

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

Şevket KOTAN

Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da
Tarihsiz Olmak

Burhanettin TATAR

Kırkık Hafıza ve Kırılğan Bilincin Üç Öyküsü:
Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik

Fatma Betül ALTINTAŞ

Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin
İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair
Bazı Mülâhazalar

Asim DURAN

Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi:
17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile
Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine
Bir İnceleme

Şengül ÖZDEMİR

Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin
Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi

Atiye Gülfer GÜNDOĞDU

Okumanın Tarihselliği ve
Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte
Anlamın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları

Servet GÜNDOĞDU

Tarihselciliğin ve Formalizmin Ötesinde
Edebiyatın Tanıklığı

Ayşe GÜÇ

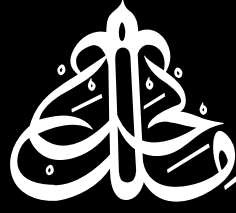
İslamcı Feminist Kim?
Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi

cilt: 16 sayı: 2 Temmuz - Aralık '19

میرزا

هدایه و از جوهر نوبته می کایدانه و نمایه
هر باله و الولایه المنقده من النجابه و غوابه
لله العلم من الاخوان کبار السن من النجابه
هو النجابه حشر الملقونه مقاصد و کل الکتاب
و رسوم الجداول و اصاح الاسکال و الاشوبه
و اسد الى العصر ما استغبطه الحدوث و اول
منه کذا و عتاد شرط اشار الجار و الاحتلا
صارات هذا الکتاب علی ترفیقا بمسجم لهذا
ان استغدر لبقا الخناز الرفع و الخ العبر افضل
ایام الله فصله و کثیره الاما مله فواذی
و قصور الماع فی الصناعات حیا اعان علیه الوقت
ضفت الله یحصل الوقت و بالیسر السعی لله و کثیر
نظره عن اصاح الیاده الاستقام و انما کلف و کل
اصح مساله الوصول و المساکین حواله لهم ثم الخ
لمصوده او طر بار عی عهده قصد الصاره عنها بالاعاط
و اما ای به المسکان و علمه الیکلار و ما انا اخوض فی
حد و ارد بر صلا و ما به و سه و سه سلا علی الخ
الاولی اربعه فصله
لعلمه البطره عن النجابه من کون العلمه من العمل
الظلم حث علی اصلاح العمل بالکف و صلاه و درقه
لکرتها و فرطها بالاسماجه النوع الموم بالعلمی
عالمی و التي اذ کان و مام الاستاد عن صوره و کله
طرحه و صرهارا ان عمله طرحه الادی المنسبه الی کل
حدها القبا و کذا کتبنا الحیج الکثیر العشره
سما و الحث عن السکال و العدد و العلم و اللیا و الزمان
و مومطس الودس لکوبه مددکا بالعتاد و لظن حیدر
سد علی الصوره التي لپرو و غیر الماره و ملو بها من العسل
احری لبالسراسا الهجی و الاستعلامه عن الحث
برج اعلان حکماها و اما العلمی بقدرنا فاننا
السما و کل من صرهارا ناسه منطه و العلم الثالث
ما صر بالاعاده علی الصور التعل الخ و کله و حابر الامور

الحاد



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 16 Sayı/Number: 2
Temmuz – Aralık/July – December 2019

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 16 Sayı/Number: 2 Temmuz - Aralık / July - December 2019

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneđi adına Hakan Olgun

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Editör Kurulu/ Editorial Board*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,

M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykıt (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University); Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em FilofiaUSP; Unicamp, Brasil); Ekrem Sankıoğlu (Prof. Dr., Isparta); Hüseyin Sanođlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Dr., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2019

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneđi

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan **uluslararası hakemli** bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayının kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

249-250 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

251-264 | Şevket KOTAN
Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak
Historicity: to be in History or to be without History

265-278 | Burhanettin TATAR
Kırık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih,
Tarihsellik, Tarihselcilik
Three Stories of Incomplete Memory and Fragile
Consciousness: History, Historicity, Historicism

279-304 | Fatma Betül ALTINTAŞ
Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere
Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar
Some Remarks on the Application of Historical
Criticism to Islamic Traditions

305-329 | Asim DURAN
Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: On Yedinci
ve 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne
Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme
Historical Criticism and the Authority of Scripture:
A Study on the Tension Between Biblical Criticism and
Faithfulness to the Scripture in the 17th and 18th
Centuries

331-349 | Şengül ÖZDEMİR
Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlakî Bilincin
Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi
The Problem of the Universality and Historicity of Moral
Consciousness in the Context of its Interaction with
History

- 351-374 | Atiye Gülfer GÜNDOĞDU
Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni
Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve
Sınırlılıkları
Historicism of Reading and Possibilities and Limitations
of Understanding of Historicism in Reception Aesthetics
and New Historicism
- 375-391 | Servet GÜNDOĞDU
Tarihselciliğin ve Formalizmin Ötesinde Edebiyatın
Tanıklığı
Witnessing of Literature Beyond Historicism and
Formalism
- 393-417 | Ayşe Güç
İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın
Söylemi
Who is Islamic Feminist? A Women's Discourse in the
Shadow of Concepts

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 419-424 | Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsecilik*
425-428 | Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihsel Gerçeklik*

Editörden

Milel ve Nihal Dergisi'nin bu sayısı, çoğunlukla "tarihsellik" ve "tarihselcilik" kavramlarını tartışan makaleleri içermektedir. Bu kavramlar, ilahiyat alanında genellikle kutsal metinlerin yorumlanmasına dair metodolojik bir denemeyi ifade etmekte, kendi kültürel çevremizde ise Kur'an'ın doğru anlaşılması bağlamındaki bazı güncel araştırmaların konusunu oluşturmaktadır. Özellikle Kur'an'ın yorumlanmasına dair modern bir yaklaşımın da temelini oluşturan "tarihsellik" ve "tarihselcilik" kavramları uzunca bir süredir devam eden tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bununla birlikte söz konusu kavramlar, tefsir biliminin yanı sıra felsefe, dinler tarihi ve edebiyat gibi pek çok bilimsel çevrenin de önemli bir gündem konusudur. Nitekim dergide yer alan makalelerde tarihin ontolojik tecrübesi olarak tarihsellik ve hermenötik konuları bu farklı alanlara işaret etmektedir. Dolayısıyla Milel ve Nihal Dergisi'nin bu sayısı genel olarak tarihsellik ve tarihselcilik konusunu Kur'an tefsiri bağlamının yanı sıra felsefeden edebiyata kadar pek çok farklı disiplin çerçevesinde ele alan makalelerden oluşmaktadır.

Şevket Kotan, "Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak" başlıklı makalesinde yeni bir olgu olarak modern dönemde ortaya çıkan "tarihselci İslam" söyleminin felsefi bakımdan pozitivist rasyonalizme ve dini bakımdan da reformist söylemlere, dolayısıyla İslam modernizmine mensup olduğunu savunmaktadır. "Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik" başlıklı makaleyi kaleme alan Burhanettin Tatar ise tarihin ontolojik tecrübesi olarak tarihselliğin bütün hakkında 'ne' değil, 'nasıl' sorusu eşliğinde

ancak kırılğan yani farklılaşan bir süreç olarak konuşabileceğimizi fark ettirdiğine vurgu yapmaktadır. Fatma Betül Altıntaş'ın makalesi "Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar" başlığını taşımaktadır. Makalede kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi gibi farklı türleri olan tarihsel eleştiri yöntemlerinin felsefi temelleri, temel özellikleri, ön kabulleri ve metinlere yaklaşımları göz önünde bulundurularak İslami rivayetler üzerinde uygulanmasının imkânı meselesi sorgulanmaktadır. "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme" adını taşıyan makalesinde Asim Duran, tarihsel-eleştirel çalışmalar ile kutsal metnin otoritesi arasındaki ilişkinin boyutlarını ele almaktadır. Şengül Özdemir, "Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi" başlıklı makalesinde ahlaki bilince dair evrensel ve tarihsel perspektif, kartezyen ve hermenötik gibi zıt bağlamlar içinde analiz edilmekte, "tarihi" boyutun ahlaki bilince dair eleştirel alanın oluşumuna nasıl katkı sunduğu irdelenmektedir. "Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları" başlıklı makalesinde Atiye Gülfer Gündoğdu, tarihselci edebiyat teorisi, Yeni Eleştiri, Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik içinde edebiyatın tarihle kurduğu gerilimli ilişkisi konusundaki temel sorular üzerinde durmaktadır. Servet Gündoğdu, "Tarihselciliğin ve Formalizmin Ötesinde Edebiyatın Tanıklığı" başlıklı makalesinde edebi eserleri geçmişin ve linguistik göstergenin tanıkları olarak değil de 'dil kendi kendisine tanıklığı' olarak ele alarak otonomi ve tarihsizleşme sorununu aşmayı deneyen alternatif bir eğilim olarak edebiyatın tanıklığı söylemini tartışmaktadır. Farklı bir konuya değinen Ayşe Güç ise "İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi" başlıklı makalesinde İslamcı feminist söylemi, bu söylemle ilgili kavramsal kullanımlardaki sorunları ve Müslüman kadın yazınındaki farklı eğilimleri dikkate alarak incelemektedir.

Dergimizin bu sayısına makaleleriyle katkı veren araştırmacılarımıza teşekkür ediyoruz.

Yeni sayıda görüşmek üzere...

Editör

Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak

Araştırma makalesi / Research article

Şevket KOTAN*

Historicity: to be in History or to be without History

Citation/©: Kotan, Şevket, (2019). Historicity: to be in History or to be without History, Milel ve Nihal, 16 (2), 251-264.

Abstract: This article will examine the concept of historicist Islam, a new phenomenon that emerged in the modern era, in relation with the foundational discourses and its philosophical and religious affiliations. As a thesis for this research, we will argue that the historicist Islam is only indirectly related to the ontological historicity from the philosophical point of view and to the Islamic tradition of scholarship from religious aspect. Rather the historicist Islam is directly rooted in the Islamic modernism as this tendency of thought is related to positivist rationalism philosophically, and reformist discourses in terms of religious thought. Furthermore, this study focuses on the fact that historicist Islam is a discourse of salvation like other Islamic though movements that emerged in the modern era, and that historicist Islam is classified as a contemporary period 'Theology of Salvation', with the emphasis on the fact that the nature of salvation discourse doesn't allow it to be scientific in its interpretation.

Keywords: Historicist Islam, Being in History, Being without History, Theology of Liberation/Salvation, Islamic Modernism.



* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı [sevketkotan@yahoo.com] ORCID: 0000-0002-6491-7235.

Atıf/©: Kotan, Şevket, (2019). Tarihsellik: Tarihte Olmak ya da Tarihsiz Olmak, Milet ve Nihal, 16 (2), 251-264.

