik, sınırlama ve metod yönünden bazı sıkıntılara rağmen beklentileri karşılayabilecek niteliktedir. Kitabın Reform Tarihi’ni ve özellikle de onun erken dönemini merak edenlere faydalı olacağı açıktır.

Mustafa BIYIK

(Dr., Hittit Ü. İlahiyat Fak.)





Bir saray muhafızı

Milel ve Nihal Geleneğinden

Pamir İsmailîlerinin Akidelerine Dair*

Prof. A. SEMENOV

“Hakkı bâtıldan ayırmak ve hak ile bâtılın görünüşteki benzeyişlerini ayırt etmek; hak ve bâtılın bir diğeriyle olan çelişkilerini tayin için bir ölçü gereklidir ki, o ölçüyle bunların hepsi ölçülebilsin. Biz ölçü olarak kelime-i şehâdeti –ki nefy ve ispattan ibarettir- kabul ettik. Nefyedilen şey bâtil, ispat edilen haktır. Biz bu kelime ile hayr ve şerri; hak ve bâtili ve diğeri zıtlıkları ölçüyoruz.”¹

* Bu yazı, *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nın* 7. sayısında neşredilmiştir. Yay. Haz. **Ceyhun ÜNLÜER** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

(Buhara) İsmaililerine dair araştırmalarıyla tanınan Prof. A. Semenov, geçen sene Taşkent'te “Pamir İsmaililerinin Akidelerine Dair” ismiyle bir eser yayınladı. Orta Asya Dârü'l-fünûnu Şark Fakültesi profesörü olan bu zatın yayınladığı eser, Pamir İsmaililerince en önemli din kitabı sayılan Vech-i din'in on birinci babının tercümesidir. Bundan önceki nüshada üstad Şerafeddin Efendi, Nâsır Hüsrev'e dair yazmış olduğu makalede, bu kitaba ve bu kitabın sahibi olan Nâsır Hüsrev'e dair bilgiler vermiş olduğundan biz burada yalnız Vech-i din'in on birinci babını tercüme etmiş olan A. Semenov'un bu tercüme yazmış olduğu mukaddimeyi tercüme ile muhtevi olduğu Pamir İsmaililerine dair önemli ve yeni haberleri İslam mezhepleri ve bilhassa Batınîler hakkında araştırmalarda bulunan zevatın incelemelerine sunuyoruz.

¹ Veceale'l-hakka ve'l-bâtıla ve't-teşâbuh beynehumâ min vechin ve't-temâyuz beynehumâ min vechi't-tezâdd fi't-arafeyn ve't-terettub fi ehadi't-arafeyni mîzânen yezinu bihi cemû mâ yeteklemu fih. Kâle ve innemâ enşe'tu hâza'l-

Genellikle Orta Asya ve bilhassa Pamîr İsmailîleri arasında en kabul gören ve ünlü kitap “Vech-i din” adlı eserdir. Mezhebdâşlarının yaşam öyküsü ve vefatlarına dair meselelerde pîrler ve halîfeler bu esere müracaat ederler. Pamîr İsmailîleri için bu kitabın en önemli kısmı on birinci fasıldır. Okuma yazma bilen her İsmailî, akidesini sağlamlaştırmak için –bu eseri okuma izni varsa– mutlaka on birinci fasla ayrı bir önem verir. Bir diğer eserimizde² zikrettiğimiz gibi bunlar, bu faslın kendi mezheplerinin bütün esaslarını kapsadığını varsayarlar. Onlara göre bu fasılda “bütün kanun ve bütün peygamberler” mevcuttur. Gerçekte bu bab bütün kitabı içeren 51 bab içinde en büyüğü olup “Kelime-i Şehâdet Lâ İlâhe İllallah Hakkında” başlıklı olandır ve İsmailî akîdelerinin ana çizgilerini içerir. İslam ile hiçbir ilişkisi olmayan İsmailî mezhebi, kendine has dinî ve kısmen siyasî amaçlarını, İslam perdesi altında ne şekilde saklamış olduğuna bu bab mükemmel bir örnek oluşturur.

