

## Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne’liği ve Değersel Boyutu\*

Şehmus DEMİR\*\*

### Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm’ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

**Anahtar Kelimeler :** Kur’an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

## Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

### Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

**Keywords :** Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

Sosyolojik anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimi şeklinde özetlenebilecek olan değerler toplamının adıdır. Bu çerçevede gelenek, zamanın geçmiş boyutunu temsil eder. Din alanında kullandığımızda ise gelenek, geçmişten bize ulaşan dinle ilgili yorum, yaklaşım ve açılımların bütünüdür.

Burada sorun, geleneğe nasıl bakılması gerektiği ile ilgilidir. Gelenek, İslâm toplumunun aktüel var oluşunun temelinde olduğu kadar, geleceğinin inşasında da

\* Seleflikten önce belki de geleneğe, başka bir ifadeyle İslâm’ın tarihi tecrübesine yaklaşım biçimimizin nasıl olması gerektiğinin ciddi anlamda tartışılması büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle, metodolojik açıdan gelenekle ilgili bir perspektif sunmayı amaçlayan ve daha önce yayınlanmış olan (Marife 2008/1) bu makaleyi gözden geçirilmiş haliyle yeniden yayınlamayı uygun bulduk (sayı editörü).

\*\* Prof. Dr., Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: demirseh@hotmail.com

hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken ve bugünü anlamaya imkân veren, dolayısıyla geçerliliğini sürdüren bir olgu mudur? Değilse gelenek, tarihteki yorum sürecinin edilgen bir nesnesi olarak mı kabul edilmelidir? Geleneği yekpâre bir bütün olarak değerlendirme imkanı var mıdır? Modern dönemde yaşayan Müslüman geleneği yeterince tanımakta mıdır? Gelenek ve gelenekçilik ayırımına yeterince vurguda bulunulmakta mıdır? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır. İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur?...

Soruları daha da detaylandırmak mümkün elbette. Ancak öncelikle geleneğin değersel boyutunun ne'liği üzerinde durulması gerekmektedir. Bu çerçevede, tarihî süreç içerisinde dini anlama ile ilgili olarak ortaya çıkan ve dinî bilgi diye nitelendirilebilecek olan birikim ile dinin bizzat kendisi arasında bir ayırımı gidilmesi ve konunun bu yolla anlaşılmasına çalışılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Başka bir ifadeyle, din ile insanların dinden anladıkları eşdeğer bir statüde değerlendirilmemelidir.

Din, Allah'tan peygamber vasıtasıyla insanlara ulaştırılan vahiyle ve peygamberin yaşantısıyla, yaptığı açıklamalarla / açıklamalarla oluşturduğu bakış açısı ve dünya görüşü ile ifade bulur. Bu yönüyle din, mükemmeldir, bir bütündür ve eksik değildir. Ancak tarihî süreç içerisinde dini anlamaya yönelik olarak ortaya konan çabalar, anlamalar ve yorumlar ise insânîdir ve eksiklikler içerir. Dolayısıyla dinde eksiklik, noksanlık olmadığına göre, düzeltilecek, tashih edilecek, ihya edilecek bir boyutu da yoktur.

Eğer bir ihyâdan veya bir düzeltmeden söz edilecekse bu, dinle değil, dinî bilgi ile ilgili olmalıdır. Aksi takdirde akla, dini mükemmelleştirme, olgunlaştırma gibi yetisinin üzerinde ve dışında olan bir konum tâyin edilmiş olur. Oysa akıl, mükemmelleştirmek, daha iyi bir konuma yükseltmek amacıyla dinin yardımına koşamaz. Tersine akıl, tarihî süreç içerisinde dinden anladığını olgunlaştırma yolunda çaba sarfedebilir ancak. Bu çerçevede dinî bilgi, belirli bir şahsın bilgi veya yaklaşımını değil, kitlesel bir kimliğe sahip bulunan ve ilim adamları arasında karşılıklı bilgi paylaşımı, rekabet ve yardımlaşmaya dayanan bilginin bir yönüdür. Bu dinî bilgi, değişime, gelişmeye ve daralmaya açıktır, diğer beşeri kültürlerle ait unsurlarla sürekli alışveriş halindedir. Burada, dinî bilgi ile kişisel bilgi arasında da bir ayırımı gidilmesi gerekmektedir. Zira kişisel bilginin kitlesel bir boyutu, başka bir ifadeyle, ilim adamlarınca kabul gören bir yönü yoktur<sup>1</sup> ve o kişiye münhasırdır. Yaptığımız bu ayırım, başka bir ifadeyle din – dinî bilgi ayırımı, aynı zamanda İslâm ile gelenek arasındaki ayırımın anlaşılmasında temel hareket noktası olarak kabul edilmelidir.

Gelenek, tarihî süreç içerisinde farklı zaman dilimlerine ait çağdaşlıklar içerisinde, bulunduğu zamanın kültürünü, ihtiyaç ve problemlerini gözetenek

<sup>1</sup> Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, s. 79-80.

ortaya çıkan birikimi ifade eder. Yenilik ise, çağın ihtiyaçlarının gözetilerek, geleneğin yeniden yorumlanması çabasına işaret eder. Başka bir ifadeyle yenilik, verili durumu temellendirme, onu ileriye doğru taşıma ve sosyal değişim anlamına gelir. Dolayısıyla yenilikten söz edildiğinde bile, gelenekle bir bağlantı kaçınılmaz olarak vardır. Zira yenilik, daha önceye ait bir aslın var olmasına dayanır. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, gelenek homojen bir yapı veya süreç değildir. Geleneği ayakta tutan unsurların karakterine bağlı olarak farklılık ve değişkenlik arz eder. Yine gelenek, tek düze bir veri değil, çeşitli düşünce yapıları, ideolojiler, sosyal güçler ve farklı görüşlerde ifadesini bulan bir eğilimler ve akımlar mecmuasıdır.<sup>2</sup> Gelenek, insanın dünyayla ilişkisini yapılandırma konusunda değerlendirilmesi, işlenmesi ve ileriye doğru taşınması gereken bir birikimler toplamıdır.

Değişim kaçınılmazdır ve değişimin olmadığı yerde durağanlık, hareketsizlik vardır. Ancak evrende sürekli var olan bu hareketlilik ve değişim, sırtında geçmişin yükünü yüklenmiş olarak ilerler ve toplumsal anlamda meydana gelen değişimin boyutu ne olursa olsun, yine de geçmişe ait unsurları içerisinde taşır.<sup>3</sup> Dolayısıyla gelenek, bir toplumun var oluşunun temelini oluştururken, aynı zamanda geleceğinin de inşasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle gelenek, bugünü anlamaya ve geleceği inşâ etmeye yardımcı olabilecek temel unsurlardan birisidir.

Ünlü felsefecilerden Thomas Kuhn, geçmişin, geleceğin geçerliliğini sürdürdüğü üzerinde önemle durarak, bir açıdan aslında kendi kibrimizi hizâyâ getirmektedir. Zira geçmiş, fen bilimleri açısından bile düşünüldüğünde bir hatalar tarihinden ibaret değil, insanı ve doğayı anlamaya yönelik devam eden bir çabadır. Dolayısıyla bugünkü yaklaşım da ileriki tarihsel anlarda sönüp gidebilecektir, ancak durumun böyle olması, onun bütünüyle yanlış olduğu anlamına gelmediği gibi, şu andaki başarısı da onu tümüyle doğru kılmaz.<sup>4</sup>

Son dönemlerde gelişme sosyolojisinde gelenek ile yenilik ve çağdaşlık arasındaki ayırım çerçevesinde geleneğin durağanlığı, amaçsızlığı ve yeniliğe düşmanlığı adres gösterdiği<sup>5</sup> şeklindeki düşüncenin doğruyu yansıtmadığını, bu şekilde yapılan keskin bir ayırımın gelenekle bağlantıyı bütünüyle koparmaya doğru sürükleyeceği açıktır.

Yaşanılan tarihsel an ve durumlarda geleneğin etkisi küçümsenemez. Geleneğin farklı tarihselliklerden bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere gelenek, tarihi süreç içerisinde farklı insan veya insan gruplarının ortaya koymuş olduğu yorumlar ve düşünce birikimini ifade eder. Dolayısıyla

<sup>2</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38.

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

<sup>4</sup> Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14.

<sup>5</sup> Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 165.

İslâm geleneğinde ortaya çıkan düşünce ve yorum birikiminin evrensel gerçeklikler bütünü olarak algılanması oldukça yanlıştır.

O halde geleneğin değeri ile ilgili değerlendirmeler yapılırken, ne kadar hassas bir nokta üzerinde duruyor olduğumuzun farkında olmamız gerekmektedir. Yukarıda yaptığımız din – dinî bilgi ayırımı çerçevesinde düşünecek olursak, gelenek dinin bizzat kendisi değil, dinle ilgili yorumların toplamıdır. Bu ikisinin karıştırılmaması gerekir. Geleneğin dinin bizzat kendisi olarak algılanması yanlıştırın bir ucunu temsil ederken, geleneğin bütünüyle göz ardı edilmesiyle ve atlanmasıyla sadece Kur'ân'ın veya sadece Kur'an ve sünnetin veri olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesi de yanlıştırın diğer ucunu temsil etmektedir.

Burada, toplumun veya ilmî çevrelerin geleneği oluşturan geçmiş mirasla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarını belirtmekte yarar vardır. Fazlur Rahman da bu konuya değinerek, modern eğitim görmüş sıradan bir müslümanın, geçmişin mirası konusunda ortalama bir yabancı gözlemcinin bildiği kadar az şey bilmesinin önemli bir tehlike olduğunu ifade eder.<sup>6</sup> Gelenek konusundaki bu yetersizlik bazı (veya çoğu) durumlarda bilgisizlikle sınırlı kalmamakta, beraberinde genellemeleri de getirmekte ve gelenek bu genellemeler çerçevesinde anlaşıl(ama)maktadır.

Geleneğin ayıklanması veya nasıl ayıklanabileceği ciddi bir sorun olmakla birlikte, bundan daha önemli ve öncelikli olan ise, geleneğin doğru bir biçimde anlaşılmasıdır. Sonrasında ise, ayıklama işleminin ne tür metodolojik ilkelerle yapılması gerektiği üzerinde elbetteki durulmalıdır. Diğer bir deyişle, dinin, yaşanan tarih ve kültürel vasat da göz önünde bulundurularak bugün nasıl anlaşılacağı ve yaşanacağı ile ilgili inşa sürecinde, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan açılım ve yorumlamaların ayıklanması ile ilgili ilkelerin neler olacağı ciddi bir sorun olmakla birlikte, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Geleneğin ayrıştırılması ile ilgili ortaya konulacak metodolojik çaba ve arayışlar, nelerin faydalı olabileceğini ve nelerin sadece antik bir ilgi konusu olarak kalabileceğini açıklığa kavuşturmayı hedeflemesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tarihî süreç içerisinde İslâm dininin temel ve en önemli referans kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili çabaların ürünü olarak çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler çeşitli açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Burada Muhammed Abduh'un İslâm geleneğinde yazılmış tefsirlere yönelik yaptığı tasnif ise oldukça anlamlı ve önemlidir. Abduh, tefsirin birincil amacının Kur'an'ı anlamak olduğunu, bunun dışındaki çabaların ise ikincil konumda olduğunu belirttikten sonra tefsir çeşitlerini özetle şu şekilde sıralar:

1. Kur'an'ın üslûbunu, mânalarını ve içerdiği belâgat türlerini inceleyenler (Zemahşeri gibi).

2. Kur'an'ın dilsel gramer yönü üzerinde durup, irab çeşitlerine ve lafızların taşıdıkları anlamları açıklamaya yer verenler.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641.

3. Kıssaların açılımını ve detaylarını ön planda tutanlar (ki bu yolu benimseyenler, israiliyattan ve tarih kitaplarından Kur'an kıssaları hakkında istediklerini eklemişlerdir. Ayrıca Tevrat ve İncil'le de yetinmeyip, sağlam – zayıf demeden; akla ve şeriata uygun olup olmamasına dikkat etmeden işittikleri her şeyi almışlardır).

4. Kur'an'daki '*garîb*' (dilde işlek olmamasından ötürü anlaşılması güç) kelimelerin açıklamasına yer verenler.

5. Ahkâm âyetlerine, ibadet ve muâmelât konularındaki hükümlere ağırlık verenler (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi).

6. İnanç esasları üzerinde yoğunluklu olarak duranlar (Fahrüddin er-Râzî gibi).

7. Zühd ve nasihat ağırlıklı olanlar.

8. İşarî tefsirler.