Öz: Bu makale, yeni bir olgu olarak modern dönemde ortaya çıkan "tarihselci İslam"ı, temel söylemleri, felsefi ve dini mensubiyeti itibarıyla inceleyecektir. Tez olarak da "tarihselci İslam"ın felsefi bakımdan ontolojik tarihselliğe ve dini bakımdan da İslam ilim geleneğine mensubiyetinin ancak dolaylı olduğunu, zira bu düşünce eğiliminin felsefi bakımdan pozitivist rasyonalizme ve dini bakımdan da reformist söylemlere, dolayısıyla da İslam modernizmine mensup olduğunu savunacaktır. Ayrıca bu çalışmada, "tarihselci İslam"ın modern dönemde ortaya çıkan diğer İslami düşünce akımları gibi bir kurtuluş söylemi olduğu üzerinde durularak "tarihselci İslam" bir çağdaş dönem 'kurtuluş teolojisi' olarak vasıflandırılacak ve kurtuluş söylemi karakterinin onu yorumda bilimsel olmaktan uzaklaştırdığı vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihselci İslam, Tarihte olmak, Tarihsiz olmak, Kurtuluş Teolojisi, İslam Modernizmi.

Tarihsellik konusunun insan-tarih ilişkisini, yani tarihteki insanı (*Dasein*) ve bunun etrafındaki meseleleri ele almak yerine Kur'an'ın tarihselliğini ele alarak metafizik bir tartışmaya dönüşmesi İslam ilahiyatı açısından bir talihsizlik olarak not edilmelidir. XVIII. yüzyıldan itibaren konunun süreç içerisinde şekillenen arka planına baktığımızda bu tartışma içerisindeki esas meselenin akıl, insan ve insan-tarih ilişkisi olduğu görülmektedir. Zaten tarihsellik konusunu tarih sahnesine çıkaran arka planda da kiliseye karşı aklın bir aktör olarak öne çıkarılması vardır. İnsanın Allah, insan olgusu ve evrene ilişkin bilgisini kontrol eden ve kontrol gücünü elinde tutarak paylaşmayan kilisenin bu otoritesini bazı tarihsel gelişmelerin zayıflatması kilisenin sorgulanmasıyla neticelenmiş ve akıl, kiliseye karşı görece bir üstünlük sağlayarak bilginin kontrolünde pay sahibi olmuştu. Fakat iki asır geçmeden aklın kontrol ettiği bilginin hayata yansımalarıyla değerler sisteminde, özellikle de ahlak alanında ortaya çıkan olumsuz sonuçlar aklın sorgulanması sürecine girmesiyle sonuçlanarak tarihsel akıl, ya da aklın tarihselliği düşüncesinin doğuşuyla sonuçlanmıştı. İşte bu aşamadan itibaren başlayan tarihsellik tartışmaları, akıl ve aklın mahiyeti, dolayısıyla insanın mahiyeti konusu etrafında dönen tartışmalardır.

Batı dünyasında Almanya merkezli olarak XVIII. yüzyılda başlayan bu fikri hareketlilik, XIX. yüzyılın 'Tarih Yüzyılı' olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı gibi, zengin bir muhteva kazanmıştı. Bu zengin düşünsel muhteva, aklın tarihselliği yanında akıl tarih ilişkisi ve askeri alandan düşünsel alana, sanat eserlerine kadar

aklın hasılası olan tarihsel olguların anlaşılması dolayımındaki meseleleri yeniden ele alarak sorgulamaya başlamıştı. Bu felsefi sorgulama ile, özellikle anlama/yorumlama, özne-nesne ve tarih, tarih bilinci, tarih yazımı gibi konular öne çıkmaya başlamıştı.

Akıl ve bilimin egemenliğinin ilan edildiği bir önceki dönemde revaç bulan akılcı, aydınlanmacı ve pozitivist felsefelerde insan, varlığı ve tarihi anlama konusunda kudretli bir özne olarak tasarlanmış ve kabul edilmişti. Bu öznenin kudreti, 'salt akıl' ile temellendirilmekteydi. 'Tabula Rasa' gibi tasvir edilen salt akıl, tarihsel etkilerden muaf ve koşullanamayan bir güç olarak tasarlandığından, insanın tarihi anlamaya dair her hangi bir kısıtının olmadığı düşünülmekteydi. Fakat gelişen bu süreçte var sayılan böyle bir aklın, sanal bir vehimden öte bir şey olmadığı kabul edilmeye başlanmıştı. Aklın tarihselliğini kabul etmenin, anlam diye isimlendirilen hasılanın tarihselliği manasına geldiği, gün geçtikçe daha çok taraftar toplamaktaydı.

Öte yandan Batı düşünce dünyası XVIII. yüzyıldan itibaren pozitivizmin etkisinden uzaklaşmaya çabalarken, İslam dünyası bu gelişmelerden habersiz bir şekilde modernizm dalgasıyla birlikte pozitivizmin etkisi altına girmeye başlıyor, pozitivism'e bir üst akıl gibi sarılmaya meylediyordu. İşte Batı'nın düşünce dünyasından atılmaya çalıştığı bu geç pozitivism, halen İslam dünyasının eğitim sistemlerinin temel zemini olarak insan tarih ilişkisini belirlemeye devam etmekte, düşünce dünyasını şekillendirmektedir.

Gelişen Batı dünyası karşısında her alanda gerilemeye başlayan İslam dünyası ilk defa tehlikeyi hissediyor, yeni bir bakışa, bir kurtuluş iksirine ihtiyacı olduğunu fark ediyordu. İslam dünyasının düşünen kafaları, ulema ve entelektüeli, bu kurtuluş reçetesinin İslam'ın özüne, dolayısıyla kaynaklarına dönülerek bulunulacağına inanıyorlardı. Onlar bir taraftan daha önce kendilerini bir medeniyet seviyesine getiren İslam'ın ve hassaten de İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın, içerisine düştükleri bu kaostan çıkmak için kendilerine yol göstereceğine inanırlarken diğer taraftan da bu reçetenin modern Batı'da bulunduğuna ilişkin bir şuuraltı ile hareket ediyorlardı. Bu paradoksal durum ise onları Batı medeniyetinin temelinde yer alan felsefeye yönlendirmekteydi. Aslında kurtuluşun somutlaşmış, tecessüm etmiş hali bizzat Batı idi. O halde Batı ile İslam arasında bir yol bulmak gerekmekteydi. Bu ise Oryantalizmin açtığı yolda İslam'ın temel metinlerinin yeniden yorumlanması demektir.

İşte bu aşamadan sonra İslam metinlerinin yeniden Batılı bir vizyonla yorumlanmasıyla yeni bir teoloji dönemi başlamış oldu. Bu bakımdan her biri birer kurtuluş projesi olan bu okumaların tamamına “kurtuluş teolojisi” ismini koymak hata olmaz.

Ne var ki Kur’an’ın dünyevî bir kurtuluş kitabı olarak okunmaya başlanması, onu asırlardır maruz kalmakta olduğu nesnelleşme sürecinden araçsallaştırma sürecine doğru evirmekteydi. Bu süreç, Kur’an’ı zihin kurucu ve hayata yön veren konumundan, insan zihninin ihtiyaçlar bağlamında yorumlayarak yönlendirdiği bir konuma indirgemekteydi. Çünkü bu durumda Kur’an, biraz önce geçtiği gibi artık ümmetin dünyevî kurtuluş ve terakkisinin iksirini derununda saklayan, bunun için de yeniden yorumlanması gereken bir kitap olarak görülmeye başlanmıştı. Aynı zamanda bu durum, asırlardır süren yorum faaliyeti ve tekniğinin de sorgulanmasını ve bir tarafa bırakılarak yeni yorum metotlarının geliştirilmesini gerektirecekti.

İşte dünyevî kurtuluşun Kur’an’da, onun şu ana kadar yapılmamış olan yeni yorumunda olduğuna inanan bazı modern dönem İslam bilginleri, yeni metotlarla yeni tefsir türleri geliştirdiler. Bu meyanda onun doğru manasını anlamak için ilk muhatapların yaşadıkları gibi Kur’an’ın inzal kronolojisine göre okunması ile vücut bulan nüzûl sırasına göre meal ve tefsirler¹ yanında ilmî, içtimaî ve konulu tefsir türleri ortaya çıktı.

Özellikle Osmanlı dönemi “terakki” tartışmalarında görüldüğü gibi, dinin hurafelere bulanmış olduğu ve bunun Kur’an’ın gerçek anlamını perdelemesi neticesinde ortaya çıkan yanlış din telakkisinin insanları atalete sürükleyerek geri kalmalarına sebep olduğu fikri, Kur’an’ın modern istihdamında yeni bir çığır açarak Kur’an’ın sadece Kur’an’la tefsiri şeklindeki tefsir akımını başlatmıştır. Gerçi sahabe döneminden itibaren ayetlerin ayetle tefsiri bilinen ve makbul bir husustur; fakat bu yeni eğilim, Kur’an dışı dinî bilgi kaynaklarına mesafeli davranmayı, hatta hadis ve tarih kaynaklarını Kur’an tefsirinden tamamen uzaklaştırmayı teklif etmekteydi. “Bize Kur’an yeter” şeklinde özetlenecek bu düşünce/yorum eğilimi, pa-

¹ Bk. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev.: Şaban Karataş vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998); Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. el-Cekenî eş-Şinkitî, *Edvâ'ü'l-Beyân fî 'dahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1995).

radoksal olarak bir taraftan modern müfessirin/yorumcunun geleneksel kültürel alt yapısıyla şekillenirken diğer taraftan da bu alt yapıyı sorgulayan, hatta çoğu noktada reddeden modern sübjektivitesiyle şekillenmekteydi. Mealcilik ve Kur'anıcılık (Kur'an'ıyyun) olarak bilinen bu akım, sahih ve hurafesiz, dolayısıyla kurtuluşa götüreceği bir İslam anlayışının bu metotla kaim olacağını öne sürmektedir.

Kur'an'ın kurtuluş iksirini derununda barındıran bir hazine olduğuna inanan kimi Müslümanlar Kur'an'a adeta saldırarak bu hazineyi bulmak için uğraşmaktadır. Her bir yorumcu, kendi yorumunun yegane sahih yorum olduğunu vehmederek bunun tebliğini yapmak suretiyle etrafında bir "ümme" meydana getirmeye çalışmaktadır. Daha Kur'an'la karşılaşmadan mağlubiyet tarihselliğinde inşa edilen bu kurtuluş projelerinin her biri, geri kalan Müslümanları açıktan tekfir etmese de ötekileştirmekte ve en hafifinden onları tebliğe muhtaç cahiller olarak kodlamaktadır. Bunun sonucunda her gün yeni bir mezhep ortaya çıkmakta, ümmeti birbirinden ayırarak binlerce parçaya bölmektedir. İslam ümmetini Kur'an'ın doğru yorumu etrafında birleştirme iradesiyle çıkılan bu yol, aksine ümmetin her gün biraz daha parçalanarak zayıflamasıyla neticelenmektedir. Çünkü bu yeni tarihsel durumda Kur'an, kendisinden bazı faydaların beklendiği, bu manada kendisiyle ilişki kurulan bir araca dönüşmüş olmaktadır. Kur'an'ın sadece kendisiyle ilişki kurulan bir "şey" haline gelmesi ise, onun "ilişkiyi kuran ve yönlendiren" özelliğini kaybetmesi manasına gelmektedir.²

Nitekim Kur'an'ın bu istihdam biçimi, "tarihselcilik" adı verilen kurgusal teoriye de dayanak yapılmış, tarihselciliğin teşekkülü de bu zemin üzerinde vücut bulmuştur. Bu bakımdan Kur'an'ın tarihselliği argümanı üzerinde şekillenen İslam tarihselciliği de bu kurtuluş teolojilerinden birisidir. Modern döneme aidiyeti onun bir modernizm, ya da Fazlurrahman'ın deyimiyle neo-modernizm olarak teşekkülüne yol açarken, bir kurtuluş teolojisi/ideolojisi olmanın muhtemel malûliyetleriyle de malûl olmasını sağlamıştır.³

² Burhanettin Tatar, "Kur'anı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001).