İslâmiyet’in temelini teşkil etmekle birlikte, kelime-i şehadet –ki Orta Asya’da bütün cami, medrese ve hângâhların kapısında “miftâhu’l-cenne lâ ilâhe illallah” suretinde yazılır- ve İsmailîlerin akidesine göre pek çok sırrı içerir. Onlara göre yalnız kelimelerde değil bu cümlenin her harfinde, hece ve seslerinde esrareniz anlamlar vardır. Bununla beraber biz burada İsmailîlerin çok belirgin olan bu dinî ifadenin tefsîr ve te’vilinde ne kadar ifrata düştüklerine ve bu tefsîr ve te’villeriyle İslamiyetin esasına taban tabana zıt olan akîdelerini mezhebdâşlarının kalplerine nasıl yerleştirebildiklerine şahid oluyoruz.

İsmailiye mezhebini kuranlar ileri görüşlü siyasîler, büyük âlim ve filozoflar, insan ruhunun hürriyeti yolunda mücadele eden mücahidler ve aynı zamanda ruhiyatçı idiler. Halk kitlesine kendi akide ve prensiplerini benimsetmek için halkın dinî akidelerinden

mizane min kelimetî’ş-şehâdeti ve terkîbihâ mine’n-nefyi ve’l-isbâti evi’n-nefyi ve’l-istisnâ’ kâle femâ huve mustehikku’n-nefyi bâtilun ve ma huve mustehikku’l-isbât hakkun. Vezene bizâlike’l-hayru ve’ş-şerru ve’s-sıdku ve’l-kizbu vesâiru’l-mütezâdât. *Milel ve Nihal*, Şehristânî.

² “İsmailî Yazma Eserlerinin Tavsîfi” *Rus Sanat Akademisininin Haberleri*, 1980, s. 2186.

istifade etmek yolunu tutmuşlardır. İsmailîlerin bütün maksat ve gayeleri, halk kitlesi üzerinde tam olarak hâkimiyet kurmak, onları kendilerinin istedikleri yöne sevkedebilmek idi. Bunun neticesidir ki nihayet bütün İsmailî prensipler “İmamı’z-zamana bilâ kayd u şart teslim-i nefis” den ibaret olarak kalmıştır. İsmailî kurallardan birinde “Zamanın imamını tanımadan ölen kişi kâfirler gibidir”³ denilmesi boşuna değildir. İnanmış olan insanlar cahil olanların maruz kaldıkları cehennem azabından kurtulmak için samimi bir kalp ile çalıştılar. İsmailîlerin elinde din, bu gibi saf vatandaşları itaate getirmek vasıtasından başka bir şey değildi. Siyasî maksatlardan daha yüce olan ideal ve gaye ise, eski felsefî ilimlerin mefhumlarından ibaret olan “ilim ve fen, dinden yücedir” prensibi idi. Bu esas, yalnız gösteriş için İslam perdesiyle örtülmüştü. Gayet basit ve açık prensipleri ihtiva eden İslam’ın akideleriyle eski Yunan ve Doğu Roma’nın felsefî prensiplerinden uydurulan bu karmaşık mezhep prensipleri bunların kuvvetli teşkilatlarının gerçek siyasi menfaat ve gayelerini çok mükemmel bir şekilde kapatıyordu. Bu kuvvetli teşkilat, itibarlarının doruğuna ulaşan hâkimiyetini insanların yüksek duyguları üzerine kurmuştu. Din yönünden kendilerine yakın olup da, ruh itibarıyla yabancı olanlara karşı kin ve nefret beslerler. İlim ve dinsizliğe şiddetli muhabbet duyarlar. Kabiliyetli ve âlim kişilerden oluşan etkin insanları seçerler. Kendi prensip ve düşüncelerini beynelmilel halk kitlesine propaganda yaparlar. Her türlü siyasî duruma dinî-ilmî nazariyelerle uyum sağlayabilirler. Cömertlikle ya da satın almakla taraftarlar kazanırlar. Düşmanlarını gizli bir şekilde zehirler ve katlederler. İşte teşkilatın dayandığı esaslar bunlardır.