Abduh bu şekilde konu ve ilgi alanları itibariyle tefsirleri sekiz kısma ayırdıktan sonra, bunlardan sadece birine yönelmenin, Kur'an'ın asıl maksadından uzaklaştıracağını ve gerçek anlamı unutturacağını ifade eder.<sup>7</sup>

İslâm geleneğinde yer alan Kur'an müfessirleri, anlaşılacağı üzere, ilgi alanlarına giren yönler üzerinde özellikle durup, tefsirlerini bu yönde şekillendirmişlerdir. Bu da, yapı ve yöntem olarak birbirinden farklı birçok tefsirin ortaya çıkmasına ve tefsir alanında çerçevenin genişlemesine neden olmuştur. Tefsirler açısından ortaya çıkan tablo itibariyle de, şekle ve şeklin getirdiği konulara ağırlık verildiğini, asıl maksattan bazen uzaklaşıldığını<sup>8</sup> ve bir dağınıklığın meydana geldiğini ifade etmek mümkün. Bu nedenledir ki Abduh, bu hedef ve konu dağınıklığını bertaraf edebilmek ve Kur'an yorumu alanında düşünceleri berraklaştırabilmek amacıyla, Kur'an'ın asıl hedefi olan hidâyete sürekli vurgu yapmış ve bunun Kur'an yorumunda sürekli ön planda tutulması gerektiğini dile getirmiştir. O, Kur'an'ın belâğatıyla, fesâhatıyla, irâbıyla ilgilenmemeyi değil, bunların Kur'an yorumundaki yerinin sınırlı ve asıl hedefin önüne geçmeyecek düzeyde olması gerektiğini ifade eder.<sup>9</sup>

Önemle üzerinde durulması gereken hususlardan biri de, İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan geleneğin biçimsel olarak bütün boyutlarının yaşatılmaya çalışılması yerine, özünün korunmasının gerekliliğidir. Zira geleneğin çeşitli unsurlarının biçimsel olarak korunmaya çalışılması, geleneğin taklidini beraberinde getirecektir. Aslında gerginliğin iki ucundan söz etmek mümkün. Bunlardan biri muhâfazakârlık, diğeri ise modernlik, çağdaşlıktır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, muhâfazakârlık, geçmişi, geleneği bütünüyle muhafaza etmeye çalışmak yerine, değerli ve öz olanı ön plana çıkarıp, korumak için uğraş

<sup>7</sup> Abduh, Muhammed – Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetu'l-Kahire, Mısır 1960, I, 17-18.

<sup>8</sup> Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998, s. 70.

<sup>9</sup> Abduh – Rızâ, I, 19.

sarfetmelidir.<sup>10</sup> Başka bir ifadeyle, geleneği korumayı görev bilip, her türlü yeniliğe, yenilenmeye karşı çıkan bir yapıya sahip olmamalıdır.

Burada, geleneğin bütünüyle korunup savunulması olumsuzluğun ve tehlikenin bir ucunu temsil ederken, diğer ucunu da Batıyı taklit oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Zira geleneği değerlendirip ayrıştırılması gerektiği üzerinde dururken, özellikle son iki yüzyıldır İslâm dünyasını ciddi anlamda etkileyen Batı konusu üzerinde durmamak, gerçeğin bir yönünü görmemek ve eksik bir bakış açısı ile sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, geleneği körü körüne taklit etmenin yanlışlığı kadar Batının etkisi ve bu etki sonucu oluşan taklit üzerinde de aynı ciddiyet ve samimiyetle durulmalıdır. Aksi takdirde, Batının kültürüyle, bilim ve din anlayışıyla şekillenmiş bir zihin yapısıyla, İslam geleneğini değerlendirme ve sorgulama tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.

Geleneği ele alırken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da sürekli gündeme getirilen 'öze dönüş' düşüncesi ve bu düşüncenin gelenek karşısındaki konumudur.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, ilk ıslahat hareketlerinde temele dönmek, öze dönüş; Kur'an, sünnet ve geleneğin ilk dönemlerinin düşünce ve uygulamalarının ön plana çıkarılmasına işaret eder. Modern dönemde ise öze dönüş, bazen geleneğin bütünüyle yok sayılması, hatta daha ileri bir tarzda bazen sünnetin de yok sayılması ve sadece Kur'an metnine vurgunun ön plana çıkarıldığı çeşitli bakış açılarının ifade biçimi olarak kullanılır.

Burada çarpıcı bir örnek olarak, Hindistan ulemâsı çevresinde modernistlerin öncüsü diye nitelendirilebilecek olan ve 1905'te vefat etmiş olan Seyyid Ahmed Han üzerinde durulabilir. Ahmed Han, İslâm dünyasının geri kalmasının temel nedenini özden uzaklaşmaya bağlayarak, Kur'an'a dönülmesi gerektiğini ifade etmiştir. O, Kur'an'ın ruhunun İslamın temeli olduğunu savunarak, Kur'an'ın tek rehber olması gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed Han Kur'an'a dönmeyi ifade ederken, Kur'an'la yetinmeyi kastederek, geleneğin bir kenara bırakılması gerektiğini, hattâ hadisin bile devre dışı bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. O, başta kendisinden önceki ıslahat hareketlerinin yaptığı gibi 'sahih'lerle sahih olmayanların birbirinden ayrılması ve sahihlerin kabul edilmesi gerektiğini savunmuş, ancak düşüncesinin son aşamalarında hadisin tamamıyla reddedilmesi ve sadece Kur'an'ın esas alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu yönüyle kendisinden sonrakilere büyük ölçüde etki etmiş ve Hint alt - kıtasında 'Ehl-i Kur'an' adında, hadisi tamamen reddedip sadece Kur'an'ı esas alan bir grubun ortaya çıkmasına<sup>12</sup> neden olmuştur. Geleneksel tefsirlere eleştirel bir yaklaşımla bakan Ahmed Han, bu tefsirlerin Kur'an'ın fıkıh, kelam gibi ilâhiyât bilimleriyle ilişkisi veya Kur'an'ın

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348.

<sup>11</sup> Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fez Yay., Ankara 1998, s. 319

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178.

i'câzı, i'câzının yönleri ve benzeri ikincil konularla uğraştıklarını<sup>13</sup> vurgulamıştır. Özetle Ahmed Han, salt Kur'an'ın ön plana çıkarılması ve geleneğe ait tüm verilerin reddedilmesi gerektiğini vurgulayan bir bakış açısını benimsemiştir. Kur'an'ı yorumlamada da, akla ve tabiat kurallarına aykırı düşmemeye özel gayret sarfetmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla Ahmed Han çizgisindeki modernleşmenin iki temel noktasını 'akıl' ve 'tabiat' oluşturmuş<sup>15</sup> ve bu çerçevede gelenek çok sert bir eleştiriye tabi tutulmuştur.

Geleneği sürekli eleştiriye tâbi tutup yok saymaya çalışan ve Kur'an metnini ön plana çıkararak modern dönemdeki öze dönüş düşüncesinin büyük oranda Batıdaki modernleşme sürecinden etkilendiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca, öze dönüş düşüncesinin arka planında bulunan temel unsurlardan biri de, din ile modern dünya arasında varsayılan çatışmanın, dinin Kur'an metnine indirgenerek bu metin üzerinden aşılmaya çalışılmasıdır. Aslında işin garip veya ironik tarafı, Kur'an'a ve sünnete dönmeyi temel hareket noktası olarak kabul eden ve geleneğe ağır eleştiriler yönelten öze dönüş düşüncesinde çoğu zaman toplum, siyaset, bilim, teknoloji ve ekonomi gibi alanlarda Batının ne kadar etkisinde kaldığımızı ve düşünce haritamızın oluşumunda Batının rolüne fazla yer verilmezken, ısrarla, geleneğin sıkı bir eleştirisine girişilmesidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ın gelenekten koparılmasıyla, farkında olarak veya olmayarak, Batının daha kolay etki edebileceği bir alan oluşturulmaktadır.

O halde, öze dönmek, Kur'an'a ve sünnete dönmek ifadelerinin sloganik bir biçimde kullanılması yerine, bunların içinin sağlam ve sağlıklı bir şekilde doldurulması gerekmektedir. Dolayısıyla, "öze dönüş" derken, bundan ne kastedildiği de açık bir şekilde belirtilmelidir. Öze dönüş derken; geleneğe mi, Kur'an, sünnet ve ilk dönemdeki insanların uygulamalarına mı; yoksa bunlardan sadece Kur'an metnine mi dönüş kastedilmektedir. Zira bu bakış açılarının her birinin oluşturacağı ayrı bir dünya görüşü meydana gelecektir.

Öte yandan Kur'an'a dönüş düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği üzere, geleneğe mesafeli durmaktadır. Dolayısıyla, geleneğin ürünü olan tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm metodolojilerinin, özelde de tefsirle ilgili ortaya konmuş metodolojilerin atlanıp yok sayılması gündeme gelmektedir. Zira bir âyeti veya bir kelimeyi, bir kavramı anlama ve yorumlama ile ilgili olarak geleneğe çeşitli metodolojiler üretilmiştir. Dolayısıyla yorum yapılacağı zaman, bu metodolojilere dayanılarak, belirli bir sistematik düzen içerisinde yapılır. Sadece Kur'an metnine dayanıldığında ise, bu metodolojilerin tümü anlamsızlaşmaktadır, anlamını yitirmektedir. İşin diğer bir boyutu ise, bu yaklaşımla, Kur'an'la aramızdaki tarihi

<sup>13</sup> Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990, s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30.

<sup>14</sup> Ahmed Han, *Tahrir fi Usul'i't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329.

<sup>15</sup> Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58.

süreci ve geleneği atlamakla yok sayarak, birden bire kendimizi Kur'an'ın nüzul ortamına yaklaştırmış olma vehmini taşıma riskiyle karşı karşıya kalacağımızdır.

İşin bu yönü sorun olmakla birlikte, Kur'an'dan uzaklaşıldığı, Kur'an'ın toplum katında en azından dindar çevrelerde anlamaya yönelik yeterince okunmadığı ve dinin büyük ölçüde Kur'an dışındaki kitaplardan öğrenildiğine de vurgu yapmak gerekmektedir. O halde, geleneğin bütünüyle atlanması doğru olmadığı gibi, Kur'an'ın sırf sevap elde etmek üzere anlamadan okunan bir metin haline dönüştürülmesi de doğru değildir. Dolayısıyla, konuya parçacı yaklaşmak ve meselenin sadece bir yönünü görmek yerine, bütüncül yaklaşmanın daha doğru olacağı açıktır.

Geleneğe mesafeli durmanın veya geleneğin sürekli eleştiriye tabi tutulmasının önemli nedenlerinden biri de, İslâm toplumunun son birkaç asır boyunca hep gerileyip, zayıf ve edilgen konuma düşmesi, Batı toplumunun ise ters orantılı olarak bu süreç içerisinde sürekli güç kazanmasıdır. İslâm toplumunun zayıf durumda olması, bunun sebeplerinin ne'liği üzerinde kafa yorulmasına sebep oldu.

Oysa İslâm toplumu ilk dönemlerde çok güçlü bir temel oluşturdu. Tedvîn dönemi diye adlandırılan ve özellikle ilk üç asrı kapsayan dönemde ciddî ve külliyetli anlamda eserler, metodolojiler ortaya kondu. İslâm düşüncesinin tedvîn döneminde metodolojik düzeydeki yapısı; Tefsir, Hadis, Fıkıh Usûlü, Akâid, Kelâm – Akâid, Tarih ve Dil gibi temel disiplinlerle şekillenmiştir. Temelde bunların ve daha başka unsurların oluşturduğu güç ve ivme ile İslâm toplumu orta çağ boyunca etken bir konumda oldu. Ancak orta çağın bitimine işaret eden Rönesans ve Reform hareketlerinin ortaya çıkması, Batı toplumunun bilimle ilerlemesi ve son dört yüzyılda gittikçe güç kazanması ile ters orantılı olarak İslâm dünyasının orta çağ sonrası dönemle birlikte zayıflamaya yüz tutması ve bu zayıflığın gittikçe artması ile birlikte, az önce de ifade edildiği üzere, İslâm toplumunda çeşitli sorgulamaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu sorgulama süreci iki asrı aşkın bir zamandır devam etmekte ve etkinliğini sürdürmektedir. Ancak şunu hemen ifade etmek gerekir ki, bu sorgulama uzun süredir devam etmesine rağmen, nedeni ne olursa olsun, İslâm toplumu halen zayıf ve edilgen konumdan kurtulamamıştır.

İslâm dünyasının geri kalmasının sebepleri konusu, modern dönemde de tartışılmış ve halen tartışılmaya devam etmektedir. Bu süreç içerisinde, geri kalmanın özellikle dâhilî boyutları üzerinde durulup, geleneğin kurban seçilerek günah keçisi haline getirildiğini ifade etmek mümkün. Bu çerçevede, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi ilimlerin metodolojileri ciddî ve ağır eleştirilere tâbi tutulmaktadır. Özellikle modern dönemde geleneğin sıkı bir eleştirisini yapanlardan Hint İslâm modernizminin en önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Muhammed Abid Câbirî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd bu anlamda ilk akla gelen şahıslardan birkaçı olarak sayılabilir.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Bk. Güler, İlhamî, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", III. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217.