³ Bu kurtuluş teolojilerinin arka planı için bk. Şevket Kotan, *Bir Kurtuluş Teolojisi olarak Tarihselci İslam* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Ahmed-i Hani Sempozyumu, 5-6 Ekim 2019).

Tarihselci İslam'ı, İslam modernizmi zemini üzerinde, onun başlatmış olduğu sürecin yeni bir evresi olarak, modernite ile İslam arasındaki uyuşmazlığı giderme iradesinin tezahür biçimlerinden biri diye okumak yanlış olmaz. Zira modernizm, herhangi bir alanda geleneksel hale gelerek yerleşmiş bir takım duygu, düşünce ve olguların, ortaya çıkan yeni şartlara uyum sağlamalarına yönelik gayreti ifade etmektedir. İslam modernizmi ise modern zamanlarda İslam'ın aktüel kılınmasına ve İslam milletinin kurtuluşuna yönelik tez ve projeler için İslam'ın yeniden yorumlanması olarak değerlendirilebilir. İşte bu yorumlardan biri olan "Tarihselci İslam", İslam'ın en radikal yorumlarından biri olmanın yanında aynı zamanda en kapsamlı yorumudur. Çünkü o, İslam'ın temel metinlerinin yeni bir yorumu olmanın haricinde, İslam risaleti ile başlayarak asırlar içerisinde tevarüs yoluyla gelişerek şekillenen İslam ilim geleneğinin temelden eleştirisidir. İslam bilgi sisteminin temel kodlarını değiştirmeyi talep ederek yeni bir bilgi üretim metodu, yeni bir içtihad usulü teklif etmektedir. Keza, Allah tasavvurundan başlayarak risalet, vahiy ve Kur'an hakkında, Kur'an'ın içeriğinin bilgi değeri hakkında eski anlayışları yıkarak yeni bir bakış açısı getirmektedir. Buna göre lafızların arka planında saklı bulunan evrensel mesajlar dışında, Kur'an'daki ifadelerin lafzi manaları ve ihtiva ettiği bilgiler, tarihsel, yerel ve beşerî mahiyetlerdir. Bu ise, İslami kozmolojinin aslında restorasyonu manasına gelmektedir.

Tarihselci İslam'ın "Tarihsellik" haricindeki anahtar kavramları, Batı modernizminin anahtar kavramlarına denk düşmektedir. Zira onun temel sorunsallarını, Orta çağda bilgiyi kontrol eden kiliseye ve dolayımında dine karşı gelişen ve daha sonra modernizm olarak şekillenen protest düşünce hareketinin sorunsalları oluşturmaktadır. Günümüzde Tarihselci İslam'ın gündeme taşıyarak hareketle tartıştığı vahyin mahiyeti, Kur'an ahkâmının geçerliliği, kıssalardaki haberlerin tarihi değeri, kölelik-cariyelik meselesi, mucize, cin vb. gibi konular, Batı rasyonalizminin temel öncülleri ve Hıristiyan algı sisteminden hareket eden oryantalistlerin XVII. asırdan itibaren İslam'a yönelik eleştirileriyle Müslümanların önüne gelen konulardı. İslam tarihselcileri bu konuları "tarihsellik" kavramı dolayımında tartışmaya açarak aslında düşüncede bir illüzyon alanı oluşturuyorlar. Zira bu konular oryantalistlerin öne sürmesiyle en azından XVII. asırdan itibaren Müslümanların önüne gelmiş, zamanla Müslüman dünyada yankı bularak 1800'lü yıllarda İslam modernizmi olarak tezahür etmeye başlamıştı. Halbuki bu zamanlarda

halen Batı felsefesinde tarihsellik kavramı nerdeyse bilinmiyordu. Fazlurrahman'ın "Neo-modernizm" olarak isimlendirdiği tarihselciliğini nispet ettiği tarihsellik kavramının Batı felsefesi içerisinde ortaya çıkmaya başladığı tarih XVIII. asrın sonlarıdır. Bu kavram, modernizmin temelini oluşturan akıl ve bilimciliğin eleştirisi ve rasyonalist-pozitivist felsefelerle düşünsel anlamda tepki ile tarih sahnesine çıkmıştır. Dolayısıyla akılcı-nesnelci-aydınlanmacı-pozitivist temellerde teşekkül eden modernizm ile, bu temellerin eleştirisi ve bunların karşıtlığında teşekkül eden tarihselliği bir araya getirmek paradoksal bir durumdur. Bu, tarihsellik fikriyatını, İslam modernizmine felsefi destek sağlayacak şekilde yorumlayarak bundan bir tarihselcilik üretmekle mümkün olmaktadır. Nitekim Fazlurrahman'ın yaptığı da bundan başkası değildir.

Tarihsellik, tarih kavramının XVIII. yüzyıldan başlayarak gelişen süreçte kazandığı felsefi anlamına dayanmaktadır. Felsefi dille tarih, insanın yaşadığı bu dünyada varlığa yönelmişliği içinde varlığın ortaya çıkış sürecidir. Bir diğer ifadeyle varlığın, insanın anlama, yorumlama, irade, karar, sorumluluk ve eylem gibi farklı boyutları sayesinde farklı perspektiflerden açığa çıkışıdır. Ancak varlığın açığa çıkışını "tarih" yapan en önemli husus, onun değişmesi, yani başkalaşması veya ötekileşmesidir. Bu nedenle tarihten bağımsız bir insandan da söz edilemez. Çünkü tarih, varlığın insan varlığı ve bilincine etki sürecidir. Bu yüzden tarih, insanın varlığa açıklığı ve onunla etkileşimi esnasında insanın yeryüzüne yerleşme biçimi olarak karşımıza çıkar. İnsanın dünyası dediğimiz şey de, tarih dediğimiz süreç ile kurulur ve insan bilinci ile varlığın karşılıklı etkileşiminin kendisidir. İşte tarihsellik ve insanın tarihsel bir varlık olmasının felsefi izahı budur.

Heidegger öncesi Batı felsefesinde tarihe aidiyet anlamını ifade eden tarihsellik (*historicity*) kavramı, bir konunun tarihe ilişkin olduğu, bir olayın tarih içerisinde meydana geldiği, o olayın zamansallığı ve bir tarihte ortaya çıkan fikir, görüş ve değerlerin, söz konusu tarihe aidiyeti ve dolayısıyla geçerliliklerinin de dönemsel ve yerel olduğu gibi anlamları ifade etmekteydi. Fakat Heidegger, bu kavramı ontolojik bir içerikle tanımlayarak başta felsefe olmak üzere sosyal bilimler terminolojisinde daha çok insan varoluşunun özsel/fitri yanını ifade etmek için kullandı. Heidegger felsefesinde tarihsellik, ontolojik manada geçmişe dair bir hafıza taşımakla, yani geçmişini yeniden canlandırma yeteneğine sahip olmakla birlikte bir

dil ortamı olan dünyada, geleceğe doğru atılmış, yüzü geleceğe dönük, sadece gelecek hakkında tasarımlara sahip, bu nedenle de kendini hep gelecekteki olanaklara doğru aşmaya çalışan insanın bu dünyadaki ontolojik mahiyetini ifade eden bir kavramdır. Heidegger insanı, onun bu dünyada bir varlık olmağını, yani tarihselliğini ifade edecek şekilde “Dasein” (dünya içinde, orada-varlık) diye isimlendirir. İşte “tarihsellik”, tarihte olmayı ifade etmektedir. Varlığı anlama ise Dasein’in varoluş biçimi olarak daha baştan itibaren varolan ve süregiden bir hadisedir.⁴

Buna mukabil tarihselcilik de (*historicism*), aslında kavramsal olarak, eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden hareketle, insan doğasını ve toplumu tarih dışı bir perspektiften anlamamanın imkânsız olduğunu, insani durum ve meselelere dair bilginin tarihsel bir karakter arz ettiğini ifade etmektedir. Fakat bununla birlikte tarihselcilik, bir kültürün, bir dinin, bir ahlak sisteminin vb. ancak kendi tarihsel bağlamı içinde anlaşılabilirliğini ifade eden, aynı zamanda, değişmez, zaman dışı ve evrensel rasyonalite ve ahlak standartlarının var olmadığını ve her biri tarihsel olan bu hadiselerin, evrensel kategoriler olarak görülemediğini de ifadesidir.⁵

İslam tarihselciliği ise, İslam modernizmi ve tarihselciliğin mecz edilmesiyle ortaya çıkarılan melez bir düşünce sistemidir. Tarihselciliğin argümanlarıyla İslam modernizmine hem felsefi bir temel sağlanmış hem de bu fikriyat tarihselcilikle etkili bir jargonla kavuşturulmuştur. Bu yeni felsefi jargonla insanın tarihte olmağını, yani tarihselliğini tartışma dışı bırakarak, insan tarih münasebetini pozitivist bir tarzda özne-nesne düalizmi üzerinden inşa etmektedir. Buna göre geçmiş tarihe tarihsellik atfedilirken, modern insan tarih üstü bir mahiyet, kudretli özne olarak kurgulanmaktadır. İşte bu kudretli özne, tarihi nesnellikle anlama yetkinliğine sahip olarak tasarlanırken aynı zamanda tarihin üstünde/dışında, yani tarihsiz olarak tasarlanmış olmaktadır.

Tarihselci İslam, insan eylemlerinin tarihselliğini konu ettiği ve Hıristiyanlıktan mülhem yeni vahiy teorisiyle metafizik bir kaynağa sahip olan Kur’an’ı da insan eylemleri kategorisine yerleştirerek ona

⁴ Bk. Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 40.

⁵ Bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010); Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 1005.

böyle muamele ettiği için felsefi düzeyde bir tarihselci modernizm olarak teşekkül etmiştir. Nitekim Fazlurrahman çizgisindeki İslam tarihselciliği de Fazlurrahman'ın metodik yaklaşımlarında olduğu gibi, modern eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden hareket etmekte ve Kur'an'a anlamacı/yorum-samacı bir yaklaşım yerine, analitik ve pozitivist yaklaşmaktadır.

Kur'an'a böyle yaklaşmanın en dikkate değer tezahürlerinden biri Kur'an vahyine getirilen yeni izah tarzıdır. İslam ilim geleneğinden farklı olarak Fazlurrahman'a göre vahiy, bir peygamberin kalbine yerleştirilen ilahi bir *ruhtur*. Bu, adalet üzerine kurulmuş bir düşünce, bir bakış açısıdır. Bu ruh, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç halinde vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak yorumlanabilir.⁶ Fakat bu ruh, Allah tarafından indirilmektedir. Herhangi bir peygamber bu ruhun rehberliğinde hareket ederek yaşadığı zaman diliminde karşısına çıkan durumları yorumlar, düzenlemeler yapar, bazı kurallar getirir. Dolayısıyla Kur'an, tabiatı itibariyle bu manada tarihsel bir mahiyet olarak ortaya çıkar. Fazlurrahman'a göre Kur'an, Allah'ın tarih içinde cereyan eden durumlara, yani Peygamber'in zamanındaki ahlâkî ve toplumsal durumlara ve özellikle onun zamanında ticaretle uğrasan Mekke toplumunun sorunlarına Peygamber'in *zihni* vasıtasıyla verdiği ilâhî cevaplar olduğu için,⁷ tarihsel bir metindir.