“Vech-i din” de, bilhassa onun 11. faslında geçen İsmailî akideleri yalnız bugünkü Pamîr, Buhara ve Fergana’da yaşayan İsmailî fırkasına ait akideler olmayıp, asırlarca önce –İsmailîlerin ayrı bir hilafet vücuda getirerek birçok İslam devletinin dinî ve siyasî teşkilatlarını sarstıkları vakit- batıdan getirilmiş akidelerdir. 1901 senesinde Pamîr “pîr”lerinin Prens Bobrenski’ye⁴ “Vech-i din”

³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 147.

⁴ Bobrenski, *İsmailî Mezhebi*, s. 14-16.

kitabı Nasır Husrev'in Kûhistân'da konuşulan dil yani farsça kaleme aldığı "Mevla Şonizore?"* isimli eserinin tercümesidir" dedikleri hakikatten pek uzak olmasa gerek.

Dokuzuncu asırda Mısır'da hüküm süren Fatımîlerden Ebû Temîm Mustansır Billah (487/1090) –ki İsmailîlerin imamı ve padişahı idi- kendine halef ve veliaht olarak büyük oğlu "Nizâr"ı tayin etmiş ve yakınlarına kendisini imam sıfatıyla takdim etmişti. Sonra Mustansır bu hakkı "Nizâr"dan çekip aldı. Fakat birçok İsmailî "Nizâr"a sadık kaldı ve onu imam olarak kabul etti. Mustansır'ın İran'da yaptırdığı İsmailî propaganda Nizâr namına devam ettirildi.⁵ İran'da yapılan bu propaganda iki önemli şahıs tarafından yönlendiriliyordu. Bunlardan biri önce "nakîbu'l-imâm" gibi mütevazı bir unvana sahip olan Hasan Sabbah idi. Sonra bu zat Kazvîn civarında Alamut'a yerleşerek muasırı olan sultanlara gücüyle üstünlük sağlamıştır. Esrarengiz ve efsanevi bir kuvvete malik olan "Şeyhu'l-Cebel", Kûhistan ve Rudbâr İsmailîlerinin (Haşşaşîn/Assasian) büyük amiri olup etrafına dehşet saçmıştır. İkincisi meşhur İran şairi, Allah'ı arayan filozof Nasır Husrev'dir ki, hayatının sonuna kadar İsmailî propagandası yapmış, nihayet Bedahşân'ın yalçın kayalardan müteşekkil dağlarında Yomgân nehri (Cürm nehri de denilir) kıyısında ölmüştür. Dokuzuncu asırda faaliyet içinde buldukları çevrede yaşamış insanların torunları; Doğu İsmailîliğinin bu iki havarisini asırlarca hatıralarında muhafaza etmişlerdir. On beşinci asırda yaşayan İranlı bir yazara göre, Kûhistan'ın bazı köylerinde, "Hasan Sabbah haracı" ayrılır ve onun mezarına gönderilirdi. Hatta yaşlı kadınlar eğirdikleri iplerin her on yumağından bir tanesini "İmam Hasan Sabbah öşrüdür" diye onun namına ayırırlardı.⁶ Nasır Husrev ise hala bugün bile Pamîr İsmailîlerin zihinlerinde yaşamaktadır. Onun Yomgân nehri sahilindeki mezarı yalnız Rusya ve Afganistan'dan gelen ziyaretçiler tarafından değil, Hindistan, İran ve Çin'den gelen ziyaretçilerin de ziyaretgâhıdır.

* Mütercim tarafından okunamadığı için karşısına soru işareti konmuştur. (Yayına hazırlayanın notu)

⁵ İbn Muyesser, *Ahbârü Mısır*, s. 28, 37, 65, 67, 68.