Bunlardan sözgelimi Fazlur Rahman, İslâm dünyasındaki durgunluğu onüçüncü yüzyılın ortalarında hilâfetin otoritesinin yıkılmasına ve böylece İslâm dünyasının siyasî birliğinin parçalanmasına bağlayanları eleştirerek, durgunluğun bu dönemden çok önce başladığını ve uyuşukluğun, İslâm hukukunun temellendirildiği esaslarda yattığını belirtir.<sup>17</sup> Yine Fazlur Rahman, İslâm hukukunun yapısını eleştirerek, İslâm hukuk sisteminin rastgele ve düzensizce Kur'an'a, sünnete dayandırıldığını, İslâm hukuk literatürünün başlangıcından beri günlük hayatın ihtiyaçlarından kopuk, salt teorik çalışmalar olduğunu ve hukuk olarak tanımlanamayacağını ifade eder.<sup>18</sup>

Başta da ifade edildiği üzere, gelenek hiçbir şekilde dinin bizzat kendisi değildir, dinin algılanma biçimleridir. Ayrıca geleneğin tümünün doğru veya tümünün yanlış olduğunu ifade etme imkanımız hiçbir şekilde yok. Dolayısıyla, özellikle yaşadığımız modern dönem için söylemek gerekirse, sorun geleneğin kendisinde değil, bizim dine ve geleneğe yaklaşım biçimimizdedir. Geleneğin eleştirisi uzun bir süreden beri ciddi anlamda yapılıyor olmasına rağmen, İslâm dünyasının yine de güç kazandığından ve dünyada etkin bir konumda olduğundan söz etme imkânımız yok. O halde, sorunun bir günah keçisi seçilerek ona yüklenmesi şeklinde değil de, daha analitik bir biçimde, geri kalmışlığın bütün boyutları üzerinde durularak temellendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, kendi kendimizi kandırmaktan ve sorumluluğu üzerimizden atmaya çalışmaktan öteye bir şey yapmış olmayacağımızı da ifade etmek gerekmektedir.

Geleneksel birikimle yetinmeyi, ona geri dönmeyi ve onu ihyâ etmeyi istemekle, geleneği geri kalmanın temel nedeni olarak kabul etmenin iki yanlış ve uç tutum olduğu, vurgulanması gereken önemli bir diğer husustur. Gelenek, ne Kur'an'la tarihin belirli döneminde yaşayan bizlerin arasına bir duvar olmalı, ne de aradan bütünüyle kaldırılması gereken lüzumsuz bir veri olarak kabul edilmelidir. Muhammed İkbâl, "*Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için karlı bir iş değildir. Çünkü, o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişidir*"<sup>19</sup> ifadelerine yer vererek, gelenekle ilgili tutumunu belirlemektedir. Burada, geleneğin, tarihî birikimin somut gerekliliğinin temelini çürütüldüğü bakış açılarına ihtiyatla ve şüphe ile bakmanın daha doğru olacağını belirtmek gerekmektedir. Geleneği toptan kabul, toptan red veya seçmeci yaklaşımın yerine, gelenekteki unsurları kendi tarihî süreçleri içerisinde ele alıp değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

İslâm dünyasının, yaşadığımız modern dönemde kendini yoklaması, geleneğini iyi tahlil etmesi ve bir uyanış gerçekleştirmesi kaçınılmazdır. Ancak meselenin salt bir uyanış meselesi olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Zira ertesi gün uyanmak üzere uyuyan kişi için uyanma, her zaman olduğu gibi normal bir şeydir

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöçer – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 94.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyat*, 2003/4, s. 98.

<sup>19</sup> İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts., s. 225.

ve farklı herhangi bir unsur taşımaz. Ancak sözgelimi Kur'ân-ı Kerîm'de kıssalarına yer verilen Ashâb-ı Kehf ve onların durumunda olanların, hayatlarını normal akışı üzere sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yeterli gelmeyecektir. Uyanmanın yanında, hayatın gerçekliğini anlayabilmeleri ve bu çerçevede yaşamlarını sürdürebilmeleri amacıyla bilinçlerini de uyandırmaya / yenilemeye ihtiyaçları olacaktır.

O halde yapılması gereken, aslında kendi öz kimliğimizi ve parametrelerimizi koruyarak, değişen dünyayı, şartları iyi okumak, bunlara ayak uydurmak ve dünyanın ihtiyaç duyduğu mesajı sunmaktır. Aksi takdirde, Eflatun'un mağarasındaki yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan mağara insanlarının durumunu yaşamaya devam ederiz.<sup>20</sup>

Dinin bizzat kendisinin, Kur'an ve sünnetin değil, fakat dinî yorumun miâdını doldurmuş gözükebildiği, başka bir ifadeyle, yaşanan dönemdeki şartlara uygun düşmediğinin düşünüldüğü alanlarda yeni bakış açılarının ve yorumlamaların yapılması mutlaka gereklidir. Yani dinin kendisini değil, fakat dinsel yorumu konu edinen bir ihyâdan söz etmek elbette mümkündür ve gereklidir. Zira Kur'an'ı indiren Allah'tır, fakat onu okuyup anlamaya ve yorumlamaya çalışanlar ise, farklı tarihsel durumlarda yaşayan insanlardır. Dolayısıyla yapılan, dini düzeltme, modern duruma uygun hale getirme değil, tarihsel anlarda yaşayan insanların din karşısındaki durum ve konumlarını, yaşadıkları dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak düzeltmek, ıslâh etmektir. Bu sayede, etkisini kaybetmeye yüz tutan ve yetersiz kalan bilgiler, güncelleştirilerek etkin bir duruma getirilir.

"Allah bu ümmete her yüzyılın başında din (algı, düşünce ve iş)lerini yenileyecek bir müceddid gönderir"<sup>21</sup> hadisinin de ifade ettiği üzere, düşüncenin yenilenmesi, Mehmed Âkif'in ifadesiyle "Kur'an'ı asrın idrâkine sunma"nın gerçekleşmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, bu bakış açısı hayatın bir parçası olmalıdır. Ayrıca, Peygamberimizin; doğruya isabet edenin iki sevapla, yanlış ictihâtta bulunanın da bir sevapla mükâfatlandırılacağını<sup>22</sup> bildiren ifadesi de, bu bakış açısını yerleştirmeye yönelik olarak kabul edilmelidir.

*Sonuç itibarıyla*, gelenek, yüksek bir yere tırmanıldıktan sonra fırlatılıp atılabilen bir merdiven olarak değerlendirilmemelidir.<sup>23</sup> Düşüncenin bir temele oturması, kurumsallaşması ve gelişebilmesi için gelenek büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla geleneğe dışlayıcı bir mantıkla yaklaşmak oldukça yanlış bir yaklaşım olacaktır. Karşı çıkılması gereken, tarihsel an ve durumlarda ve tabîî bağlamında ortaya çıkmış ve bu tarihsel an ve durumlara çözüm getirmiş geleneğin kendisi değil, geleneğin yeterliliğini ve yetkinliğini savunan gelenekçiliklerdir. Başka bir

<sup>20</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40.

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Melâhim", 1.

<sup>22</sup> Buhârî, *Sahîh*, "Ûtîsam", 21; Müslim, *Sahîh*, "Akdiye", 15.

<sup>23</sup> Gasset, Ortega Y., *Kültürlerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı), s. 11-12.

ifadeyle, değişime karşı çıkan bakış açısıdır. O halde, gelenek ile gelenekçilik arasında bir ayırımı gitmek oldukça önem arz etmektedir. Zira gelenek süreklilik ve değişim vasatına işaret ederken; gelenekçilik statikliğe, değişime karşı çıkmaya, din alanında düşüncenin tekâmül edip bir sona ulaştığına işaret eder. Ancak bu bakış açısının vehimden öteye bir anlam taşımadığını da ifade etmek gerekmektedir. Geleneğe dayanmak; geleneğe ait unsurlara herhangi bir kutsallık atfetmeden onları iyi tanımak, faydalı unsurlarını yitirmeden gelecek nesillere aktarmak gibi bir görevi yerine getirmek anlamına geldiği gibi, aynı zamanda o geleneği kendi târihi şartları içerisinde ele alıp değerlendirmeyi, sorgulamayı ve yeni bakış açıları getirmeyi de içeren bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Geleneği eleştirmenin gelenekçi yaklaşım tarafından gelenek karşıtlığı olarak sunulmasının da doğru bir bakış açısı olmadığını belirtmek gerekmektedir.

İnsanı, tarihi ve sosyal hayatı kesintisiz bir hareket içinde kabul eden bir dinin değişime karşı çıktığını ifade etmek mümkün değildir. Değişim, eşyanın tabiatında vardır ve değişimin olmadığı yerde ölüm vardır. Değişimi vurgulamanın ve çağdaşlığın da iyi tanımlanması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, çağdaşlığı geleneğin karşıtı bir merkeze yerleştirip, bir araya gelmesi neredeyse imkânsız iki farklı alan veya iki farklı bakış açısı olarak tanımlamak oldukça yanlış olacaktır. Çağdaşlık, geleneğin bütünüyle atlanması, yok sayılması, dinin anlaşılmasında engelleyici bir unsur olarak kabul edilmesi anlamına gelmemelidir. Çağdaşlık, dinin değil fakat dinî bilginin eksikliklerini, çağdaş dönemde yetersiz görünen unsurlarını gidermeye çalışmak olarak anlaşılmalıdır. Aksi bir bakış açısının bindiğimiz dalı kesmek anlamına geleceği açıktır. Necip Fâzıl'ın; "*Ortada bir buz dağı vardı, hohlhaya hohlhaya erittik, şimdi çamurdan geçilmiyor*" ifadesi de, geleneği bütünüyle dışlamanın yararlı olmayacağı görüşünü desteklemektedir. Ayrıca, bizim de tarihsel varlıklar olduğumuzu ve geleneğin bir parçası konumunda bulunduğumuzu unutmamak gerekir. On dört asırlık birikimi reddeden bakış açısının, ileriki zaman kesitlerinde veya bir asır sonra birilerinin gelip, bu asırda yaşayanları da içine katıp, onbeş asırlık birikimi yok sayabileceklerini göz ardı etmemesi gerekir..

Geleneği katı bir şekilde savunanların, Kur'an'ı geçmiş âlimlerin tekelinde görmeleri yanlışın bir ucunu temsil ederken; gelenekselciliğe tavır almaya çalışanların ise, Kur'an metninin kendi düşüncelerinin bir çiftliği olmadığını görmemeleri ve kavrayamamaları<sup>24</sup> da yanlışın diğer ucunu temsil etmektedir. Bu iki bakış açısından da uzak durulmalıdır...

Kur'an'ı günümüz insanının azamî ölçüde istifadesine sunabilmek ve Kur'an yorumunda daha ileriye gidebilmek, daha ilerilere sıçrayabilmek amacıyla öncelikle adımımızı geriye doğru atmamızın gerektiği bilinciyle, İslâm geleneğinde, özellikle fıkıh ve tefsir usûlünde geliştirilen yöntemlerin yeni bir okumayla gündeme getirilerek bunlara gerekli önemin verilmesi, sonrasında yeni yorum

<sup>24</sup> Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).

yöntemlerinin ciddi bir tenkîde tâbi tutularak incelenmesi, neticede de, sağlam, ayakları yere basan, tepkiye ve benzeme psikolojisine dayanmayan yorum yöntem(ler)inin geliştirilmesi bir gerekliliktir. Aksi takdirde, gelenek göz ardı edilerek yapılacak yorumlamaların sağlıklı sonuç vermemekle birlikte zarar da verebileceği, daha iyiye ulaşmayı hedeflerken var olanı da yitirme riskini her zaman beraberinde taşıyacağı düşünülmelidir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, (:"Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârû'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "*Nass – Yorum İlişkisi*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgöçer – M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_, "*Revival and Reform In Islam*", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- Daabla, Basheer A., "*Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad*", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "*Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi*", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

- 
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Huseyn, *Sahîh*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, ts.
  - Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
  - Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
  - Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
  - Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
  - Suruş, Abdulkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
  - Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
  - Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.



## Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge\*

Şehmus DEMİR\*\*

### Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

**Keywords :** Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World

## Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu\*\*\*

### Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak geleneğin görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşayan

---

\* This paper is the English translation of the study titled "Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu" published in the 1-2<sup>th</sup> issue of *İlahiyat Akademî*. (Şehmus DEMİR, "Din – Dinî Bilgi Ayrımı Ekseninde Geleneğin Ne'liği ve Değersel Boyutu", *İlahiyat Akademî*, sayı: 1-2, Aralık 2015, s. 153-166.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

\*\* Prof. Dr., Faculty of Divinity, Academic Member, Gaziantep University, e-mail: demirseh@hotmail.com

\*\*\* It is very important that before salafism, we should discuss how to set our approach towards tradition, that is, the historical experience of Islam. For this reason we found it best to re-publish a reviewed version of this article (Marife 2008/1), which aims to establish a perspective in terms of tradition (issue editor).

Müslüman, geleneği yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

**Anahtar Kelimeler :** Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası

In a sociological sense, tradition is the accumulation of knowledge, ideas and culture which descends through generations. In this sense, tradition represents the past. In a religious sense, tradition is the whole of interpretations, attributes and evolutions which survives through time and reaches us.

The problem here is how to approach tradition. Tradition is rooted within the actual existence of the Islamic community, but should it also be accepted as a starting point from where we can build up our future which also helps us understand our times, and does it validly survive time? And if not, should it be accepted as a passive object which belongs to the historical interpretation process? Is it possible to evaluate tradition as a whole? Does a Muslim living in modern times know tradition well enough? Is the distinction between tradition and traditionalism sufficiently emphasized? What kind of relation exists between Islam itself and the tradition that emerges in the course of history? Would it make sense to blame tradition for the downfall of the Islamic World during the last two centuries?

We could further elaborate these questions. However, first we need to discuss the **nature** of the value dimension of tradition. In this context, we believe that accumulation of, which we can refer to as “religious knowledge” that comes into existence through an understanding of religion in the course of history, and religion itself must be distinguished from one another, which should enable a clearer comprehension of this nature. In other words, religion and what people understand from it should not be considered equal.