Fazlurrahman, vahiy görüşüne bir temel bulmaya çalışırken geleneksel İslam vahiy görüşünün yanlış inşa edildiğini savunmakta ve bu yanlışın vebalini Sünnî İslam'a yıkmaktadır. O, "Bu durumda Hz. Peygamber ve vahiy ile ilgili olarak, onun şuurunun normal olduğu görüşü, çok daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından teşvik görmüş ve hatta açıkça ifade edilmiştir. Bunun, vahyin objektifliğini (nesnellliğini) korumak amacıyla Melek'in bir dış varlığı olduğunu ya da Ses'in dışarıdan geldiğini güvenceye aldığı sanılmıştır. Böyle bir teşebbüs, bize başlangıçta zihnen olgunlaşmamış gibi görünebilir, ama akidenin teşekkül halinde olduğu bir sırada bu adımı atmak, özellikle de akılcılarla tartışmalara girişmek için zorlayıcı nedenler bulunuyordu. Daha sonraları geniş ölçüde kabul gören pek çok ha-

⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yayınları, 1987), 198.

⁷ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev.: Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2002), 73, 78, 414

dis ortaya çıktı. Bu hadislerde Hz. Muhammed, Cebrail ile halk huzurunda konuşur bir şekilde gösterilmekte ve Cebrail'in görünüşü, canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Kur'an'daki "Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle uyanarlardan olman için, onu (Fazlurrahman'a göre ruhu, ya da vahyi) senin kalbine gönderdik,"⁸ ayeti bu hususa aykırı düşmekle birlikte, Cebrail'in ve vahyin bir dış varlığa sahip olduğunu ileri süren bir fikir, Müslümanların genelinin zihninde öylesine kökleşmiştir ki, gerçek durum buna karşı bir küfür teşkil eder.⁹

Kendisine ait bu ifadelerde görüldüğü üzere Fazlurrahman, vahiy hadisesine rasyonel bir izah getirmekte, gaybî bir hadise olan vahiy hakkında dahi nesnelci davranmaktan çekinmeyerek sanki kendisi vahiy almış, bu tecrübeyi yaşamış gibi konuşarak vahiy hadisesini açıklamaktadır. İşte bu örnek, "tarihselci İslam"ın vahiy hadisesinden başlayarak Kur'an'ı anlamaya pozitivistçe yaklaşıtlarını açık bir örneğidir. Halbuki Kur'an'ın açık lafızları böyle bir yoruma imkân vermez.¹⁰ Nitekim İslam geleneğindeki vahiy anlayışı da risalet tarihiyle birlikte lafza dayalı teşekkül etmiştir.

İslam geleneğinde tarihsel temeli bulunmayan bu vahiy anlayışının öne çıkarılmasının arkasında pozitivist bakış açısı dışında bir başka neden daha vardır. O da, "tarihselci İslam"ın, Kur'an'ın tarihselliğini temellendirmesi için böyle bir vahiy görüşünün uygun olmasıdır. Çünkü vahyin lafzının yanında içeriğinin de peygamberin ufkuyla kültürel ve tarihsel olarak şekillendiğinin kabulü, Kur'an'ı İslam modernizminin yorum tarzına uygun hale getirmekte ve modernizmin taleplerine meşru bir temel sağlamaktadır. Böylece tarihsel olduğu için mesela İslam hukuku yerine modern çağın ilişki biçimlerine uygun yeni bir hukuk sistemi kurmak dini meşruiyet açısından mümkün olabilecektir. İslam modernizminin Müslümanların sırtında kambur gibi gördüğü ceza uygulamaları, mirasın taksimi, kadının şahitlikte erkekle bir tutulmaması, kölelik ve cariyelik benzeri yüklerden kolaylıkla kurtulunacaktır.

⁸ eş-Şuara 26/194.

⁹ Fazlurrahman, *İslam*, çev.: Mehmet Aydın-Mehmet Dağ (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992), 18.

¹⁰ el-A'lâ 87/6-7, el-Kıyame 75/16-19, en-Necm 53/1-18.

Tarihselci İslam'ın tarihsel İslam'dan bu denli temelden uzaklaşması gerçekten dikkate değerdir. Özellikle de tarihselcilerin tarihe o kadar önem atfetmelerine ve Kur'an'ın gerçek anlamını ilk muhatapların anladığıyla özdeşleştirmelerine rağmen, nüzul tarihinde kabul gören mana yerine lafzi mananın arkasındaki evrensel mana diye modern dönemde inşa edilen kurguyu öne çıkararak bunun üzerine esaslı projeler inşa etmelerinin başka bir nedeni olmalıdır. Kanaatimizce bu neden, tarihselciliğin bir kurtuluş teolojisi/projesi olarak geliştirilmiş olmasıdır. Tarihselcilerin metinlerin yorumunda bu kadar zorlamaya gitmeleri, ümmeti kurtarmaya yönelik güçlü iradelerine dayanıyor olmalıdır. Zira tarihselcilik de, Kur'an'ın kurtuluş iksirinin tarihselci yorum metodolojisiyle bulunulacağına kanidir. Tarihselcilere göre, eğer Hz. Peygamber döneminden sonra kaybolmuş olan tarihsellik düşüncesi yeniden geri getirilebilir ve Kur'an bu yöntemle yorumlanacak olursa, onun hayat veren mesajı doğru anlaşılacak, bu da Müslümanların kurtuluşuna vesile olacaktır. Bu nedenle tarihselciler, Kur'an'ı tarihsel yorum yöntemiyle yeni baştan tefsir etmeye çalışıyorlar, eski tefsirlerden de sadece tarihselci yorum yöntemine dayanak olacak malzemeyi alarak yararlanıyorlar. Böylece asırlardır yanlış anlaşılan ilahî kitabın sahîh anlamına ulaşarak buradan ümmet için modern çağda yaşanılabilir bir yaşama modeli çıkarılacaktır.

Tarihselci İslam, ontolojik tarihsellik fikriyatından onun karşıtı durumundaki bir felsefe üretirken (İslam modernizmi) bir köken/neseap sorunuyla yüz yüze gelerek esasında felsefi köken bakımından tarihsizleşmektedir. Aynı şekilde o, tarihsel İslam'dan koparken de dini köken bakımından tarihsizleşmektedir. Fakat tarihselciler köken ihtiyacının farkında olmalılar ki İslam modernizminin yeni sunumunu tarihsellik jargonuyla yaparak "tarihselci İslam"a felsefi köken inşa etmektedirler. Aynı şekilde bazı dinî ifade tarzlarından ve dini şahsiyetlerin bazı söz ve tasarruflarından seçmeler yaparak da dini köken inşa etmektedirler. Bunun için Hz. Ömer, Şatıbî ve İmam Maturidî gibi isimlerin bazı söz ve tasarruflarını örnek göstererek tarihselciliğe dini köken bulmaya çalışmaktadırlar. Halbuki bu yaptıkları, ideolojik bir inşadan ileri gitmemektedir. Zira bu ve benzeri şahsiyetler, sahîh İslam geleneğinin yapı taşlarıdır. İslam geleneği dediğimiz olgu, tarihsel süreç içerisindeki sapmalar bir kenara bırakılacak olursa, bu şahsiyetlerin söz ve tasarruflarının ışığında teşekkül etmiştir. Kaldı ki tarih içerisinde, söz

konusu dini ifadeler onların ileri sürdükleri gibi anlaşılmiş olsaydı o takdirde tarihselciliğe bir karşıt bulmak da zorlanacaktı.

Tarihselciler, mesela Şatbî'nin bir bazı ifadelerini tarihselciliğin İslami kökenine delil olarak göstererek tarihselci bir Şatbî üretirlerken, ilk evvela Şatbî'nin o adeta reddettikleri İslam geleneği içerisinde bir yere oturduğunu ve temel paradigmasının da tarihselci olmadığını, bam başka bir tarihsel ortamda ve sorunlar çerçevesinde şekillendiğini gözden geçiriyorlar. Bu da, söz konusu ifadeleri ya anlamadıklarını ya da yanlış yorumladıklarını göstermektedir. Kaldı ki farkında olmasalar da böyle durumlarda çokça eleştirdikleri anakronizme düşüyorlar. Görünen o ki, onlar İslam geleneğinden tarihselci bir gelenek üretmeye çalışıyorlar.

Temel paradigması itibarıyla doğru bulmadıkları İslam ilim geleneğinden tarihselci bir gelenek üretmeye çalışırken, tarihsel verilerden taraflı bir seçmecilik yapmaktan hatta bilimsel açıdan kabul edilemez bir istihdam biçiminden kaçınmadıkları görülmektedir. Mesela Hz. Ömer'in, Kur'an'ın açık hükmüne ve Peygamber'in uygulamasına muhalefet ederek Sevad arazilerini savaş gazilerine dağıtmadığı ve Kur'an'ın müellefe-i kulûb'a zekat mallarından pay verilmesi hükmünü kaldırarak uygulamadığını örnek göstermelerindeki durum tam da böyledir. Bu konuda yapılan bilimsel araştırmalar, söz konusu hadiselerin onların anlattığı gibi gerçekleşmediğini ortaya çıkarmakta, Hz. Ömer'in İslam fihhına aykırı her hangi bir tasarrufta bulunmadığını göstermektedir.¹¹ Nitekim İmam Şatbî ve diğer ulemaya dair yaptıkları okumalar da böyledir. İslam geleneğinin böyle okunmasıyla tarihselciliğe İslami bir köken bulmaya çalışılması, İslam ilim müktesebatının tarihselci teorinin meşruiyeti için istihdam edilmesinden başka bir şey değildir. İslam ilim geleneğinin böyle bir istihdamı, Fazlurrahman'dan başlayan bir gelenek olarak günümüzde de devam ettirilmektedir. Belki de Fazlurrahman bunu kendisine yönelik şiddetli eleştirilere karşı bir kalkan olarak kullanmıştı. Fakat görüldüğü kadarıyla günümüzdeki tarihselciler, İslam'ın özünde tarihselci bir din olduğuna itikat ettiklerinden bunu yapıyorlar.

¹¹ Bk. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 13-50.

Sonuç

Sonuç olarak “tarihselci İslam”, İslam modernizminin yeniden üretilerek Batı’daki tarihsellik tartışmalarında kullanılan ve pozitivist olarak değerlendirilen bazı argümanlar ve jargonlarla yeniden üretilmesi olarak gözükmektedir. Nitekim tarihselciliğin temel meselelerinin çoğu, İslam hukukunda yer alan kısas, el kesme, kadının şahitliği ve mirasın taksimi gibi İslam modernizminin meseleleridir.