⁶ Muînuddin Muhammed el-İsfizârî, *Ravzatu'l-cennât*, 58b-59a.

Tarihin derinliklerine baktığımızda, Mısır Fatimîlerinin parlak bir dönemden sonra iktidarını tamamladıklarını görürüz. Gizli ve korkunç katilleri, müridleri üzerinde esrarengiz ve sınırsız hâkimiyetleri ile cihana dehşet saçan “Şeyhu’l-cebel”ler o dönemde yaşamışlardır. Bunların küçük Asya ve İran’daki müstahkem sarayları ortadan kalkmış, düşman saldırılarına alabildiğince göğüs geren Alamut istihkâmından iz ve eser kalmamış,⁷ dostları da düşmanları da yok olmuştur. Eski çağlarda insanların kalbini büyüleyen, ruhlarında derin izler bırakan o medeniyet tamamen ortadan kalkmıştır.

İşte biz bu parlak geçmişi günümüzle kıyaslıyor ve söz konusu geçmişin günümüzde bir etkisinin olup olmadığını görmek istiyoruz.

Eski güçlerini ve konumlarını kaybeden Doğu ve Batı İsmaililer, dağınık bir hale gelmiştir. Bununla birlikte bugün de geniş bir coğrafyada yaşamaktadırlar. Birbirine kaynaşmış olan tarihi yazgıları, İsmailîlerin ümidini uzak batıdan uzak doğuya yönlendirmiştir. Bugün imamları Bombay şehrinde yaşamaktadır. Onun mezhebdaşları üzerindeki hâkimiyeti Akdeniz sahillerinden Hint okyanus sahillerine ve Hotan’a dek uzanır. İmamın dinî kişiliği de zaman ve vaziyete göre değişmektedir. Günümüzün imamı, Oxford üniversitesi mezunu ve İngiliz hükümeti tarafından kendisine “devletmeâb” unvanı verilen tüm “İslam cemiyeti”nin reisi sıfatıyla anılan, sosyal ve siyasal büyük mevkii elde etmiş bir zattır. Bu zat Fatimîler neslinden Seyyid Muhammed Şah (Ağa Han)’dır.⁸ Şüphe yoktur ki, zaman ve siyasi durum gereğince İsmaililiğin maksat ve gayesi, propaganda şekilleri ve ideal yönünden diğer kimselere etki etmek yolundaki usulleri, günün şartlarına göre değişmektedir. Onlar eskisine göre daha zarif, şeffaf ve belki de daha faydalıdır.

⁷ Bu husustaki malumatımızı M. Bloshe’ye borçluyuz. Alamut ve diğer İsmailî istihkâmlarının hiçbir iz bırakmadan yeryüzünden kayboldukları şüphesiz varsayılabilir.

⁸ Ağa Han ünvanı bu makamı elde edenlere verilen genel bir unvandır. Bunda bir ruhun çeşitli bedenlere hulûl etmesinin, yani tenasuhun izini bulmak mümkündür.

Yukarıda zikrettiğimiz 19. Asır dinler ve mezhepler tarihi müellifi çok doğru olarak; “İsmailîlerin her devirde daileri ve her zaman her dilde ifade edecekleri yeni doktrinleri vardır.” Şeklinde tespitte bulunmuştur.⁹

Biz yirminci asırda bile Şehrîstânî'nin bu sözünün ne kadar doğru olduğunu görüyoruz: İsmailîlik kendisine mahsus akideleri, batınîliği şaşırtıcı bir şekilde her zaman ve zeminle uyumlu hale getirerek bugüne kadar yaşayabilmiştir. Bugünkü imam da eski akidelerin imamı –yani geçmiş seleflerinin mücessem ruhu- olmakla kalmıyor, belki o öyle bir zattır ki büyük zaferleri ve neticeleri kendi varlığında taşır. O, bütün imamların, resullerin ve Ali'nin ruhudur.¹⁰ Bu imam yalnız İngiliz sömürgelerinde değil bütün İslam âleminde çok önemli bir yer elde etmiştir.