Religion is embodied in revelations coming from Allah and through prophets, prophets' lives, the evolutions they start and the perspectives and worldviews they construct. In this respect, religion is perfect, complete and it does not have any shortcomings. However the efforts to understand and interpret religion throughout history have always been human efforts, and naturally they are not perfect. Therefore, since there is no deficiency in religion, there is no aspect to correct or reclaim.

If there is to be any reclaimed or corrected, then it should be about religious knowledge rather than about religion itself. Otherwise the humble human mind would be given the very impossible task of “perfecting and maturing religion”, which is far too much for it to handle. The mind can only put forward its best efforts to mature what it has gathered from religion up until the current day. In this context, religious knowledge has a mass identity and it guides the accumulation of information which is rooted in a mutual knowledge sharing, competition and



cooperation between scientists, rather than reflecting the knowledge or attributes of a single person. This religious knowledge is open to change, improvement and deterioration, and it is in a constant exchange with aspects of other humane cultures. At this point we need to distinguish religious knowledge and personal knowledge too. Because personal knowledge does not concern the masses, in other words, it is not validated by scientists<sup>1</sup>, therefore it is exclusive to the person. This distinction we aim to make, that is, distinguishing religion and religious knowledge, should at the same time be regarded as the fundamental point of moving forward in order to understand the difference between Islam and tradition.

Tradition means an accumulation of knowledge which, within different civilizations during different eras, emerged due to their cultures, needs and problems. Innovation, on the other hand, points to the effort of reinterpreting tradition, taking into account the needs of the age. In other words, innovation is the grounding and improvement of a given situation, and it also means social change. Therefore even when one mentions innovation, there are still ties to tradition. Because innovation is rooted in a pre-existing original. However, we should immediately point out that tradition is not really a homogenous structure or process. It becomes differentiated and varied, depending on the characteristics of its pillars. Tradition is also not a monotonous data, it is rather a journal of tendencies and currents which are expressed in ideologies, social powers and opinions.<sup>2</sup> Tradition is the total experience which should be evaluated, processed and further developed within the process of structuring human beings' relationship with the world.

Change is inevitable and where there is no change there is inertia and immobility. But this mobility and change, which is ever-present in the universe, also carries forward the reservoir of the past and whatever the extent of social change that happens, it still carries elements of the past within itself.<sup>3</sup> Therefore tradition constitutes the foundation of a society's existence and at the same time is the starting point of constructing its future. In other words, tradition is among the fundamental elements which will help us understand today and construct our future.

Renowned philosopher Thomas Kuhn emphasized the fact that the past validates the future, which in a way curbs our hubris. Because even from a scientific point of view the past is not a history of mistakes, but an ongoing effort to understand human beings and nature. Therefore, this very approach might as well get lost in the historical moments of the future. This however, does not mean that it

---

<sup>1</sup> Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", trans. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8, p. 79-80.

<sup>2</sup> Abu Zaid, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trans. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, p. 38.

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trans., p. 225.

is completely wrong, and its current accomplishment will not render it completely truthful either.<sup>4</sup>

The recent opinions in the context of development sociology, which suggests that tradition is inert, it does not carry any purpose and leads people against innovation<sup>5</sup> does not reflect any reality and is a distinction so clearly made would undoubtedly cease all connections of humanity with its traditions.

The effects of tradition cannot be underestimated in historical moments and situations experienced. It is not possible to think of tradition independently of different historical contexts. As mentioned earlier, tradition refers to the accumulation of interpretations and ideas that were suggested by different people or groups of people over a historical process. Therefore, it will be quite wrong to read the accumulation of ideas and interpretations in the Islamic tradition as universal realities.

Then, when evaluating the value of tradition, we need to be aware of how sensitive a subject it is that we are treading on. If we are to think within the above context of separating religion and religious knowledge, tradition is not religion itself, but an accumulation of views on religion. It would be wrong to confuse these two. While it is wrong to perceive tradition as the very religion itself, on the other hand it is also wrong to completely disregard and overlook tradition and only accept the Qur'an and its sunnah as true knowledge.

At this point it would be useful to iterate that society or scientific circles do not have sufficient knowledge regarding historical heritage, which constitutes tradition. Touching upon the subject, Fazl al-Rahman states that when an ordinary young Muslim person, who receives a modern education, and knows very little about historical heritage same as an ordinary outsider does, they are a danger to be realized.<sup>6</sup> This insufficient knowledge regarding tradition is not only limited to a lack of information, but also in some (or most) cases it brings with it certain generalizations, therefore leading people to construe tradition within their context.

The need and how to sort through tradition is a problem in itself, but there is a more pressing issue of how to correctly interpret tradition. Then we need to focus on what kind of methodological principles to use in order to sort through tradition. In other words, it is a serious problem to be addressed, to recognize what principles are set when sorting through historical evolutions and interpretations in the process of establishing how to understand and practice religion, as well as to taking heed of the historical and cultural accumulation of religion that is carried over to our day. Methodological efforts and searches directed to sort through tradition are very

---

<sup>4</sup> Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trans. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, p. 14.

<sup>5</sup> Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, trans. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, p. 165.

<sup>6</sup> Fazl al-Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, p. 641.

important in that they can define what elements can still be useful, and what elements can be left in the past as antique elements of interest.

Throughout the course of history, many interpretations were written as the products of efforts to understand and interpret the Qur'an, which is the foundational and the most important source of reference for Islam. These interpretations were classified according to various criteria. At this point, the classification by Muhammad Abduh on interpretations of Islamic tradition are very important. Abduh states that the principal purpose of interpretation is to understand the Qur'an and anything other than this is of secondary importance, and goes on to categorize interpretations as follows:

1. Those who study the Qur'an's wording, meanings and rhetoric examples (such as Al-Zamakhshari).
2. Those who focus on the grammatical properties of the Qur'an, studying types of *irab* and the meanings of various types of wordings.
3. Those who prioritize expanded meanings and anecdotal details (these persons added explanations from Hebrew works and historical books to the Qur'an anecdotes. Not satisfied with the Torah and the Bible, they also included every possible piece of information available in relation to the subject matter, disregarding any truthfulness).
4. Those who focused on explaining the *garib* (unused; difficult to understand since they are not frequently used in daily life) words.
5. Those who focus on verses of judgment, praying and procedures (i.e. Abu Bakr ibn al-Arabi).
6. Those who prioritize the principles of belief (i.e. Fakhr al-Din al-Razi).
7. Interpretations mainly aimed on *zuhd* (asceticism) and advice.
8. Symbolic interpretations.

Having separated interpretations into eight categories according to their subjects and areas of interest, Abduh continues and suggests that focusing on only one category will lead one away from the true intention of the Qur'an and make one forget its meaning.<sup>7</sup>

The traditional interpreters of the Qur'an specifically focused on what appealed to their interest and shaped their interpretations around them. This gave way to the emergence of many interpretations which were different in terms of structure and methods and widened the context in the field interpretation. In terms of the general situation of interpretations, it is possible to say that form and formalistic issues are

---

<sup>7</sup> Abduh, Muhammad – Rizâ, Reşîd, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetu'l-Kahire, Egypt 1960, I, 17-18.

more focused on, which occasionally leads to pulling away from the main purpose,<sup>8</sup> leading to scattered and unorganized information. It is for this reason that Abduh, in order to cope with this and clarify the approaches on interpretation of the Qur'an, continuously emphasized "the right path" and advised that it must always be taken heed of when interpreting the Qur'an. The ideas of Abduh are not meant to be understood as overlooking the rhetoric, fluency and irab of the Qur'an, it is rather a reminder that these must not take precedence over the priorities of interpreting the Qur'an.<sup>9</sup>

Another aspect to pay utmost attention to is the requirement to protect the essence of tradition, which has an important place in Islamic thinking, rather than keeping it alive in all of its formalistic aspects. Because trying to formally preserve various elements of tradition will bring about the imitation of tradition. In fact, it is possible to talk about two sides of this tension. One of them is conservatism, and the other is modernity. However, we should immediately state that conservatism is about prioritizing and striving to protect what is valuable and the essence, rather than trying to completely preserve the past.<sup>10</sup> In other words, it is the duty of protecting tradition and at the same time being open to innovation and modernization.

At this point, protecting every tradition is one end of negativity and danger, while the other is to imitate the ways of the West.<sup>11</sup> While we are on the subject of evaluation and sorting through tradition, it would be quite short-sighted to ignore the issue of West, which has severely influenced the Islamic world over the last two centuries. Therefore, as wrong as it is to blindly imitate the practices of imitation, and as critical as it is to study the influence of the West and the resulting imitation of its practices. Otherwise a mind which has been shaped with a Western understanding of culture, science and religion would risk a re-evaluation and question the tradition of Islam.

Another issue that needs to be taken into consideration when dealing with tradition is the idea of "returning to essence" which is constantly being raised, and the position of this idea against tradition.

First of all, it is necessary to state that in the first reform movements, returning to the foundation, to essence, points to the prioritization of the very first practices of the Qur'an, sunnah and tradition. In the modern era, returning to essence sometimes means a worldview which consists of a complete disregard of tradition, and what is more, a disregard of sunnah as well and only taking the content of the Qur'an into account.

---

<sup>8</sup> Erten, Mevlüt, "Nass – Yorum İlişkisi" (Unpublished PhD), Ankara U. Soc. Sci. Ins., Ankara 1998, p. 70.

<sup>9</sup> Abduh – Rızâ, I, 19.

<sup>10</sup> Fazl al-Rahman, *İslam*, trans. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, p. 348.

<sup>11</sup> Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trans. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998, p. 319

A striking example at this point is Syed Ahmad Khan, who died in 1905 and who is regarded by Hindu Islamic scholars as a pioneer of modernism. Ahmad Khan suggested that the Islamic world's lag is due to moving away from its essence and advised that Muslims should start considering the Qur'an as their guide. He argued that the spirit of the Qur'an is the foundation of Islam, and that the Qur'an must be Muslims' only guide. While Ahmad Khan was suggesting a return to the Qur'an as a guide, he was in fact advising to disregard tradition and even hadiths. As the reformist movements did before him, he suggested that true hadiths must be separated from those that aren't, and then adopted. However he concluded this suggestion with advice to completely disregard hadiths and only take heed of the Qur'an. In this way he greatly influenced his successors and led to formation of a group, under the name "*Ahl-i-Qur'an*" which rejected all hadiths and only accepted the Qur'an<sup>12</sup>. Adopting a critical view towards traditional interpretations, Ahmad Khan stressed that the Qur'an's relationship with scientific branches such as fiqh, kalam and theology deals with issues such as the laconic aspect and methods of the Qur'an, which are completely of secondary importance<sup>13</sup>. In summary, Ahmad Khan believed that the Qur'an must be the only guide, and all data pertaining to tradition must be rejected. He spent great efforts to avoid going against intellectual and natural rules in his interpretation of the Qur'an.<sup>14</sup> Therefore the two pillars of Ahmad Khan's modernization were "the mind" and "nature"<sup>15</sup> and within this context, tradition was very severely criticized.

It is rational to say that the modern-era idea of "returning to essentials", which continuously criticizes and undermines tradition, is mostly a product of the Western modernization process. In addition, one of the underlying foundational elements of this idea is to reduce the conflict between religion and the modern world into the text of the Qur'an in an effort to resolve it. In fact, the strange or ironical aspect of this is that the "return to essentials" idea, which accepts as the starting point, to return to the Qur'an and sunnah and severely criticizes tradition, rarely ever mentions how much of an influence the West has on us in terms of society, politics, science, technology and economy and the formation of our intellectual map, and instead spends every effort to severely criticize tradition. In other words, severing the Qur'an from tradition leaves a more vulnerable environment for the West to influence, either wittingly or unwittingly.

---

<sup>12</sup> Fazl al-Rahman, *İslam*, trans. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, p. 305-306; Id, "*Revival and Reform in Islam*", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, p. 177-178.

<sup>13</sup> Aziz Ahmad, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, trans. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990, p. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, p. 29-30.

<sup>14</sup> Ahmed Han, trans. from *Tahrir fi Usuli't-Tefsir* Muhammad Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, p. 329.

<sup>15</sup> Aziz Ahmad, p. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, p. 58.

Therefore, instead of using the expressions of “returning to essentials” and “returning to the Qur’an and sunnah”, we need to embody them effectively first. This requires a clearer explanation of “returning to essentials”. What does “returning to essentials” mean? Does it mean to return to tradition, to the Qur’an and sunnah, to the practices of very first Muslims or to the very text of the Qur’an? What necessitates this question is the fact that every one of these points of view will lead to a worldview of its own.

On the other hand, the idea of returning to the Qur’an is, as pointed out above, not really hand in hand with tradition. Therefore with it, there is the covert idea that the methodologies of interpretation, hadith, fiqh and kalam, which are products of tradition, and in particular, methodologies of interpretation, are to be overlooked and disregarded. In tradition, there are various methodologies aimed at understanding and interpreting a verse, a word or a concept. Therefore, when a comment is to be made, it is made in a systematic way based on these methodologies. When only the text of the Qur’an is taken as a base, all of these methodologies become meaningless and lose their meaning. Another dimension is that this approach ignores the historical process and tradition between the Qur’an and us, leaving us with a delusion that we can think within the context of the nuzul period.