Tarihselci İslam, tarihsellik tartışmalarının jargonunu kullanarak felsefi, İslam İlim geleneğini istihdam ederek de dini bir temel bulmaya çalışmaktadır. Halbuki ontolojik tarihsellik, tarihte olmayı ontolojik bir durum olarak göz önüne getirerek ve ‘tarihte olma’ çerçevesinde tartışmalar sürdürerek tarihte olmanın felsefi zeminini inşa ederken, İslam fıkhı da klasik döneminde, yaşayan bir organizma halindeki İslam ümmetinin sorunsalları dolayımında tarihin içerisinde teşekkül etmiştir. Bu iki olguda da tarihte olmak temeldir. Halbuki “tarihselci İslam”ın, her iki olgunun müktesebatını istihdam ederken de onlara mensubiyeti dolaylıdır. Zira bu düşünce felsefi olarak ontolojik tarihselliğin karşıt felsefi sistemlerine mensup iken, dini bakımdan da geleneği olmayan yepyeni bir olgudur.

Modern dönemde ortaya çıkan diğer İslami söylemler gibi “tarihselci İslam”ın da bir “kurtuluş teolojisi” olması, onun İslam ilim geleneğini, özellikle de Kur’an’ı, tarihte örneği olmayan bir okuyuşa zorlamakta ve karşıtı olduğu İslam geleneğinden tarihselci bir teori inşa etmeye sevk etmektedir. Bu nedenle tarihselci teori, bilimsellik disiplininin uzaklaşarak ideolojik bir görünüme bürünmektedir. Tarihselcilerin, temelden karşıt oldukları İslam ilim geleneğinin kuruluşundaki temel taşları niteliğindeki Hz. Ömer, İmam Şatıbî, İmam Malik ve diğer benzeri şahsiyetlerden seçmeler yaparak onlardan tarihselci figürler çıkarmaya çalışmak gibi bir paradoksun içerisinde düşmelerinin arkasındaki saik de bu olmalıdır.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. Çev. Şaban Karataş vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1987.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. Çev. Alpaslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

- Fazlurrahman. *İslam*. Çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992.
- Göka, Erol, vd., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Kotan, Şevket. *Bir Kurtuluş Teolojisi olarak Tarihselci İslam*. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Ahmed-i Hani Sempozyumu, 5-6 Ekim 2019.
- Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006).
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. el-Cekenî. *Edvâ'ü'l-Beyân fi i'dahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-fıkr, 1995.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'anı Yorumlama Sorunu". *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.

Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik

Araştırma makalesi / Research article

Burhanettin TATAR*

Three Stories of Incomplete Memory and Fragile Consciousness: History, Historicity, Historicism

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2019). Three Stories of Incomplete Memory and Fragile Consciousness: History, Historicity, Historicism, Milel ve Nihal, 16 (2), 265-278.

Abstract: Talking about history in a synoptic or panoptic way is another version of 'talking about something in its totality' (as a whole) which is the characteristic dimension of metaphysical tradition. This way of talking on history serves for experiencing solely a grand narration (or mythos in its literal meaning) itself, and not the history as a course of happening. For that reason, historicity as an ontological experience of history lets us realize that we understand history basically in terms of the question 'how', and not 'what. Namely, understanding history in terms of the question 'how' reveals the critical, fragile, changeable and unforeseeable dimension of the course of happening. Any significant discourse on history becomes immediately a part of history.

Keywords: History, Historicity, Historicism, Narration, Metaphysics.



* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı [burhantatar@hotmail.com] ORCID: 0000-0002-4259-5335.

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2019). Kırpık Hafıza ve Kırılğan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik, Milet ve Nihal, 16 (2), 265-278.

Öz: Bütüne dair konuşma (metafizik) geleneğinin bir başka formu olarak tarih hakkında bütüncül (sinoptik ve panoptik) konuşmak, bizi tarihle değil, tarih anlatısıyla, Vattimo'nun deyişiyle, 'sözlük anlamıyla mitos' ile yüzleştirir. Bu yüzden tarihin ontolojik tecrübesi olarak tarihsellik, bütün hakkında 'ne' değil, 'nasıl' sorusu eşliğinde ancak kırılğan yani farklılaşan bir süreç olarak konuşabileceğimizi fark ettirir. Tarih hakkındaki her bir (kayda değer görülen) konuşma, derhal tarihin bir parçası haline gelir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik, Anlatı, Metafizik.

Tarih, tarihsellik ve tarihselcilik kavramları hakkında söylenen her söz ve yazı için sorulması gereken ilk soru, kanaatimizce, şudur: Bu söz veya yazı nereden hareketle, nerede ve nereye doğru konuşmaktadır? Bu soruyu sormanın amacı, sadece yukarıdaki kavramlar hakkındaki söz veya yazının bir boşlukta ortaya çıkmadığına dikkat çekmek değildir. Belki daha esaslı olarak, tarih, tarihsellik ve tarihselcilik kavramları hakkındaki her bir söz veya yazının hakkında konuştuğu şeyin bir parçasına dönüştüğüne yani ona eklemeliğine dair bir farkındalık oluşturmaktır. En kestirme haliyle söylersek, tarih hakkındaki her bir (kayda değer görülen) konuşma, derhal tarihin bir parçası haline gelir.

Burada gizemli görünen husus şudur: Tarih, tarihsellik ve tarihselcilik hakkındaki konuşmalar (söz ve yazı), genelde beşeri eylemler ve bu eylemlerle ilişkili olgular alanına belli bir zamansal-mekânsal mesafeden bakan bilinci hareket noktası olarak alıyor görünmektedir. Daha kestirme söylersek, söz konusu konuşmaların, 'eylem-olgu mekânı' karşısına 'bilincin mekânı'nı yerleştirdiği ve ikincisini merkeze aldığı intibasını edinmekteyiz. Dolayısıyla bu konuşmalar, bilincin, hakkında konuştukları eylem ve olguların ötesinde ve dışarısında bir yerde olduğu izlenimini verirler. Bu izlenime birbirine tamamen zıt görünen iki örnek üzerinden dikkat çekebiliriz. İlki eskatolojik tarih anlatıları (buna peygamberler tarihi de dahildir) ve ikincisi avangard sanat yanlılarının geleneğe dair söylemleri.

Özellikle semavi dinlerde Âdem kıssası ile başlatılan ve kıyamet öncesi son insan tasavvuru ile biten eskatolojik (uhrevi) tarih anlatıları yeryüzündeki insana dair 'bütün'ün oldukça kısa bir özeti vermeye çalıştıkları için sinoptik (*synoptic*) bir karaktere sahiptir. 'Bütün' hakkında konuştukları için eskatolojik tarih anlatılarına

-en azından bugünün tarih bilinci açısından- 'tarih' demek mümkün görünmemektedir. Zira tarih, Habermas'ın dikkat çektiği gibi, geleceğe açık olan, dolayısıyla hakkında bütüncül konuşmaların yapılmasına yani esaslı bir teoriye izin vermeyen süreçtir.¹ Dolayısıyla insanlık hakkındaki hiçbir bütüncül konuşma tarih değil, yalnızca sinoptik bir anlatıdır. Buna rağmen onlar, bir anlatı olarak, açık uçlu geleceğe ilerleyen tarihin bir parçasına dönüşür. Daha açık söylersek, eskatolojik tarih anlatıları 'nereden hareketle konuşmaktadır' sorusu bağlamında 'tarihin dışında bir yerden' konuşuyor görünmektedir. Ancak 'nerede konuşmaktadır' sorusu bağlamında 'şimdi-burada' ve 'nereye doğru konuşmaktadır?' sorusu bağlamında 'açık uçlu geleceğe doğru' izlenimi vermektedirler. Dolayısıyla eskatolojik tarih anlatıları, derhal 'dışarıda bir yerden' hareketle konuştukları tarihin içinde yer alırlar.

İlk elde zıtlık gösterse de avangard sanat taraftarlarının söylemleri de eskatolojik tarih anlatılarıyla aynı akıbeti paylaşır. Kabaca geleneğe bir başkaldırı, geleneksel yaklaşımları bir reddediş olarak ortaya çıkan ve 'devrimci sanat' etiketiyle ilgi toplayan avangart sanat eserleri ve bu eserlere dair marjinal söylemler², geleneği geri dönüşü olmayan bir keskin kırılmaya uğratma hedefine odaklanır. Dolayısıyla bu söylemler, tıpkı eskatolojik tarih anlatıları gibi, geleneği sinoptik bir yaklaşımla ele aldığı için 'geleneğin (dolayısıyla tarihin) dışında bir yer' de duruyor görünmektedir. Ancak bu tür avangard eserler ve onlara ilişkin marjinal söylemler, ortaya çıktıkları anda sanat geleneğinin veya tarihinin bir parçasına dönüşürler ve tarihin bir noktasına eklenirler. Bu durumu Marcelin Peleynet'in şu sözü oldukça güzel dile getirmektedir: 'Tarihteki bir kırılma, küçük küçük, kırılmalar tarihine dönüşür'.³

Dolayısıyla, tıpkı varlığın bütününe dair metafiziksel sistem veya söylemler gibi, tarihin bütününe dair konuşmalar, her ne kadar tarih-üstü bir görünüm arz etseler de her zaman kendi içinde

¹ Habermas'ın söz konusu yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bkz. Johann P. Arnason, "Theorising History and Questioning Reason", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 87 (1996): 1-20.

² Avangard kavramının geniş bir analizi için bkz. Chrysi Andriani Papaioannou, *Ahead of its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism* (Leeds: The University of Leeds School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies, Doktora Tezi, 2017).

³ Papaioannou, *Ahead of its Time*, 10.

asla bütünleşme eğilimi bulunmayan tarihsel sürecin bir yerinde konumlanırlar. Görebildiğimiz kadarıyla, bunun en temel nedeni, bütüncül konuşmaların her zaman 'ne' sorusu eşliğinde yola çıkmaları, bu sorunun rehberliğinde kaçınılmaz olarak bir 'bütün' tasavvuruna ulaşmaları ve en sonunda bu tasavvur etrafında eğleşmek yani dönüp durmak zorunda kalmalarıdır. Zira 'ne' sorusu, bir şeyin özünün, mahiyetinin dolayısıyla bütünün görülebileceği varsayımını, soruyu soran bilince dikte eder. Özellikle teorik veya spekülâtif düzlemde bu soru sorulduğunda ortaya 'metafiziksel' dediğimiz bir söylem tarzı çıkar.

Ne var ki, bu soru, 'bütün'ün görülebileceği veya bilinebileceği varsayımını dikte ettiği için, kaçınılmaz olarak kendi içinde zıtlık arz eden yarımalara veya ikili yapılara da yol verir: bütün ve parça gibi. Bütün değişmez kabul edildiğinden, sabite ve değişim ikiliği hemen belirmeye başlar. Buna bağlı olarak zaman-üstü ve zamansal, tarih üstü ve tarihsel, tümel ve tikel, evrensel ve yerel gibi çok sayıda zıt ikili ayrımlar sürgün verir. Buna göre 'tarih nedir' sorusu, kaçınılmaz olarak tarihin bir bütün olarak görülebilir olduğu varsayımını beraberinde taşıdığı için, bu soruyu ciddiye alan bir bilinç içinde tarih üstü, zaman üstü, evrensel, tümel, sabit gibi kavramlar bir tarafa, buna zıt görünen diğer kavramlar da karşı tarafa yerleşmeye başlar. Söz konusu karşıtlıklar içinde düşünen bilinç, kendisini 'bütünün içindeyse (bütünün bir parçası iken) bütünü nasıl bilebileceği' veya 'bütünün dışındaysa bütüne dair söylemin nerede ve nasıl anlam kazanacağı', şayet 'bütünün aynı anda hem içinde hem de dışındaysa geriye bütün diye bir şeyin kalıp kalamayacağı' gibi çok sayıda *aporia* (aşılabilir sınırlar) ile yüzleşirken bulur. Kısacası her metafiziksel söylemin içine düştüğü temel açmazlar 'tarih nedir' sorusu için de söz konusu olmaya başlar.