Şunu da ilave etmek gerekir ki, Batı ve Doğu İsmailîliğine ait elimizde bulunan belgeler çok sınırlı olduğundan biz, ne yazık ki, bunların felsefe ve prensiplerinin bir başkasıyla ne derecede uyuştuğunu bilemiyoruz. Mamafih bazı bilgilere göre, bunlar arasındaki fark, akide yönüyle olmayıp yalnız şekil yönünden olduğu görülür. Doğu İsmailîliğinde görülen bazı farklar, bir yönden halkın eski akidelerinin kalıntıları iken, diğer yönden de burada bulunan eski din ve mezheplerin mirasıdır. Pamîr İsmailîlerinin bazı akidelerine dikkat edilirse İsmailîlik akidesine yabancı olan bazı unsurları içerdiği görülür. Mesela; mezarlara hürmet, bazı taşları mukaddes sayma, tenasühe inanmak gibi akideler diğer inançlarla yan yana yaşamaktadır.¹¹

⁹ *Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 147. “Vekânet lehum da'vetun fi külli zemânin ve makâletun cedidetun bi-kulli lisanin”

¹⁰ Pamîr İsmailîlerinin hergün okudukları bir duanın şerhinde biz şu ibareyi görüyoruz: “Hazreti Ağa-yı Han rûh-i pür-fütûh peygamberân ve Ali dâred.”

¹¹ “Pamîr İsmailîlerinin ve Nâsır Husrev'in tenasüha ait talimatlarındaki tenakuzlar.” *Orta Asya Daru'l-fünunu Buluntuları*. No. 9, sene 1925, s. 103, unvanlı makalemizde yazdıklarımıza ilave olarak, geçen sene bize (anlatılan?) Afganistan/Gur'lu bir İsmailînin hikâyesini nakledebiliriz. Onun hikâyesine göre halihazırda bulunan bir halife (“pirin” halefi) akraba ve dostlarını toplayarak onların huzurunda bütün günahlarından tevbe eder. Sonra hazırandan, öldüğü zaman ruhunun bir şeyden diğer bir şeye girerek fazla azap olunmamasının çaresini bulacaklarına dair yemin alır. Bunların yemininden sonra halife onlara, canını teslim ettiği zaman kamışlıkta dolaşan yabani domuzlardan otuz tanesinin

“Vech-i din”den tercüme ettiğimiz 11. Babın dipnotlarında, Batı ve Doğu İsmaililiğin bazı farklarını ortaya koyduk. Okuyucularımız bunların, esas akidelere ait olmayıp kavramların ve ıstılahların tanımlarına ait olduklarını görecektir. Bununla birlikte dipnotta mümkün olduğu kadar İsmaililerin bazı ıstılahlarını açıklamaya çalıştık. Bu açıklamalarımızdan bazısı bizzat İsmaililerin kendilerinden öğrendiğimize ve bazıları da kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgilere aittir. Başka bir makalemizde bahsettiğimizden dolayı, bu mukaddimemizde İsmaililerin temel akidelerine temas etmedik.¹² Zaten bu akideler “Vech-i din”den tercüme ettiğimiz 11. Babda da açık bir şekilde görülecektir.

BATINÎLERE DAİR BAZI KAYNAKLAR

Barthould, *Islam*, Petergrad 1918

Kont Bobrenski, *Orta Asya’da Rus ve Buhara Ülkelerinde İsmailîler*, Moskova 1902

Casanova, P. “A Doctrine Secrète dez Fatimidez d’Egypte”, *Le Cairo* 1920, *Extrait du Bulletin de l’Inst. Franç. Dearchéol, Orient*, t. XIII

Guyard, S., *Fragments Relatits á la Doctrine des Ismaeliz*. Feyte publié pour la premtére fois avec une traduction campléte el de notez. Paris 1874