This problem aside, we should also emphasize that it means to distance one from the Qur’an, that the Qur’an is not sufficiently read in the society, even at least by the devout part of it so it is well understood, and that religious knowledge is mostly acquired from other books. Therefore, while it is not correct to disregard tradition altogether, it is also not correct to turn the Qur’an into some text which is only read, without being understood, as a good deed. Hence it is better to approach the subject from a holistic point of view rather than focusing on just one aspect.

One of the most important reasons of distancing oneself from, or continuously criticizing tradition, is that the Islamic community has been constantly regressing the last several centuries and has assumed a passive role, while the Western community has gained power. The fact that the Islamic community is in a weak state has led people to think about possible causes.

However, the Islamic community has created a very strong foundation in the first period. Many major works and methodologies were produced during the period called “Tadwin”, and especially in the first three centuries of it. The structure of Islamic thinking at a methodological level during the tadwin period was shaped by fundamental disciplines such as Interpretation, Hadith, Fiqh Procedure, Doctrines, Kalam-Doctrines, History and Language. The Islamic community was always in a controlling position throughout the medieval age thanks to this and some other elements. Nevertheless, the emergence of the Renaissance and Reformist movements which signaled the end of the medieval era, Western civilization achieving advances in science and gaining power over the last

four centuries, and the simultaneous and increasing weakening of the Islamic community, led Muslims to question some well established pillars of Islam, as first mentioned above. This questioning, has been going on for more than two decades, continues to be effective. However, we should point out immediately that although this questioning has been going on for a long time, whatever the cause, the Islamic community has still managed to emerge from its weak and passive position.

The reasons for the lagging of the Islamic world have been discussed in modern times and are still being debated. In this process, one can say that especially the internal aspects of this regression are emphasized and that the tradition has been sacrificed as the scapegoat. In this context, the methodologies of science branches such as Interpretation, Hadith, Fiqh and Kalam are subjected to severe criticism. Some of the most prominent representatives of Hindu-Islam modernism, who have recently been heavily criticizing tradition, are Syed Ahmad Khan, Fazl al-Rahman, Muhammad Arkoun, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nasr Abu Zayd.<sup>16</sup>

Fazl al-Rahman criticizes those who attribute the inertia in the Islamic world to the collapse of the caliphate authority in the middle of the 13th century which led to the shredding of the political unity in the Islamic world, and points out that inertia started long before this time, and that it is caused by the foundations of Islamic law.<sup>17</sup> Fazl al-Rahman, by criticizing the structure of Islamic law, expresses that the Islamic legal system is based on the Quran, and sunnah randomly and without order, and that since the beginning of the Islamic legal literature, there are only theoretical studies which are disconnected from the needs of daily life and cannot be defined as law.<sup>18</sup>

As stated at the beginning, tradition is in no way religion itself, it is the version of perceptions on religion. We also have no way of expressing that tradition is true or false, as a whole. Therefore, particularly in our modern period, the problem is not in the tradition itself but in our approach towards religion and tradition. Although tradition has been criticized for a long time, we cannot say that the Islamic world still gains power and is in an active position in the world. Therefore the problem must not be attributed to being a scapegoat, but rather based on all the aspects of the Islamic community's lagging, which is a more analytical way to approach the situation. Otherwise, all we do will be deceiving ourselves and blindly trying to evade responsibility.

Another important thing to note is that the desire to make do with the traditional accumulation of knowledge, to return to it and bring it to life, and the

---

<sup>16</sup> See. Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", *III. Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998, p. 216-217.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trans. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, p. 94.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *ibid.*, p. 98; See also Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, 2003/4, p. 98.

approach to blame tradition as the reason of our lagging are two wrong and extremist approaches. Tradition must not be a wall between the Qur'an and us, who have lived and have been living in various progressing slices of time, nor it must be deemed as an obsolete data which should be left to die. Muhammad Iqbal sets his approach on the matter as follows: *"It is not rewarding, in any way, for a civilization to reject their past. Because the past is what puts forth a civilization's identity"*<sup>19</sup>. At this point, we need to point out that, it would be a rather prudent practice to approach, with skepticism, the perspectives which abolish the material requirement of historical accumulation of knowledge. Instead of a perspective which accepts or rejects tradition as a whole, or is selective towards it, it would be a more useful approach to handle the elements of tradition within their own historical contexts.

It is inevitable for the Islamic world to test itself in the modern times in which we live, to analyze its tradition and to awaken. However, it should be noted that the issue is not merely a matter of awakening. Because for a person, who goes to sleep only to wake up the next day, waking up is a routine and is not really a difference. However, for Ashab al-Kahf, whose anecdotes are given in the Qur'an, and other communities like them, an awakening is not enough for them to continue living their lives in their routine order. In addition to awakening, they will also need to awaken/renew their consciousness so that they can understand the reality of life and continue their lives in this context.

Hence what needs to be done is to read into the changing world and the conditions, keeping up with them and presenting the message that the world needs, while preserving our own identity and parameters. Otherwise, we continue to live like the people in the cave of Plato, who are cuffed facing the wall, and think that life is only about the dreams and shadows casted upon the cave's wall by the light outside.<sup>20</sup>

In fields where religious interpretation not religion, the Qur'an or sunnah itself, can seem to be out of date, or rather, out of sync with the current conditions of its time, new perspectives and readings are absolutely necessary. In other words, it is surely possible -and required- to revive not only religion itself, but also religious interpretation. Because the Qur'an was brought down by Allah, but the ones trying to understand and interpret it are people in different historical positions. Therefore, a religious correction would not count as "modernization", but rather a correction of statuses and positions of people in different periods of time according to their conditions. By this way, obsolete and insufficient information would be updated, and once again made effective.

---

<sup>19</sup> Iqbal, Muhammad, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, trans., p. 225.

<sup>20</sup> Mohammad Abed al-Jabri, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trans. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, p. 39-40.



As pointed out by the hadith “Allah sends a new restorer to this ummah at the beginning of every century to update religious (perception, thoughts and practices) affairs”<sup>21</sup> the renewing of thought is required, as in the words of Mehmed Akif, “Presenting the Qur’an to the interpretation of the current times”. In other words, this perspective should be a part of life. What is more, the Prophet’s statement for who it becomes true will be rewarded with two good needs and whoever comes up with a wrong judgment will be rewarded with one<sup>22</sup> should be deemed as aiming to have this point of view internalized by society.

To conclude, tradition should not be considered as a ladder that can be thrown away after climbing to higher ground.<sup>23</sup> Tradition is of great importance in order for an idea to be based on a foundation, to institutionalize and develop. Therefore, it would be quite wrong to approach tradition with an exclusionary mindset. What needs to be opposed is not tradition itself, which is a natural product of the progression of time and also became the solution to it, it is rather traditionalism, which advocates the sufficiency and effectiveness of tradition. In other words, it is the point of view that opposes change. Therefore, it is important to make a distinction between tradition and traditionalism. Because tradition indicates the routine of continuity and change; traditionalism points to the status quo, to oppose change, with the belief that religious thinking has completed all the evolution it needs and is in its final state. However, it should be noted that this point of view does not mean anything other than a delusion. Respecting tradition is knowing all elements of tradition well without affording any sacred status to them, and undertaking the duty of preserving what is useful in them and to bequeath them to the next generations, and at the same time the requirements to evaluate and question tradition in its own historical context and form new perspectives, which overall, is a holistic approach. We should also point out that it is wrong for the traditionalist approach to label the criticism of tradition as opposing tradition.

One cannot say that a religion which accepts human, historical and social life in a continuous movement, opposes change. Change exists in nature and in the absence of change, there is death. It is necessary to emphasize change and properly define modernity too. In other words, it would be quite wrong to regard modernity as the epicenter of anti-tradition and position modernity and tradition as two very different fields or perspectives which are the exact opposites of each other. Modernity should not mean that tradition should be completely omitted, ignored, and accepted as a barrier to understanding religion. Modernity should be construed as the efforts to complete the shortcomings of religious knowledge in the modern era, not of religion itself. It goes without saying that any other perspective would mean to shoot oneself in the foot. Necip Fazıl’s famous expression “We had an

---

<sup>21</sup> Abu Dawood, *Sünen*, “Melâhim”, 1.

<sup>22</sup> Buhârî, *Sahîh*, “İ’tisam”, 21; Müslim, *Sahîh*, “Akdiye”, 15.

<sup>23</sup> Gasset, Ortega Y., *Küttelerin İsyani*, trans. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (translator’s preamble), p. 11-12.

iceberg in the middle. We melted it away with our hot breaths, but now there's mud everywhere" also supports that excluding tradition as a whole is not useful. What is more, one should not forget that we too are historical beings and are part of tradition as well. A perspective, which rejects the accumulation of fourteen centuries may as well reject the fifteenth in the future, therefore rendering us and what we produced obsolete as well.

While in the end it is a mistake, that stout defenders of tradition regard the Qur'an as a thing that is in the monopoly of past scholars, it is another that those who intend to oppose traditionalism do not seem to be able to comprehend that the Qur'an is not a farm of their subjective ideas<sup>24</sup>. One should stay away from both of these perspectives...

In order to enable a person of modern times to benefit from the Qur'an as much as possible and we can further interpret the meaning of the Qur'an, we need to recognize the requirement to firstly take one step into the past and then contemplate reforming Islamic tradition particularly in the fields of fiqh and interpretation through new methods, and then subject these new methods to rigorous examination, and finally come up with steady, reliable interpretation methods which are not based on reactions or imitation psychology. Otherwise, any interpretation which disregards tradition will not yield any reliable results and could even lead to harmful results, which means that just while we are aiming for better, we could lose what we already have.

## References

- Abduh, Muhammed – Rıza, Reşid, *Tefsîru'l- Menâr*, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960.
- Ahmed Han, trans. From *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*, Muhammed Daud Rahbar, (:“Sir Sayyid Ahmad Khan’s Principles of Exegeis II”,) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, trans. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, trans. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş’as, *Sünen*, inv. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dârû'l-Fikr, Beyrut, n.d.

---

<sup>24</sup> Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, trans. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, p. XXI (translator’s preamble).

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, trans. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, “*Nass – Yorum İlişkisi*” (Ph.D. Dissertation), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, trans. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- \_\_\_\_\_, *İslam ve Çağdaşlık*, trans. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_, “Revival and Reform In Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- Daabla, Basheer A., “Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad”, *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trans. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kütlelerin İsyanı*, trans. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (translator’s preamble).
- Güler, İlhami, “Muhtar Bir İrade (Allah’ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) ‘Kelâm-ı Kadim’e ‘Zorunlu Tarih’e Dönüşmesi”, *III. Kur’an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trans. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, n.d.
- Müslim b. Haccâc, Ebu’l-Huseyn, *Sahîh*, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, inv. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut, n.d.
- Jansen, J.J.G., *Kur’an’a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, trans. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, p. XXI (translator’s preamble).
- Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, trans. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
- Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
- Suruş, Abdulkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, trans. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, trans. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

- Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan’s Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.

ماهية التراث ومكانته في الإسلام<sup>(١)</sup>

أ. د. شيخ موسى دمير

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: demirseh@hotmail.com

## الخلاصة:

لو جعلنا الموضوعات التي سنعالجها ضمن أسئلة مختصرة فيمكن أن نقول:

ما هو التراث؟

وما هي العلاقة من حيث القيمة بين الإسلام نفسه وبين التراث الذي تكوّن عبر التاريخ؟

وهل يُفرّق بين التراث وبين تقليده بدرجة كافية؟

وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي - خصوصاً في القرنين الأخيرين - هو التراث؟

وهل من المناسب استمرار عطاء التراث لنا؟ أم هو: مجرد معارف لا بد أن نتجاوزها؟

وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث بشكل كافٍ؟

وما هي العلاقة بين فكرة العودة إلى الأصل وبين التراث؟

الكلمات المفتاحية: القرآن، التراث، التقليد، العودة إلى الأصل، العالم الإسلامي

## Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liği ve Değersel Boyutu

## Özet

Üzerinde duracağımız konuları soruya dönüştürerek özetleyecek olursak, şunları ifade etmek mümkündür: Gelenek nedir? İslâm'ın kendisi ile tarihî süreçte ortaya çıkan gelenek arasında değersel anlamda ne tür bir bağıntı vardır? Gelenek ile gelenekçilik arasında yeterince ayırım yapılmakta mıdır? İslâm dünyasının özelde son iki yüzyılda çöküşünün sorumlusu olarak gelenegın görülmesi doğru mudur? Gelenek geçerliliğini sürdüren bir yardımcı mı, yoksa atılması gereken lüzumsuz bir veri midir? Modern dönemde yaşıyan Müslüman, gelenegi yeterince tanımakta mıdır? Öze dönüş düşüncesi ile gelenek arasında ne tür bir ilgi vardır?

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Gelenek, Gelenekçilik, Öze Dönüş, İslâm Dünyası.

(١) قبل السلفية - وربما قبل التراث - تحتم التجربة الإسلامية التاريخية علينا أن نناقش اقتربنا من صورة هذه التجربة الإسلامية.