Batı felsefe geleneğinde, tarihin 'ne' olduğu sorusu eşliğinde düşünen bilincin ürettiği ve bütüncüllük iddiasında bulunan söylemler 'tarihselcilik' (*historicism*) etiketi altında toparlanmaktadır. Ancak bu gelenekte 'bütüncüllük iddiası' tabiriyle her zaman aynı şeyin kastedilmediğini belirtmemiz gerekir. Sözelimi Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eseri sinoptik bir tarih tasarımıdır. Bu eser bize 'bütün'ün (Geist, tin) – ancak ortaya çıktıktan sonra-- 'ne olduğunu' söyler. Daha doğrusu insanlık tarihi hakiki anlamını 'ne' sorusunun hakkıyla sorulabileceği bir noktada (Tinin kendi bütünlüğüne eriştiği anda) kazanmaya başlar. Daha önceki safhalar ancak

'nasıl' sorusu eşliğinde anlaşılabilir, dolayısıyla geride kalması kaçınılmaz safhalardır.

Buna karşın özellikle Dilthey'da bütüncüllük iddiası farklı tarihsel dönemlerin her biri için -farklı anlamlarda- geçerlidir. Bir başka ifadeyle, Hegel'de bütün (tin) üzerine yapılan vurgu, tikelleri iyice silikleştirdiği için, Dilthey, tikeller ile tümel arasında bir denge kurabilmeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda birbirinden farklı tarihsel dönemlerin her birinin kendi içinde bütünlük arz ettiğini ileri sürer. Buna göre, sözgelimi antik Yunan tarihi ile Avrupa'nın ortaçağı kendi içlerinde ayrı bütünlüklere sahiptir. Ancak bu durumda Dilthey'in yaklaşımı sinoptik değil, bir tür panoptik tarih tasavvuruna dönüşmeye başlamaktadır. Zira Dilthey için asıl önemli olan insan hayatının belli bir tarihsel dönem içinde ne tür bir karakter kazandığı yani onun 'ne olduğu'dur. Kısacası, belli bir tarih içinde yaratıcı insan bilincinin ve hayat akışının ne olarak tezahür ettiğini bilmek, tarihsel dönemin anlamını ortaya çıkarmaktır.

Buradaki panoptik durum, farklı bir zamandaki araştırmacının, daha önceki bir dönem içinde yaşayan yaratıcı bilince veya hayat enerjisine, bu bilinçten sadır olan eserlere bakarak nüfuz etme, onunla bir tür empati kurma (divination) çabasıdır. Dilthey'a göre, araştırmacı farklı bir çağı kendi bütünlüğü içinde kavradığında, kendi dönemi ile araştırdığı dönemin farkını da kavradığı için gerçek bir tarihsel bilince erişir. Buna göre 'bütünün belli bir göz (tarihsel bilinç) karşısında kendisini teşhir etmesi, göstermesi, tamamen açık hale gelmesi' anlamındaki panoptik yaklaşım Dilthey'in tarihselciliğinin merkezi karakteri haline gelir.

İslam düşünce tarihinde İslam dini, 'ne' sorusu (hakikat nedir?, Kur'an'ın veya sünnetin anlamı nedir? vb.) eşliğinde ele alındığı için, Hz. Peygamber dönemi de genel olarak sinoptik ve panoptik tarih tasavvurlarıyla ilişkisi kurulabilecek tarzda anlaşılabilir görünmektedir. Özellikle kelimî ve fikhî mezheplerin Hz. Peygamber dönemine yaklaşımları sinoptik tarzı çağırılmaktadır. Bu mezheplere göre ilahi hakikat söz konusu dönemde 'ne ise o şekilde' açığa çıktığı için, 'anlam' (Kur'an ve hadisin anlamı) bu döneme ait görülür. Bu dönemin dışında kalan her türlü hakikati anlama çabası 're'y' yani bireysel veya kolektif (icma) 'görüş' (yorum) kategorisinde ele alınmıştır. Buna göre kıyas denilen akıl yürütme eylemi daima 'ne' sorusunun cevabına (nassın anlamı) dayalı olarak 'nasıl' sorusunun sorulmasıyla ilerlemektedir. Kısaca özetlersek, ne sorusu

bağlamında ortaya çıkan sinoptik tarih tasavvuru, nasıl sorusu bağlamında açık uçlu tarih tasavvuruna yerini bırakmaktadır.

Buna karşın tasavvufun Hz. Peygamber dönemine yaklaşımı ise daha ziyade panoptik bir görünüme bürünmektedir. Zira tasavvuf için asıl amaç, Hz. Peygamber ve bazı sahabeye hakikatin manevi boyutta 'ne' olarak görüldüğünü şimdi-burada tecrübe edebilmektir. Dolayısıyla tasavvuf hakikatin neliğinin manevi düzlemdeki teşhirine veya tezahürüne odaklandığı için, bütün'ün (ilahi hakikat) ancak kalbin aynasında ifşa olabileceğini kabul eder. Fiziksel göz (tarihsel, parça, kesret, zahir) karşısına manevi (kalp) gözü (bütün, vahdet, batın, tarih-üstü) koyarak, tasavvuf şimdi-burada (tarihi an, *ibn'ül-vakt, kairos*) panoptik bir hakikat tecrübesi yaşamayı amaçlar. Buna göre, tasavvufun kabullendiği tarihi an, asla kronolojik zaman ölçüsü ile anlaşılabilir bir şey değildir. Aksine o, *kairos* kelimesinin gösterdiği üzere, şimdi-burada Allah tarafından insana verilen imkân ve fırsatı en üst düzeyde (manevi olarak) tecrübe etme çabası olarak zamansaldır. Farabi ve İbn Sina'nın sudur teorilerinde yer alan 'müstefad akıl' kavramı da tarihi an içinde panoptik hakikat tasavvurunun rasyonelleştirilen bir örneği olarak görülebilir.

Çağımızda başta Fazlur Rahman olmak üzere, tarihselci yaklaşımı benimsemiş Müslüman entelektüellerdeki tarih tasavvuru, klasik gelenekte ortaya çıkan sinoptik tarih tasavvuruyla kısmen benzeşen boyutlara sahiptir. Söz konusu tarihselci yaklaşım için Kur'an'ın anlamı 'ne' sorusu eşliğinde ve sinoptik tarih tasavvuru (Hz. Peygamber döneminin kendi içindeki bütünlüğü) eşliğinde açığa çıkarılabilecek bir şeydir. Bunun nedeni 'parça'nın, ancak bu parçaların ait olduğu 'bütün' içinde anlaşılabilir hale gelmesidir. Dolayısıyla bir parçanın ne olduğuna (anlamına) karar verebilmek, ancak bütünün ne olduğunu belirlemekle mümkündür. Bu yaklaşım, günümüzdeki tarihselci göz ya da bilince, şimdikinden oldukça farklı bir tarihsel dönemi kendi bütünlüğü içinde kavrayabilecek bir güç atfeder ve böylece onu ayrıcalıklı bir statü içine yerleştirir. Bu ayrıcalıklı statü şu şekilde dile getirilebilir: Hz. Peygamber döneminde vahyedilen her bir ayet, tikelliğinden ötürü, ancak 'nasıl' sorusu eşliğinde ele alınabilir. Zira sebep-i nüzul, ancak 'nasıl' (olay nasıl gerçekleşti?) sorusu eşliğinde vahye yaklaşmayı mümkün kılar. Buna karşın tarihsel dönem kendi bütünlüğü içinde ele alındı-

ğında, tikel vahyin anlamı belirmeye başlar; vahyin 'ne' dediği kavranabilir bir boyuta erişir. Böylece tarihselci göz, aynı anda hem bütünü hem de bütün içinde tikeli görebilecek bir statü içinde konumlanmış olur. Görebildiğimiz kadarıyla, Fazlurrahman'ın 'atomistik yaklaşım' dediği klasik anlamlandırma faaliyeti karşısına yerleştirdiği kendi tarihselciliğinin ana karakteri budur.

Yukarıda kısaca ele aldığımız yaklaşımlar, fark edileceği üzere, belli bir tarihsel ortam içinde açığa çıkan bir şeyin, daha sonraki dönemlerde ancak 'ne' sorusu eşliğinde tarihsel, metafiziksel veya mistik boyutta kavranabilir veya tecrübe edilebilir bir boyuta eriştiği düşüncesini paylaşmaktadırlar. Ancak, 'ne' sorusu, bir şekilde mahiyet, cevher, öz gibi bütüne -her ne ise o şekilde- erişilebileceğine dair bir varsayımdan hareket ettiği için, bu varsayım, en temelde, tarihsel tecrübeden yoksun bir metafiziksel ön-kabul olarak kalmaktadır. Kısacası, her ne kadar bu yaklaşımlarda amaç belli bir tarihsel dönem içinde ortaya çıkan şeyi anlamak veya farklı boyutlarda tecrübe etmek olsa da söz konusu metafiziksel varsayım veya ön-kabul kaçınılmaz olarak (az sonra ele alacağımız şekliyle) 'tarihselliğin' üstünü örtmektedir.

Zira felsefi olarak söylersek, yukarıdaki yaklaşımlarda -buna Hegel ve Dilthey'in yaklaşımını da dahil etmekteyiz- 'bütün' denilen şey hem içeriden (tarihsel dönem içindeki tikeller aracılığıyla) hem dışarıdan (farklı bir zaman diliminden hareketle) kavranabilir bir şeye dönüşmektedir. Hem içeriden hem de dışarıdan kavranabilir olduğu için, bütünün sınırını belirleyen şey, gerçekte bizzat bu bütüne bakan gözün kendisi olmaktadır. Göz neyi görmekteyse ona bütün veya bütün içinde parça görevini yüklemektedir. Dolayısıyla, yazımızın başında belirttiğimiz gibi, bu yaklaşımları dile getiren söz ve yazı, anlamaya çalıştığı tarihin bir parçasına dönüşmektedir. Bu yüzden, sözgelimi, tarihselci yaklaşımın kendisi ile anlattığı tarihsel dönem aynı anlatının iki kurucu unsuru olarak birbirinden ayrıştırılabilir şeyler olmaktan çıkar.

Benzer durum klasik İslam düşüncesinde kelamî, fikhî, tasavvufî ve felsefî yaklaşımlar için de geçerli görünmektedir. Zira 'ne' sorusu, asla bu soru doğrultusunda ele alınan şeye dair bilinçten ayrıştırılamaz. Aksine ne sorusu, bu soruyu soran bilince, hakkında soru sorulan şeye dair bir yön ve ufuk sağlar. Böylece o şey, söz konusu sorunun yol açtığı ufuk içinde görünür hale gelir. Böylece ne sorusunu soran bilinç ile hakkında soru sorulan şeye dair bilinç, o

'şey'i birlikte inşa ederler. Bir şeyin bütününe yönelik 'ne' sorusu daima, duyuları, dolayısıyla bedeni, tikel tecrübeyi ve tarihselliği paranteze aldığı için, bir tür aşkınlık (*transcendence*) varsayımını veya ön kabulünü, soruyu soran bilince dikte eder. Bu ön kabul veya varsayımın ne ölçüde meşru ve kabul edilebilir olduğu tartışması yapılmaksızın doğrudan 'ne' sorusuyla işe koyulmak, daha önce belirttiğimiz gibi tarihselciliği veya metafiziği doğruluğu kendisinden menkul bir boyuta taşıyabilmektedir. Doğruluğu kendinden menkul her bütüncül söylem ise 'büyük anlatı' olarak kalmak yani bir inancın ifadesi şeklinde ele alınmak durumundadır.