Horten, M., *Die Speculaative und positive Theologie dez Islam*. Leipzig 1912

Hughez, h., *A Dictionary ot Islam*. London 1895

Ivanov, W., *Ismailitica*. “Mem. Ot Asiatic Society ot Bengal” vol. VIII, N, P-76 Calcutta 1922

Ibn Muyassar, *Annalez d’Egyte (Les Khalitez Fatimidez) Fextarabe (el-Cüz’ü’s-sânî min ahbâri Mısr te’lif Muhammed bin Ali bin Yusuf bin Celb el-ma’rûf bi- ibn Muyesser)* Édite p. M.H. Masse l’Caire 1919

Nicholson, R. A., *Studiez in Islame Mysticism*, Cambridge 1911.

biri birinin ardı sıra öldürülmelerini emreder. Çünkü ruh çıktığı zaman o domuzlara hulul edecektir. Onlar öldürülünce birkaç dakika içinde ruhunun tenasüh seyahati bitmiş olacak, ruh tekrar kendi cesedine dönecek ve halife de uzun zaman azaptan kurtulmuş olacaktır.

¹² Semenov, “Şoğnan İsmailîleri Akidelerinden”, *Mîr-i İslamia Mecmuası*, dördüncü kitap, 1912, s. 523-561. Fransızca tercümesi: *Revue du Monde Mussulman*, 1913, s. 203-280.

- P. Abrejinski, *Eski Ehl-i Kelamın Te'lifleri*, Moskova 1867
- Aziz Diogenes Apiopakit, *Semavi Hiyerarşi Hakkında*, Moskova 1867
- Ispaski, A. "(Hıristiyanların) Cihan Nedveleri Derununda Akidelere Ait Hareketler" Sergiyev Pasad 1914
- Hamdullah Kazvîni, *Tarih-i guzîde*, Kîb külliyatı. Prof. Braun neşri, Londra-Leiden 1910
- Hafız Gulam Halim bin Şeyh Kutbü'd-din Ahmed bin Şeyh Ahmed Abdulfeyz ed-Dehlevi *Tuhfe-i İsnâ Aşeriye*, Le Geneve baskısı.
- Seyyid Muzaffer Ali Şah Allahî, *Cevâhir-i Gaybî*, Le Geneve neşri.
- Handemir, *Habîbu's-Seyr*, Tahran baskısı.
- Debistanu'l-Mezahib. Bombay baskısı.
- Yusuf Karabağî, *Risale-i Batıniyye*. Bu nüsha elimizdedir. Son dönemlerde Buhara'da yazılmıştır. Tarihsiz.
- Molla Muinu'd-din Muhammed el-İsfizârî, *Ravzatu'l-Cennât fi Evsâfi Medineti'l-Herât*, M.S. Anderiyev nüshası. 17. Asra ait olmalıdır.
- Mirhond, *Ravzatu's-Safâ*, Le Geneve baskısı.
- Nasır Husrev, *Zâdu'l-Musâfirîn*, Berlin baskısı.
- Zekeriya Kazvîni, *Acâibu'l-Mahlûkât*, farsça tercümesi. Le Geneve baskısı.
- Ebu'l-Mansûr Abdu'l-Kâhir bin Tahir bin Muhammed el-Bağdadî. *Kitâbu'l-Fark Beyne'l-Firak*, Kahire Baskısı.
- Şehrîstanî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Toncure neşri. Londra baskısı.
- Abdurrezzak el-Kâşânî, *Kitabu Mustetâb Istilâhâtu's-Sûfiye*, farsça tercümesi. Bombay baskısı.
- Şeyh Muhammed A'lâ bin Ali et-Tehanevî, *Kitabu Keşşâfi Istilâhâti'l-Funûn*, Kalkuta baskısı 1862.
- Abdurrahim bin Ahmed Sir, *Keşfu'l-lugât*, Le Geneve baskısı.
- Heft-i bâb*. Bu eser Nasır Husrev'e nispet ediliyor. Asya müzesinde 1918 yılı defteri ve 1155 numarada kayıtlıdır.