ولذا فهذه المقالة قد نُشرت في ١ / ٢٠٠٨م في مجلة المعرفة، وهي تقدم أصول ومنطلق النظر إلى التراث، وقد أعدت النظر في

تلك المقالة مرة أخرى ورأيت أن ننشرها من جديد.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din - Dinî Bilgi Ayırımı Ekseninde Gelenegın Ne'liği ve Değersel Boyutu" التي نشرت في العدد الأول والثاني من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (شيخموس دمير، ماهية التراث ومكانته في الإسلام، الإلهيات الأكاديمية، ديسمبر ٢٠١٥، العدد: ٢-١، ص ١٥٣-١٦٦). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

## Value and Nature of Tradition on The Axis of Separation Between Religion – Religious Knowledge

### Abstract

If we express shortly this by transforming the themes that we will dwell on, to the questions: What is the tradition? What is the value correlation between the Islam and the tradition that emerged in historical process? Have it been to make enough distinction between the tradition and traditionalism? Is it right to have been seen the tradition responsible of the Islamic world collapse? Is the tradition a valid auxiliary or a unnecessary data must be throw? Do the Muslim who live in modern age know the tradition sufficiently. What is the relation between idea of turn to the essence and tradition.

**Keywords:** Quran, Tradition, Traditionalism, Turn to the Essence, Islamic World.

### المدخل:

التراث بالمعنى الاجتماعيّ يعني اختصاراً: «اسماً لمجموع القيم المنقولة من جيل إلى جيل من تراكم العلوم والأفكار والثقافات». وفي هذا الإطار يمثل التراث مكانة الماضي من الزمن، وحينما نستخدم التراث في المجالات الدينية فإنه يعني: «مجموع ما وصل إلينا من الماضي حول الدين من شروح وتعليقات واتجاهات وتطوّرات...»

المشكلة هنا في كيفية النظر لهذا التراث؟ بمعنى: إذا كان التراث أساساً في الوجود الفعلي للمجتمع الإسلامي، فهل ينبغي أن يُقبل كنقطة انطلاق في بناء المستقبل أيضاً؟ ومن ثم السماح له لفهم اليوم؟ بمعنى أنه ظاهرة لا تزال سارية المفعول، ولو لم يكن كذلك فهل ينبغي أن يقبل ككائن سلبيّ في عملية استعراض التاريخ؟ وهل يمكن أن نقدّر حجم التراث ككلّ؟ وهل يعرف المسلم الذي يعيش في العصر الحديث التراث معرفة كافية؟ وهل يتم التركيز على التمييز بين التراث والتراثية بشكل كافٍ؟ وما هي العلاقة بين الإسلام نفسه وبين ما ظهر من التراث عبر التاريخ من حيث القيمة؟ وهل يصح القول: إنّ سبب انحطاط العالم الإسلامي خصوصاً في القرنين الأخيرين هو التراث؟

وتفصيل الأسئلة ممكن بالتأكيد، ولكن لا بد أولاً من الوقوف على التراث كماً وجوهرًا، وفي هذا الإطار نحاول التمييز خلال العملية التاريخية بين: «الدين» نفسه، وبين ما ظهر عن «الدين» من تراكم يسمّى بـ: «العلم الديني» وفهم الموضوع بهذه الطريقة سيكون أصحّ في رأينا. وتعبير آخر، لا بدّ ألا يوضع الدين والذي يفهمه الناس عن الدين في وضع متساوٍ.

الدين: هو وحي من الله أرسله بواسطة الرسول إلى الناس، وما تشكل من حياته ﷺ، وبيانه، ووجهة نظره، ورأيه في العالم. فالدين من هذه الناحية متكامل كجزء واحد لا نقص فيه، ولكن المجهودات التي بذلت لفهم القضايا الدينية في الفترات التاريخية جهد بشريّ ناقص. ولما لم يكن في الدين من نقص فلا يصح القول

بتعديل أو تصحيح أو إحياء في الدين نفسه. فلو قبل مصطلح الإحياء أو التعديل فهذا ليس بالنسبة للدين بل بالنسبة للعلوم الدينية. كي لا يتوهم بأن لدى المعدل القدرة على أن يكمل الدين؛ إذ العقل لا يساعد على إكمال الدين وجعله في موقع الاكتمال، بل العكس هو الصحيح؛ إذ يبذل العقل الجهد في الفترات الزمانية لإكمال فهم الدين. وفي هذا الإطار لا تبدو العلوم الدينية معلومات شخص معيّن ولا وجهة نظر فردية، بل تستند هذه العلوم إلى مجهودات جماعية متبادلة تشكلت بين العلماء عن طريق: المنافسة والمشاركة. فهذه العلوم إذن مفتوحة على التغيير والتطوير والتصحيح أيضاً، وهي في تبادل مستمرّ مع عناصر الثقافات البشرية. ولا بدّ هنا من الذهاب إلى التمييز بين: «العلوم الدينية» و«العلوم الشخصية»؛ لأنّ العلوم الشخصية ليس لها أية مكانة جماعية. وبتعبير آخر لا يوجد لها قبول بين العلماء<sup>(٢)</sup>، بل مخصصة لصاحبها. فالتمييز الذي جعلناه بين «الدين» و«العلوم الدينية» ينبغي أن يؤخذ كنقطة انطلاق في فهم التمييز بين «الإسلام والتراث».

إن التراث يفيد تراكماً في فترات زمنية مختلفة بين المتعاصرين، روعي فيه احتياجات تلك الفترة وثقافتها ومشكلاتها. وأما «الابتكار» فهو يشير إلى محاولة «فهم جديد للتراث» مع مراعاة احتياجات العصر. وبتعبير آخر؛ الابتكار هو تأسيس المعطيات، ودفعها إلى الأمام، وهو يعني التغيير الاجتماعي. ولذا إذا ذكر الابتكار فلا مفرّ من أن يكون له صلة بالتراث؛ لأنّ الابتكار يستند إلى أصل موجود من قبل. ولكن لا بدّ أن نسجل فوراً أنّ التراث ليس بنية متجانسة، بل يختلف أو يتغيّر بحسب طبيعة العناصر المتعلقة به. وإن التراث ليس أيضاً فهماً واحداً منتظماً، بل هو مجموع المعطيات والأفكار والإيديولوجيات، والقوى الاجتماعية، والآراء المختلفة، والتيارات والاتجاهات المتنوعة<sup>(٣)</sup>.

التراث هو مجموع المذخرات التي تقيّم كيفية تكوين علاقة الإنسان بالدينا، وتحولاته وتحمله إلى الأمام. إن التغيير لا مفرّ منه، وسيحل التوقف والسكون حيث لا يوجد تغيير، والتغيير الذي لا يزال يستمرّ في الكون يتقدّم نحو الأمام حاملاً على عاتقه عبء الماضي. ومهما كان حجم التغيير بالمعنى الاجتماعي فإنّه يحمل في داخله عناصر الماضي<sup>(٤)</sup>. ولذا حينما يُنشئ التراث أسس وجودٍ لمجتمع ما، فلا بدّ أن يُقبل في الوقت نفسه كنقطة الانطلاق لإنشاء المستقبل. أو بتعبير آخر؛ إن التراث من العناصر الأصلية التي يمكن أن تُسهّم في فهم اليوم، وبناء الغد.

ويقف الفيلسوف الشهير «توماس كوهن» باهتمام عند موضوع سريان مفعول الماضي في المستقبل: فهذا

Suruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, Bilgi ve Hikmet, 1994/8, s. (٢) 79-80

.Ebû Zeyd, Nasr Hamid, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 38 (٣)

Muhammed İkbâl, İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay. (٤) İstanbul, ts., s. 225

الأمر في الواقع يردُّ كبارنا إلى التواضع؛ لأنَّ الماضيَ ليس عبارة عن تاريخ للأخطاء. ولو بالنظر إلى مجال العلوم الطبيعية، فإنه جهد مستمرٌّ لفهم الإنسان والطبيعة. ولأنه جهد مستمر يمكن أن ينسى في المستقبل، ولكن هذا الجهد كما أنه ليس خطأً في مجمله، فكذلك نجاح تطبيقه في الوقت الحالي ليس صحيحاً تماماً<sup>(٥)</sup>.

ولقد ظهرت في الفترات الأخيرة فكرة لا تعكس الحق في علم الاجتماع التنموي، وهي ضمن إطار التمييز بين: «التراث» و«الابتكار» و«المعاصرة»، ومفادها أن التراث يُمثَّل كمؤشر للركود<sup>(٦)</sup> والتشتت ومعاداة الابتكار، وهذه الفكرة تؤدي إلى التفرقة الحادة التي تتسبب بدورها في قطع الصلة بالتراث تماماً.

إنَّ أثر التراث لا ينكُرُ في الأحداث والفترات التاريخية، ولا يمكن فهم التراث بعيداً عن المراحل التاريخية، وكما مر سابقاً فإن التراث يعبر عمّاً خلفه السابقون من علوم ومفاهيم فكرية في فترة زمنية ما، ولهذا سيُعدُّ من الخطأ الفادح أن يُفهم ما كشف عنه التراث الإسلامي من علوم وأفكار وتعليقات كمسلمات لا تقبل التغيير. إذًا حينما يُقدَّر التراث - من حيث القيمة - فلا بدَّ أن نكون على علم بأننا نقف على نقطة حساسة. فلو تفكرنا في إطار ما فصلنا من قبل من التمييز بين «الدين» و«العلوم الدينية» فإننا نستطيع القول: إنَّ التراث ليس الدين نفسه، بل هو مجموع المعارف حول هذا الدين، فلا بدَّ أن لا يختلطَ كلاهما. وهنا تبرز فكرتان خاطئتان: فكرة أن التراث يمثل الدين نفسه، وفكرة أن التراث لا بدَّ أن يكون فوق الرأي والنظر ومتجاوزاً لهما، إذ ينبغي أن يكون القرآن فقط، أو القرآن مع السنة أسساً غير قابلة للتأويل؛ وكلُّ واحدة من هاتين الفكرتين تمثل طرفاً من الخطأ. ومن الجدير بالذكر هنا أن المجتمع ليس لديه حول التراث معرفة كاملة.

ويذكر فضل الرحمن هذا الموضوع قائلاً: كون المسلم العادي الذي أخذ التعليم الحديث أقلَّ معرفة من المستشرقين الأجانب فهذا شيء خطير جداً<sup>(٧)</sup>. فعدم الكفاية في هذا الموضوع لا ينتج عنه الجهل ببعض الأحوال أو أكثرها، بل يجلب معه التعميمات، ولا يُفهم التراث في سياق هذه التعميمات.

وتنقيح التراث أو كيفية تنقيحه على الرغم من أنه مشكلة خطيرة، إلا أن فهم التراث بشكل صحيح أكثر أهمية وأولوية، وبعد ذلك يُنظر بالتأكيد في كيفية عملية التنقيح وبأيِّ المبادئ المنهجية ينبغي أن يُعمل؛ أي يؤخذ بعين الاعتبار الدين مع ما عاش فيه من الأوساط التاريخية والثقافية في فترة الوحي، وتبرز مشكلة كبرى حول فهم الدين والعيش به اليوم، وما هي المبادئ التي ستفتح التراث الذي تكوَّن في الفترات التاريخية الماضية من خلالها، فهذه من الموضوعات التي يجب أن ينظر فيها باهتمام.

Rabinow, Paul – Sullivan, William, "Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu" *Toplum Bilimlerinde* (٥)

.*Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, s. 14

.s. 165؛ Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991 (٦)

Fazlur Rahman, "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann (٧)

.K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970, II, s. 641



إن المحاولات والمجهودات المنهجية التي تطرح حول تمييز التراث لا بدّ أن تشرح: أيّ العلوم هي مفيدة؟ وأيها من الممكن أن تبقى تراثاً تاريخياً قديماً. إن تحقيق هذا الهدف مهمّ للغاية.

في الماضي قد تمت صياغته كثير من المجهودات التفسيرية لفهم القرآن الكريم الذي هو مصدر مرجعيّ للإسلام، وهذه التفاسير تعرض على أنها أنواع من زوايا مختلفة. وما صنّفه «محمد عبده» حول التفاسير التي كتبت في التراث الإسلاميّ مفيد للغاية، حيث يقول: إن غاية التفسير الأولى: هي فهم القرآن، وأما المجهودات الباقية فهي في الدرجة الثانوية، وبعد ذلك يشرح أنواع التفاسير باختصار:

- ١- التفسير الذي يدرس معاني القرآن وأنواع بلاغته، مثل تفسير الزمخشري.
- ٢- التفسير الذي يدرس أنواع الإعراب ويفسر معاني الكلمات.
- ٣- التفسير الذي يشرح معاني القصص القرآني؛ وهذا النوع قد ألحق به من كتب التاريخ ومن الإسرائيليات الشيء الكثير. ومع ذلك لم يُكتف بالتوراة والإنجيل بل أخذ مفسرو هذا النوع كلّ ما سمعوا من غير نظر إلى صحّته وضعفه، وموافقته للشريعة أم لا.
- ٤- التفسير الذي يدرس غريب القرآن؛ وهو الذي يشرح الكلمات غير المستعملة كثيراً، أو تلك التي يصعب فهمها.
- ٥- التفسير الذي يدرس آيات الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات، مثل تفسير أبي بكر ابن العربيّ.
- ٦- التفسير الذي يدرس أكثره المبادئ الاعتقاديّة، مثل تفسير فخر الدين الرازي.
- ٧- التفسير الذي يدرس أكثره الوعظ والنصيحة.
- ٨- التفسير الإشاريّ.