Oysa belli bir tarihsel dönemin 'kendi içinde bütünlüğü' denen şey, dikkatle bakıldığında, şimdiye erişebilmiş metinler, tarihi kâğıtlar, fragmanlar, söylentiler veya yorumlar aracılığıyla inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bu duruma bir de araştırmacının bulgulara dair kendi zamansal hafızası eklendiğinde ortada yalnızca birbirinden ayrıksı duran tarihsel veya bireysel hafıza kalmaktadır. Söz konusu tarihsel bulgular arasındaki ilişkinin kendisi bizzat tarihsel bir vesika olmadığı yani sadece araştırmacının kurduğu veya kurguladığı bir şey olduğu için geriye kırpık hafıza kalmaktadır. Bu bağlantıyı araştırmacı kendi tarihsel (yani her an dönüşebilir) bilinci içinde ortaya çıkan kavramlar aracılığıyla yaptığı için bu bilinç de kırılğan haldedir. Bu yüzden tarihin bütününe veya belli bir tarihsel dönemin bütününe dair tarihselci yaklaşımlar, sonuçta kırpık hafıza (tikel anlatılar) ve kırılğan bilinç aracılığıyla inşa edilmelerine rağmen bu bilincin kırılğanlığını ve kırpık hafızayı örtme işlevini görürler.

Tarihsellik kavramının da aynı kırpık hafıza ve kırılğan bilinçle alakalı bir anlatısı söz konusudur. Buna rağmen o, ontolojik statüsü itibarıyla bütüncül tarih veya tarihselcilik kavramlarından kayda değer şekilde farklılaşmaktadır. Bunun en temel nedeni, tarihsellik kavramının, açık uçlu tarihsel süreci inşa ettiği için asla bütüncüllük iddiası bulunmayan, dolayısıyla 'ne' sorusu eşliğinde anlaşılabilir olan olaylara ve bu olaylara dair bilince referansta bulunmasıdır.

Bu noktada pek çok toplumda yaygın olan bir ön kabule yani 'tarih'in geçmişte olmuş bitmiş olgularla sınırlandırılmasına dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bu ön kabul, belki Yunanca *historia* (araştırmak) kelimesinin sözlük anlamında en açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre tarih, geçmişe tanıklık eden hususların araştırılmasıdır. Ancak Arapça 'tarih' kelimesinin dönem, zaman aralığı gibi anlamlara geldiğine baktığımızda doğrudan dikkatleri belli bir

zaman bilincine yönelttiği fark edilmektedir. Buna karşın yazımızda yer yer kullandığımız Yunanca *kairos* (fırsat, insana zamansal olarak verilen şans, imkân) kelimesine baktığımızda, tarih dediğimiz şeyin, tarihsellik zemininde daha esaslı olarak anlaşılabilir olduğunu fark edebiliriz. Buna göre tarihsellik, geçmişten günümüze erişen şeylerin bize şu an sunduğu imkân, fırsat veya şansın fark edilebilmesi ve bu fırsatın kullanılarak geleceğin yönlendirilebilmesidir. Kısaca söylersek, tarihsellik, geçmişin bize sunduğu güçten hareketle geleceği yönetme sanatıdır.

Tarihsellik kavramı açısından bakıldığında tarih kavramının geçmiş ile sınırlandırılmasının daha ziyade tarih biliminin (*historiography*) ürettiği tek yanlı bir imaj olduğu kolayca anlaşılabilir. Kuşkusuz, tarih bilimi, bir bilim olarak, kendisini bu tek yanlı imaj ile tatmin edebilir. Zira tarih biliminin amacı geçmişin şimdide epistemolojik olarak kristalize edilmesi yani karşımızda duran bir bilgi nesnesi haline getirilmesidir. Dolayısıyla tarih bilimine yön veren en temel varsayım, geçmişin şimdide nesneleştirilebilir (temsil edilebilir) bir karakterde olduğudur. Tarih bilimi, geçmişten gelen izlere dayalı olarak şimdide geçmişin bir temsilinin inşasıdır.

Buna karşın, tarihsellik kavramı açısından bakıldığında geçmiş dediğimiz gerçeklik alanı, asıl anlamını şimdi-burada bize sunduğu 'güç'ten alır. Bu gücün fark edilip geleceğe yönelik olarak kullanılması ise yaratıcı muhayyileyi gerektirir. Bir diğer deyişle, ilk elde tuhaf görünse de, tarih en köklü anlamını, geçmişin bize sunduğu potansiyeli geleceğe yön vermek amacıyla şimdi-burada özgün olarak biçimlendirebilen yaratıcı muhayyile aracılığıyla ifşa eder. Dolayısıyla tarih kavramı, geçmişten daha çok gelecekle ilgilidir. Tarih, geçmişin geleceğe sürpriz yapabilme yeteneğinin açığa çıkmasıdır. Tam da bu nedenle, tarihsellik kavramı, şimdi-burada tarih yapabilme, tarihe yön verebilme eylemine işaret eder. Geleceği yönlendirme gücünden yoksunlaşmış, dolayısıyla, yalnızca kendisine işaret eden bir geçmişin bize bıraktığı izler, tabir caizse, geçmişten bize gönderilmiş ve uçucu mürekkeple yazılmış mektuba dönüşür. Kısacası böylesi bir geçmiş, bir süre sonra kırpık hafıza ve kırılğan bilince tutunamayarak silinip gider.

Ele aldığımız şekliyle tarihsellik, geçmişin şimdi-burada geleceğe yönelik olarak sunduğu güç ve imkanların farkına varma ve bunu orijinal bir üretime dönüştürebilme hadisesi olarak, 'ne' sorusu değil, 'nasıl' sorusu eşliğinde anlaşılabilir. Tarihsellik daima,

bir şeyin nasıl var olduğu ve nasıl var olabileceği sorusu ile açığa çıkabilir. Bu yüzden bir şeyin neliği, ancak onun nasıllığına bakarak zamansal olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda dikkatleri, kolay anlaşılabilir bir örnek olması açısından, Picasso'nun 'boğa başı' (bull's head) adını verdiği heykel çalışmalarına çekmek yararlı olabilir. Bu çalışmalarda boğa başı, hurdaya atılmış çocuk bisikletinin oturağı ve boğa boynuzu bisikletin direksiyonu ile oluşturulmuştur. Yani bir bisikletin iki parçası, yerinden edilerek, bisiklet ile asla uyuşmayacak yeni bir formun üretimi için kullanılmıştır. Böylece hurda (geçmiş) olarak görülebilecek nesnelerin şimdi-burada açığa çıkan gücü farklı bir gelecek için yaratıcı muhayyile eşliğinde biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla hurda çocuk bisikleti 'ne' değil, 'nasıl' sorusu eşliğinde anlamını şimdi içinde yeniden (farklı biçimde) ortaya çıkarmıştır. Benzer şekilde bir şair, sadece geçmişte dilin ne dediğine veya dil hakkında ne dendiğine bakarak değil, kendi yaratıcı muhayyilesi sayesinde dilin yeni bir şey söyleme imkânını fark ettiğinde dili daha otantik anlar. Zira onun kendisine verdiği görev, dilin yeni bir şeyi söyleme gücünü şimdi nasıl açığa çıkaracağıdır. Metin karşısında yorumcunun görevi de, metnin bize şimdi burada konuşma gücünün (geçmişe dair bilinç aracılığıyla) nasıl açığa çıkarılabileceğini keşfetmektir. Onun sadece geçmişte ne dediğini belirlemek yorumcunun değil, tarihçinin görevidir.

Geldiğimiz bu nokta, tarihsellik kavramının kritik bir boyutunu daha yakından fark etmemizi mümkün kılmaktadır. Geçmiş, kendisini şimdide tekrar ederek değil, farklılaştırarak ifşa ettiğinde tarihsellik dediğimiz hadise açığa çıkar. Bu durum, tarihselci yaklaşım içinde kullanılan 'tarihsel' kelimesiyle tamamen zıtlık içindedir. Zira tarihselci yaklaşım, bir şeyin belli bir dönem içinde neliğini, yani özdeşliğini, kısacası değişmez (belirlenmiş) boyutunu 'şu' diye gösterilebilecek şekilde ele almak üzere 'tarihsel' kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla tarihselci yaklaşımda, bir şeyin hep aynı şekilde bu veya şu formunda gösterilebilmesi 'tarihsel' kavramı ile etiketlenir. Buna göre bir şeyin neliği, onun şu veya bu şekilde gösterilmesi ile aynı faaliyet alanına dahildir.

Oysa yukarıda ele aldığımız şekliyle, tarihsellik, asla bir şeyin neliğinin onun şu veya bu şekilde belirlenmişliği ile özdeşleştirilemeyeceğine dikkat çeker. Zira bir şeyin sahip olduğu güç veya imkân, onun farklı zaman dilimlerinde farklı biçimlerde yeniden açığa çıkabileceğine işaret eder. Dolayısıyla bir şeyin neliği, asla

onun şimdi-burada şu ya da bu oluşuna bakarak nihai olarak belirlenemez. Bu yüzden bizim yapabileceğimiz şey, onun geçmişte ve şimdi nasıl ortaya çıktığını araştırmak ve gelecekte nasıl ortaya çıkabileceğine dair tasarımlar geliştirebilmektir. Bu bağlamda bir örnek olarak Platon'un eserlerine ve onların yorum tarihine dikkat çekilebilir.

Platon'un eserleri, başta öğrencisi Aristo olmak üzere, bilahare Plotinus ve onun adıyla oluşan Yeni Eflatunculuk sonrası İslam filozofları, Aydınlanma ve XX. yüzyıl filozofları tarafından farklı açılardan yorumlanmıştır. Bu yorum tarihine bakıldığında ilk dikkat çeken şey, Platon'un eserlerinin 'ne' dediğinin bütüncül yani nihai olarak belirlenemeyeceğidir. Bunun en temel nedenlerinden biri, her bir yorumcunun kendisini -içinde bulunduğu tarihe yön verme çabası içinde- Platon'un eserlerini anlarken bulmasıdır. Yani Platon'un eserlerinin şimdi-burada açığa çıkan gücü, geleceği etkileyen soru veya sorunların çözümü açısından bir değer olarak algılanmıştır.