وبعد أن قسّم «عبده» التفسير إلى هذه الأقسام الثمانية يقول: «إن التوجه إلى واحد من هذه الأقسام وحده يبعد القرآن عن غرضه الأصلي وينسي المعنى الحقيقي للقرآن»<sup>(٨)</sup>.

وكما هو معروف أن المفسرين في التراث الإسلامي شكلوا تفاسيرهم خصيصاً على حسب مجالات اهتمامهم، مما جعل مجال التفسير واسعاً جداً، وكان سبباً لوجود تفاسير مختلفة من حيث الهيكل والأسلوب.

ولقد تركزت التفاسير في معظمها على الجهة الشكلية للقرآن الكريم التي أوقعت الفوضى والابتعاد عن الغرض الأصلي<sup>(٩)</sup>. وللتخلص من ذلك أشار «عبده» إلى وجوب التركيز على جانب الهداية، الذي هو الغرض الجوهرى للقرآن، حيث قال: «إن هذا الجانب - جانب الهداية - لا بد أن يكون مقدماً على ما سواه من جوانب،

(٨) تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠، (١/١٧).

(٩) Erten, Mevlüt, "Nass - Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara (٩)

بحيث تبقى جوانب الفصاحة والبلاغة والإعراب في إطار خدمة الهدف الأصلي الذي نزل القرآن من أجله غير مقدمة عليه بأي حال<sup>(١٠)</sup>.

ومن القضايا المهمة أنّ التراث الذي له مكانة مرموقة في التفكير الإسلامي ينبغي أن تراعى أهدافه ومضامينه، بدلا من الحفاظ عليه بكل جوانبه الشكلية؛ لأن السعي للحفاظ على التراث بكل جوانبه الشكلية يجلب تقليد التراث معه.

وفي الواقع يمكن القول بتوتر كلا الطرفين؛ الطرف الأول التراثية، والآخر المعاصرة. ولكن ينبغي القول: إن التراث ليس الحفاظ على الماضي بكل حذافيره، بل هو السعي للحفاظ على الجوهر وجعله في مقدمة الأولويات<sup>(١١)</sup>، أي: لا ينبغي اتخاذ حماية التراث مهمة مقدسة تُرفض معها جميع الابتكارات والتجديدات، فكما أنّ حماية التراث بأجمعه والحفاظ عليه بكل حذافيره يمثل جانبا سلبيا وخطيرا، فكذلك يمثل تقليد الغرب الجانب الخطير الآخر<sup>(١٢)</sup>.

لأنه حينما نحاول نقد التراث خصوصا في القرنين الأخيرين وبتناسي نقد الاتجاهات الغربية التي أثرت في العالم الإسلامي في نفس الفترة سيتتج ذلك حتماً قصوراً وخللاً في رؤية جانب من الحقيقة.

ولهذا فمثلاً نُحطِّئُ اتباع التراث بطريقة عشوائية، يجب تخطئة تقليد المسلمين للغرب الذين أثروا فينا بنفس الجدية والإخلاص، وإلا سنواجه خطر اتباع العقلية الغربية حذو النعل بالنعل.

ومن النقاط التي ينبغي الوقوف عندها حينما نعالج التراث هي فكرة «العودة إلى الأصل» التي أثرت باستمرار، وموقفها المعاكس للتقليد.

أولاً: لا بد أن نميز بين: «العودة إلى الأصل والأساس» في الحركات الإصلاحية الأولى، ففي العصر الحديث؛ حيث كانت هذه الفكرة تشير في بداياتها إلى تقديم القرآن والسنة بفهم سلف الأمة وممارساتهم، أما في العصر الحديث فهي تعني «العودة إلى الجوهر» بحيث تستدعي أحيانا تجاهل التراث برمته، وفي مراحل متقدمة تستدعي أحيانا تجاهل السنة أيضاً، وتستخدم فكرة «العودة إلى الجوهر» باعتبار صدارة النص القرآني ومن ثم طرح ما سواه من نصوص. وكمثال صارخ هنا يمكن الوقوف عند رائد الحداثة في علماء الهند «سيد أحمد خان» المتوفى سنة ١٩٠٥، إذ يقول: إنّ السبب الأساسي في تحلّف العالم الإسلامي هو الابتعاد عن

(١٠) عبده ورشيد رضا (١٩/١).

(١١) Fazlur Rahman, *Islam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993, s. 348.

(١٢) Garaudy, Roger, 20. *Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Feer Yay., Ankara 1998, s. 319.

«الأصل» الذي عبر عنه بالعودة إلى القرآن، بحجة أنّ القرآن هو أساس الإسلام، فأكد أنه لا بدّ أن يكون الدليل الوحيد.

ويشير أحمد خان إلى العودة إلى القرآن والاكتفاء به وترك التراث جانباً، حتى ذكر أنه لا بدّ من تعطيل الحديث. ففي البداية دافع عن وجهة نظره القائلة بوجود التمييز بين الصحيح وغيره والأخذ بالصحيح، كما فعل مَنْ قبله من أصحاب الحركات الإصلاحية، ولكنه عاد في المراحل النهائية من تفكيره يرفض الأحاديث تماماً، ويذكر أن القرآن هو الأساس الوحيد الذي ينبغي اتباعه. وهو بهذا المفهوم قد أثّر على من جاء بعده بشكل كبير، ما أدى إلى ظهور جماعات «أهل القرآن» التي رفضت الحديث تماماً واتخذت القرآن وحده أساساً<sup>(١٣)</sup>.

ومن ثم اصطدم «أحمد خان» بالتفسيرات التراثية، فرفضها جملة، وأكد أنها تتعامل مع قضايا ثانوية من مثل: علاقة القرآن بالعلوم الدينية كالفقه والكلام أو إعجاز القرآن وما أشبهها<sup>(١٤)</sup>.

وباختصار؛ إن أحمد خان قد اعتمد على وجهة نظر تؤكد لزوم رفض معطيات التراث كلها، وتبسيط الضوء على القرآن فحسب، وقد بذل جهداً خاصاً في تفسير القرآن على ألا يقع مخالفاً لحكم العقل والقوانين الطبيعية<sup>(١٥)</sup>؛ ولهذا تمّ إنشاء نقطتين اثنتين هما: «العقل والطبيعة» لمن كان على خط أحمد خان من الحدائين<sup>(١٦)</sup>.

وفي هذا السياق تعرّض التراث لانتقادات قاسية جداً، ويمكن القول: إن تفكير «العودة إلى الجوهر» في العصر الحديث، الذي يسعى لنقد التراث دائماً، ويتجاهله ويجلب النص القرآنيّ إلى الواجهة؛ قد تأثر إلى حدّ كبير بتيّار الحدائنة الغربية.

ومن العناصر الأساسية الموجودة في خلفيّة تفكير «العودة إلى الجوهر» أيضاً ذلك الصراع الافتراضيّ بين: «الدين، والعلم الحديث» بحيث يتمّ تقليص الدين إلى حدود النص القرآنيّ في محاولة للفوز بهذا الصراع من خلال هذا النص.

Fazlur Rahman, *Islam*, çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın, Selçuk Yay., Ankara 1993, s. 305-306; (١٣) a.mlf., "Revival and Reform in Islam", II, 645-646; Zobairi, R.H., "Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context", *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3, s. 177-178

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay. İst. 1990, (١٤) s. 53; Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2, s. 29-30

Ahmed Han, *Tahrir fi Usuli't-Tefsir*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's (١٥) Principles of Exegesis II"), *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4, s. 329

.Aziz Ahmed, s. 330; Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979, s. 58 (١٦)

وفي الواقع تبدو السخرية في فكرة «العودة إلى الجوهر» التي اتخذت القرآن والسنة ميداناً أساسياً لها؛ حيث وجهت إلى التراث انتقادات قاسية؛ في حين لا تتناول بالقدر نفسه دور الغرب في مجالات: المجتمع والسياسة والعلوم والتكنولوجيات والاقتصاد! ونساءل: كم بقينا تحت نفوذ الغرب؟ وكم هو دورهم في تشكيل خريطة أفكارنا؟

إن الإصرار على الانتقادات القاسية للتراث - بمعنى فصل التراث عن القرآن؛ سواء كان ذلك على علم من أصحابه، أم لا - قد سهل بكل حال تأثير الغرب على الساحة الإسلامية.

إذاً: فتعبير «العودة إلى الجوهر» أو القرآن الكريم والسنة بدلاً من استخدامه كشعار شكليّ يجب أن يكون ذا محتوى محفوظٍ بطريقة قويّة وصحيحة. ولهذا فعند القول بـ «العودة إلى الجوهر» لا بدّ أن يكون ما يراد به محدداً بوضوح؛ هل هو التراث والقرآن والسنة وما قام به العلماء في الفترة الأولى من اجتهادات؟ أو العودة إلى النص القرآني فقط؟ لأنّ كلّ وجهة من تلك الوجهات سيتمّ بها إنشاء تفكير عالميّ مختلفٍ. ومن ناحية أخرى؛ إن فكرة العودة إلى القرآن الكريم - كما ذكر سابقاً - تقف بعيداً عن التراث، ولذلك فهي تتطلب تخطي مناهج التفسير والحديث والفقه والكلام وتجاهلها، وخصوصاً مناهج التفسير التراثية التي أنتجت لفهم آية أو كلمة أو اصطلاح وتفسيرها، فإذا أريد التفسير فلا بدّ أن يكون مستنداً إلى هذه المناهج من خلال ترتيب منهجيّ. وعندما يعتمد النص القرآنيّ وحده، فكل هذه المناهج لا معنى لها، وتفقد حينئذٍ أهميتها تماماً.

ومن جانب آخر عندما تتخطى التراث وتجاهل الفترة الزمنية فيما بيننا وبين القرآن، فإننا سنواجه فجأة بخطر القرب الوهميّ من فترة الوحي، مما يحدث مشكلة.

ويجب التأكيد أنّه ابتعد عن القرآن، وأن قراءة القرآن للفهم - في المجتمع على الأقلّ في الأوساط الدينيّة - لم يعد كافياً، وأن العلوم الدينيّة تُتلقى من كتب أخرى غير القرآن. إذاً فإنّ تخطي التراث تماماً أمر غير صحيح. وكذلك تحويل قراءة القرآن «دون فهم» لتحقيق الثواب فقط غير صحيح أيضاً.

ولهذا بدلا من الاقتراب الجزئيّ من الموضوع ورؤية القضية من ناحية واحدة، فإن الاقتراب الشموليّ هو الأصح والأوضح.

ومن أهمّ أسباب الابتعاد عن التراث ونقده المستمرّ: تراجع المجتمع الإسلاميّ على مرّ القرون الأخيرة، وسقوطه في موقف ضعيف وسليبيّ. أما المجتمع الغربيّ فهو في تناسب عكسيّ في هذه العمليّة مع القدرة المستمرة على اكتساب القوة. فكون المجتمع الإسلامي في حالة سيّئة يجعلنا نفكر في أسباب سوءه وابتعاده. في حين أنّ المجتمع الإسلاميّ كان قد أسس أساساً قويّة في الفترات الأولى، فيما تسمّى بفترة التدوين، وخصوصاً في الفترة التي تشمل القرون الثلاثة الأولى، حين وضعت مناهج ومؤلفات شاملة بشكل مهمّ جداً.

إن مستوى البناء المنهجي للفكر الإسلامي في فترة التدوين تشكّل من خلال التخصصات الأساسية؛ مثل: التفسير، والحديث، وأصول الفقه، والعقائد، والكلام (العقائد)، والتاريخ، واللسان؛ فقد أعطت هذه التخصصات وغيرها المجتمع الإسلامي خلال العصور الوسطى موقفاً فعالاً من القوة والتسارع.

ولكن ظهور عصر النهضة والإصلاح اللذين يشران إلى نهاية القرون الوسطى جعل المجتمع الغربي على مر القرون الأربعة الأخيرة يتقدم في العلوم ويكتسب القوة. على عكس الحال في العالم الإسلامي في فترة العصور الوسطى، إذ بدأ يضعف. ومع تزايد الضعف كما ذكر قبل قليل ظهر في المجتمع الإسلامي كثير من الاستفسارات. وهذه الاستفسارات مستمرة لأكثر من قرنين، وهي في تواصل مستمر!

ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أن العالم الإسلامي لم يتخلص من ضعفه على الرغم من استمرار عمليات النقد والمحاسبة المستمرة! فموضوع تراجع العالم الإسلامي قد نوقش في العصر الحديث ويستمرّ النقاش فيه حتى الآن، وفي هذا المجال نوقشت الأسباب الداخلية على وجه الخصوص. فجعل التراث ضحية مكنّ من القول: إنه تحوّل إلى «كبش فداء»، إذ خضعت مناهج العلوم - مثل: التفسير والحديث والفقه والكلام - لانتقادات قاسية جداً، وخاصة في العصر الحديث من قبل المنتقدين للتقليد أشدّ الانتقاد، كأمثال: سيّد أحمد خان، وفضل الرحمن، ومحمّد آركون، ومحمّد عابد جابري، ونصر حامد أبو زيد، ومن على هذه الشاكلة ممن يتبادرون إلى الذهن الآن<sup>(١٧)</sup>.

فمن هؤلاء مثلاً فضل الرحمن، الذي ينتقد من يربطون بين ركود العالم الإسلامي وانهيار سلطة الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر، فيذم ربط تخلف العالم الإسلامي بتمزق الوحدة السياسية قائلاً: «إنّ الركود بدأ قبل هذه الفترة بكثير؛ ذلك أن الحذر يكمن في المبادئ الأساسية للفقه الإسلامي»<sup>(١٨)</sup>.

وقد وجه نقده أيضاً إلى بنية الشريعة الإسلامية، وقال: إن نظام الفقه الإسلامي استند إلى القرآن والسنة بشكل عشوائي وفوضوي، وأوضح أن المصطلحات القانونية الإسلامية منذ بدايتها منفصلة عن احتياجات الحياة اليومية ولا يمكن تعريفها بالقانون. بل إنها دراسات نظرية بحثية<sup>(١٩)</sup>.

(١٧) انظر: Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı", Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", III. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 216-217

(١٨) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu (Yay., Ankara 1996, s. 94

(١٩) Fazlur Rahman, a.e., s. 98; Ayrıca bk. Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne

كما ذكر في البداية: ليس التراث - بأي حال من الأحوال - هو الدين نفسه؛ بل هو أشكال لإدراك الدين، وليس من الممكن أيضاً القول: إن التراث كله صحيح أو غير صحيح. خاصة لو كان الأمر متعلقاً بالعصر الحديث الذي نعيش فيه.

المشكلة في حد ذاتها ليست التراث، وإنما المشكلة في فهمنا للدين والتراث. فعلى الرغم من الانتقادات الجدوية للتراث منذ فترة طويلة، فإنه لا يمكننا القول: إن العالم الإسلامي قد اكتسب قوة وحيوية.

إذاً فحل المشكلة ليس في انتخاب كبش فداء وتحميله المشكلة، وإنما الحل في الوقوف على كل أبعاد التراجع، والتدليل عليه بشكل أكثر منطقية. وإلا ينبغي القول: إنه ليس وراء العمل الذي قمنا به شيء غير خداع أنفسنا ومحاولة رفع المسؤولية عنا.

فكما أن رفض التراث تماماً وعده سبباً للتخلف خطأ، فكذلك الاكتفاء بوفرتة وإحيائه وضرورة العودة إليه وحده للحفاظ عليه خطأ آخر. فلا بد ألا يكون التراث حائلاً بيننا وبين القرآن، وكذلك لا بد ألا يكون مجرد معلومات عديمة الفائدة لا قيمة لها. يقول محمد إقبال: «ليس رفض التاريخ تماماً تجارة مربحة لأية أمة؛ لأن التاريخ هو الذي يكشف عن شخصيتها»<sup>(٢٠)</sup>.

محمد إقبال بهذا التعبير يحدد موقفه تجاه التراث. فهنا تجدر الإشارة إلى أن وجهة النظر القائلة برفض التراث جملة يجب أن تؤخذ بعين الحذر والاحتياط، وبدلاً من اختيار القبول بالجملة أو الرفض بالجملة أو الانتقاء، تكون مناقشة المعلومات التراثية ضمن سياقها التاريخي أفضل نهج.

ينبغي في العصر الحديث الذي نعيش فيه أن يحاسب العالم الإسلامي نفسه، ويحلل تراثه جيداً فهذا أمر لا مفر منه لتحقيق الصحة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الأمر ليس قضية الصحة الوحيدة؛ لأن من ينم لكي يستيقظ في اليوم التالي على نفس الحال لا يحمل أي عنصر مختلف.

ونضرب مثلاً بما ذكر في القرآن الكريم من قصة «أصحاب الكهف» وأحوالهم ومن على شاكلتهم، إذ لا تكفيهم اليقظة الحسية فقط لأن يكونوا على قيد الحياة، فمع اليقظة الحسية يجب كذلك إيقاظ الوعي لاستمرار حياتهم وتجديد مشاعرهم لفهم حقيقة الحياة.

İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., (٢٠)

.İstanbul, ts., s. 225

إذاً ينبغي علينا دراسة تغير العالم والظروف بشكل جيّد وامتثالها وتقديم الرسالة لما يحتاجه العالم، مع الحفاظ على هويتنا الخاصة بنا وقيمنا، وإلا سنعيش كمثل من في كهف أفلاطون؛ مواجهي الحائط، مكبلي الأيدي، ويظنون أنّ الحياة تتكون من الظلال المنعكسة على الجدار من الضوء الخارجي فقط<sup>(٢١)</sup>.

ليس الدين نفسه أو القرآن والسنة ما عفا عليه الزمن، ولكن قد يبدو أن التفسير الديني هو الذي عفا عليه الزمن، أي لا بد من وجهات نظر وتعليقات جديدة حال الاعتقاد أنّ تلك التعليقات التراثية القديمة لا تتناسب مع الظروف المعيشية. يعني ليس الدين نفسه، لكن من الممكن - بل من الضروري - أن نذكر إحياء العلوم حول هذا الدين؛ لأنّ منزل القرآن الكريم هو الله، ولكن الذي يقرؤه ويحاول فهمه والتعليق عليه هو الإنسان الذي يعيش في ظروف مختلفة.

ليس هذا بتصحيح للدين، ولا محاولة متوافقاً مع الظروف الحديثة، فالإصلاح: هو تعديل الإنسان الذي يعيش في فترة زمنية لوضعه ومكانته تجاه الدين مع مراعاة الظروف التي يعيش فيها.

وعلى هذا فالعلوم غير الكافية والتي على وشك الضياع يتمّ تحديثها وإعادة تشيبتها. «يرسل الله إلى هذه الأمة على رأس كلّ قرن من يجدد- التصوّرات والأفكار والأعمال- لهم دينهم»<sup>(٢٢)</sup>. فتجديد الفكر كما جاء في الحديث بتعبير محمد عاكف: «لا بد من فهم القرآن ضمن مدركات العصر»، أي: لا بد أن تكون وجهة النظر تلك جزءاً من الحياة. وأيضاً حديث الرسول ﷺ: «المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد»<sup>(٢٣)</sup> ينبغي أن يقبل موجّهاً لترسيخ وجهة النظر تلك.

وخلاصة القول: إنّه لا ينبغي النظر إلى التراث كسلم يرمى بعد الصعود به إلى مكان مرتفع<sup>(٢٤)</sup>.

التراث له أهمية كبيرة لتأسيس الفكر وتطويره، ولذلك فالاقتراب من التراث بمنطق إقصائي سيكون نهجاً خاطئاً تماماً. فالذي لا بد أن يرفض ليس هو التراث نفسه - الذي ظهر في فترة زمنية وفي أوضاع وسياقات طبيعية، وكان حلاً لمشكلات هذا التاريخ والأوضاع - بل التراثية التي تحاول الدفاع عن الاكتفاء بالتراث وفعاليتها، أي بوجهة نظر معارضة للتغيير. إذاً فالفصل بين التراث والتراثية مهمّ جداً؛ لأنّ التراث ما هو إلا

(٢١) Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap - İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - (٢١)

.Mehmet Şirin Çıkar, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 39-40

(٢٢) أبو داود، سنن، ملاحم: ١.

(٢٣) بخاري، صحيح، اعتصام: ٢١، ومسلم، صحيح، عقائد: ١٥.

(٢٤) Gasset, Ortega Y., *Kütüplerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait (٢٤)

.önsöz kısmı), s. 11-12

اجتهاد قام على استمرار التغيير، أما «التراثية» فهي تشير إلى الركود والمعارضة ضد التغيير. وللوصول للتكامل الفكريّ والوصول إلى الغاية في المجال الدينيّ، فإن ذلك الركود وتلك المعارضة ليسا إلا وهماً في الحقيقة.

إن الاعتماد على التراث يعني أن لا تنسب القداسة إلى أيّ عنصر من عناصره، بل معرفته جيّداً، ونقل المفيد منه دون أن يُفقد إلى الأجيال القادمة. في نفس الوقت يعني تقييم التراث ومناقشته ضمن ظروفه التاريخيّة الخاصة، بما في ذلك جلب أفكار جديدة تشير إلى اتجاهات شاملة.

وتجدر الإشارة إلى خطأ الترائين في فهم «نقد التراث» على أنه معارضة له؛ فالدين الذي يقبل الحياة البشرية والتاريخية والاجتماعية في حركتها المستمرة ليس من الممكن أن نقول إنه معارض للتغيير. التغيير موجود في طبيعة الأشياء وحيثما لم يكن التغيير يَكُنُّ الموت. وينبغي تسليط الضوء على التغيير وتعريف الحداثة على نحو أفضل.

إن وضع الحداثة في موضع معارض للتقليد كأنها مجالان لا يكادان يجتمعان، أو وجهتا نظر مختلفتان سيكون من الخطأ تماماً. لا ينبغي أن تكون الحداثة مرادفة لتخطي التراث تماماً وتجاهله واعتباره عنصراً عائقاً أمام فهم الدين.

وينبغي أن تفهم الحداثة على أنها ليست تعني نقص الدين وإنّما تعني إزالة المعلومات الناقصة في العصر الحديث حول هذا الدين. فإن عكس ذلك يعني بوضوح قطع فرع شجرة نجلس عليه. أو بتعبير نجيب فاضل: «كان هناك جبل ثلج أذنباه والآن ليس إلا الوحل فلا يمكننا المشي فيه». فهذا يؤيد فكرة عدم فائدة إقصاء التراث تماماً. ولا بد ألا ننسى أننا موجودات تاريخية وبهذا الاعتبار نعد جزءاً من التراث. فوجهة نظر، ترفض تراكم أربعة عشر قرناً، عليها ألا تتجاهل أنه في وقت لاحق أو بعد قرن سيأتي من يرفض تراكم خمسة عشر قرناً مع من عاش فيها أيضاً.

إن المدافعين عن التراث بشكل صارم ويرون احتكار فهم القرآن على العلماء الماضين يمثلون جانباً من الخطأ. وكذلك من يعدون نصوص القرآن مزرعة لأفكارهم، يمثلون الناحية الأخرى من الخطأ<sup>(٢٥)</sup>.

فينبغي الابتعاد عن كلتا الوجهتين. فلكي نتقدم يجب أن نعرف كيف نرجع خطوة إلى الخلف لنأخذ دفعة للأمام. إن القرآن الكريم يقدم للإنسان المعاصر طفرة في الرؤية، ووثبة إلى العلا ولا يتم ذلك إلا بمعرفة كيف يشب اللاعبون المحترفون وثبة عظيمة بخطوة خلفية أولاً، فالأساليب الموجودة في التراث الإسلاميّ وخاصّة في الفقه وأصول التفسير ينبغي أن تدرس من خلال تسليط الضوء عليها، والاهتمام بها، وبعد ذلك

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., (٢٥)

.Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı)



ينبغي أن تنتقد بشكل جدي نقداً يهدف إلى البناء. وعلى هذا النحو هناك حاجة إلى تطوير آليات الفهم وأساليب الإدراك مستندين في ذلك إلى حجج متينة. وإلاّ ففهم الدين مع غض النظر عن التراث لا ينتج نتيجة صحيحة، ناهيك عن إمكان كونه مضرراً.

ولذلك حين يكون الهدف تحقيق الأفضل فلا بد أن يتوقع خطر فقدان الموجود دائماً.

### المصادر العربية:

- تحرير في أصول التفسير، أحمد خان، ترجمة محمد داود هير.
- تفسير المنار محمد عبده، رشيد رضا، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٦٠.
- السنن، سليمان بن أشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧.
- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج أبو الحسين، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، د.ت.

### المصادر الأجنبية:

- "Revival and Reform In Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt – Ann K. S. Lambton – Bernard Lewis, Cambridge University Press, New York 1970.
- , *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Ahmed Han, *Tahrîr fi Usûli't-Tefsîr*'den çev. Muhammed Daud Rahbar, ("Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegeis II",) *The Muslim World*, Vol. XLVI, 1956/4.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay, İst. 1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap – İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala – Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yay., Ankara 2001.
- Daabla, Basheer A., "Muslim Political Thought in Colonial India: A Comparative Study of Sir Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Abu al-Kalam Azad", *Islamic Culture*, Vol. LXI, 1987/2.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Erten, Mevlüt, "Nass – Yorum İlişkisi" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sos. Bil. Ens., Ankara 1998.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın – M. Dağ, Selçuk Yay., İstanbul 1993.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Gasset, Ortega Y., *Kültürlerin İsyanı*, çev. Nejat Muallimoğlu, Bedir Yay., İstanbul 1976 (çevirene ait önsöz kısmı).
- Güler, İlhami, "Muhtar Bir İrade (Allah'ın iradesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadim'e 'Zorunlu Tarih'e Dönüşmesi", III. *Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, ts.

- 
- Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel – Filolojik – Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, s. XXI (çevirene ait önsöz kısmı).
  - Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, 2003/4.
  - Rabinow, Paul – Sullivan, William, “Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu” *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990.
  - Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Islam in India*, New Delhi, 1979.
  - Suruş, Abdülkerim, “Dinî Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma”, çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994/8.
  - Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.
  - Zobairi, R.H., “Sir Syed Ahmad Khan's Interpretation of Muslim Society and his Reform Movement in the Indian Context”, *Islamic Culture*, Vol. LVII, 1983/3.