Bu noktada belki en dikkat çekici örnek, XX. yüzyıl başlarında Alman üniversitelerinde oldukça yoğun olarak Platon'un eserlerinin ve ideler teorisinin tartışılmasıdır. Bu tartışmaların hangi amaca yönelik olduğuna bakıldığında şunu fark etmekteyiz: O dönemin entelektüelleri sık sık yıkılan ve yenisi kurulan Alman siyasi rejimleri ve devletleri karşısında ne tür bir siyasi rejim ve devletin o gün için en iyi olduğuna karar verebilmek amacıyla Platon'un eserlerini yeni bir gözle ele almaktadırlar. Bu bağlamda Platon'un ideler nazariyesi, bu dünya içinde bireyler arası iletişimin imkânı şeklinde yorumlanmıştır. Yani kurulacak olan rejim veya devlet, asla tek sesin (monistik) veya monolojik bir düşüncenin (diktatörlük) değil, diyalojik bir düşüncenin zemininde kurulmalıdır. Hasılı Platon'un eserlerine dair her bir yorum tarzı, metnin gücünü veya potansiyelini, şimdi-burada geleceğe yön vermek üzere açığa çıkardıkça eser farklı zaman ve mekanlarda güncelleşmekte yani içinde ortaya çıktığı tarihsel ortamın dışına farklılaşarak yayılmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, ele aldığımız tarihsellik kavramının evrensellelikle ilişkisi, tarihselci yaklaşımlarda zorunlu olarak ortaya çıkan yerellik-evrensellik ikilemi içinde anlaşılan tarihsel-evrensel geriliminden farklıdır. Tarihselci yaklaşımda tarihsellik kavramı, daha ziyade yerellik veya belli bir tarihsel dönemin bütünlüğü içinde konumlandırılmışlık anlamında kullanıldığı için evrenselliğin zıddı

olarak görülmektedir. Buna karşın, bizim ele aldığımız şekliyle tarihsellik, evrenselliğin zıttı değil, aksine onun (evrensel) ancak birbirinden farklı tarihsel tecrübeler aracılığıyla yeniden üretildiğinde anlam kazanabildiğine dikkat çeker.

Burada, konunun daha açık anlaşılması adına, soyut ve somut evrensel şeklinde iki farklı kavram kullanımını hatırlatmalıyız. Soyut evrensel, insan bilincinin gerçekliğe veya varlığa genel olarak açıklığını dile getirir. Ancak burada herhangi bir özel tarihsel tecrübe söz konusu olmadığından, bu evrenselin içi boş yani muhtevadan yoksundur. Dolayısıyla tarihselci yaklaşımda ortaya çıkan evrensel-yerel (tarihsel) gerilimi, tarihsel bağlam içinde neliği belirleyebilecek bir şeyin evrensel olamayacağı varsayımına dayalı görünmektedir. Zira tarihsel bağlam içinde bir şeyin neliğini belirleme işlemi, ancak sınırları açıkça belirlenebilir bir zaman-mekân dilimine referansla gerçekleşir.

Bizim ele aldığımız şekliyle tarihsellik kavramı ise, geçmişten bize ulaşan bir şeyin güç veya potansiyelinin geleceği yönlendirme sanatı içinde biçimlendirilmesini o şeyin evrenselleşme süreci olarak kabul eder. Bu yüzden tarih veya gelenek dediğimiz şey, varlıkların evrenselleşme sürecinin devamlılığı anlamına gelmektedir. Nasıl ki geçmişin şimdi-burada açığa çıkan güç veya imkânı farklılaşarak geleceğe yön verebiliyorsa, tam da bu şekilde evrensel her zaman kendisini farklılaştırarak ifşa edebildir. Yani evrensel kavramı, asla tarih veya gelenek kavramından bağımsız olarak 'anlaşılabilir' bir boyut kazanamaz. Zira tarih veya gelenekten bağımsız olarak kullanıldığında, evrensel kelimesi, sadece soyut evrenseli yani içi boş bir açıklığı ima eder. Bu yüzden evrensel kavramı, hafıza ve yaratıcı muhayyileden bağımsız olarak ele alındığında salt spekülasyon veya metafiziksel bir söylemin aracına dönüşür.

Kanaatimizce dinin (burada özellikle İslam'ı kast ediyoruz) evrenselliğini bu bağlamda ele almak bize daha anlamlı görünmektedir. İslam, bir din olarak, hem bu dünyaya hem de öte dünyaya ait bir vaat yani umudu telkin eder. Bu vaat veya umudun evrensel olabilmesi için zorunlu olan şey, şimdi-burada yaşayan insanların geçmişe yönelik hafızası ve bu umuda dair kırılğan bilinçleridir. Şimdinin geçmişe dair hafızası ve kırılğan bilincinin olmadığı bir yerde geçmişte ortaya çıkan bir dinin bugün evrenselleşme imkânı yoktur. Bu nedenle İslam'ın evrenselliği denen şey, daima bu umuda şimdi-

burada hafıza ve bilinç aracılığıyla sahip çıkılması ve geleceğe taşınması ile mümkündür. Bir başka deyişle, evrensellik, bu umudun içerdiği güç veya imkânın -yaratıcı muhayyile aracılığıyla- geleceği yönlendirme adına yeniden biçimlendirilmesiyle, tarihsellik formunda açığa çıkar.

Ontolojik anlamıyla evrensellik, daima ele aldığımız şekliyle tarihsellik içinde açığa çıkmakta olan bir süreçtir. Böylesi bir tarihsellik daima yaratıcı muhayyile aracılığıyla geleceğe yönlendirildiği için, hafıza zorunlu olarak kırpık kalacaktır. Zira geçmiş bütüncül bir resim olarak algılamak, her şeyden önce hafızayı bütüncülleştirerek demektir. Yani hafızanın kendisini geçmişe dair bir genel tasarımla özdeşleştirmek, dolayısıyla onu kendisini yenilemesine ve dönüşmesine izin vermeyecek şekilde nesneleştirmektir. Bu ise bütüncül (donuk) hafıza ile sürekli hareket içindeki yaratıcı muhayyile arasındaki bağın koparılması, yani geçmişin -donuk bir resim olarak- mevcut an ile bağının yok olmasıdır. Sonuçta bu durum daima kırpık hafızaya dayalı olarak işlev gören yaratıcı muhayyilenin geleceğe yön verme gücünün yok olmasıdır. Yaratıcı muhayyile ile kırpık hafıza arasındaki ilişki ancak kırılğan yani dönüşüme açık bilinç aracılığıyla dinamik (tarihsel) bir anlam alanı oluşturabilir.

Sonuç

Sonuç olarak, bütüne dair konuşma (metafizik) geleneğinin bir başka formu olarak tarih hakkında bütüncül konuşmak, bizi tarihle değil, tarih anlatisıyla, Vattimo'nun deyişleriyle, 'sözlük anlamıyla mitos' ile yüzleştirir.⁴ Bu yüzden tarihin ontolojik tecrübesi olarak tarihsellik, bütün hakkında 'ne' değil, 'nasıl' sorusu eşliğinde ancak kırılğan yani farklılaşan bir süreç olarak konuşabileceğimizi fark ettirir. Zira bu farklılaşan kırılğan süreçten bağımsız olarak bütünden veya evrenselden bahsetmek, içinden çıkılmayan ve spekülatif düzlemde kendini daima tekrarlamak durumunda olan *aporia* (anlamsızlık sınırı, aşılabilir sınır) üretmektedir. Biz bütünü daima bir şeyin tarihsel süreç içinde nasıl var olmakta olduğuna bakarak zamansal formuyla tecrübe ederiz. Yani bütün, daima açık uçlu geleceğe ertelenerek, dolayısıyla hep farklılaşarak karşımıza çıkmakta

⁴ Vattimo, özellikle Aydınlanma dönemi sonrası biçimlenen ve uzun bir süre genel kabul gören ilerlemeci tarih anlayışının dikkatle bakıldığında bir sürü farklı anlatıların bir araya getirilmesiyle oluşan bir modern mitos olduğunu söyler. Bk. Gianni Vattimo, "Myth and the Destiny of Secularization, Social Research", *Myth in Contemporary Life* 52/2 (1985): 347-362.

olan bir süreç olup, asla kendi içine kapalı bir yapı değildir. Bu yüzden tarihsellik, evrenselin şimdi-burada bize kendisini geçmişte olduğundan daha farklı biçimde tecrübe ettirme hadisesidir. Tarihsellik ise, en temelde kırık hafıza ve kırılğan bilinci oluşturan ve bu bilinç tarafından anlamlandırılan tarihselliğe dayandığı halde, bu anlamdaki tarihselliği kendi içine kapalı bütün anlatısı yani mitos arkasında gizleme faaliyetidir.

Kaynakça

- Arnason, Johann P. "Theorising History and Questioning Reason". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 87 (1996): 1-20.
- Papaioannou, Chrysi Andriani. *Ahead of its Time: Historicity, Chronopolitics, and the Idea of the Avant-Garde after Modernism*. Leeds: The University of Leeds, School of Fine Art, History of Art and Cultural Studies, Doktora Tezi, 2017. Erişim 14 Kasım 2019. http://etheses.whiterose.ac.uk/16922/1/Papaioannou_Ahead%20of%20Its%20Time.pdf
- Vattimo, Gianni. "Myth and the Destiny of Secularization, Social Research". *Myth in Contemporary Life* 52 sayı:2 (1985): 347-362. Erişim 26 Ekim 2019. https://www.jstor.org/stable/40970374?seq=1#meta-data_info_tab_contents

Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar*

Araştırma makalesi / Research article

Fatma Betül ALTINTAŞ**

Some Remarks on the Application of Historical Criticism to Islamic Traditions

Citation/©: Altıntaş, Fatma Betül, (2019). Some Remarks on the Application of Historical Criticism to Islamic Traditions, Milel ve Nihal, 16 (2), 279-304.

Abstract: Historical Criticism is an umbrella term for methods which include source, form, redaction and tradition criticism aiming to evaluate and critically understand the texts by considering its origins, sources, the time and the place in which the text was written. The historical criticism methods that emerge from the Western tradition under the influence of Greek-Roman and Jewish-Christian traditions suggest to look at the texts from a historical perspective due to the temporal and spatial differences that interfere with the commentator. These methods which have emerged as an outcome of many processes and changes in many fields, have been applied in the most intense and most systematic way on Bible texts. In time, historical criticism began to be applied on other texts of different religions and cultures. While some of these applications are capable of achieving very valuable results for some, for others it is unthinkable to apply these methods to the texts of foreign religions and cultures. In this study -considering its philosophical foundations, basic features, pre-assumptions and approaches to texts- the possibility of applying historical critical methods on Islamic traditions will be emphasized.

Keywords: Historical Critical Methods, Islamic Traditions, Historicism, Biblical Criticism.

* Bu makale, 2019 yılında tamamladığımız “Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı [fatmazehabetul@gmail.com] ORCID: 0000-0002-9814-5472.



Atıf/©: Altıntaş, Fatma Betül, (2019). Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin İslami Rivayetlere Uygulanma İmkânına Dair Bazı Mülâhazalar, Mîlel ve Nihal, 16 (2), 279-304.

Öz: Tarihsel eleştiri yöntemleri, metinleri menşei, yazılış zamanı, yazılış mekânı ve kaynaklarını dikkate alarak değerlendirmeyi ve eleştirel bir biçimde anlamayı amaçlayan yöntemler manzumesidir. Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan geleneklerin tesiri altındaki Batı geleneği içerisinde neşet eden tarihsel eleştiri yöntemleri, yorumcu ile araya giren zamansal ve mekânsal farklılık sebebiyle metinlere tarihsel perspektiften bakmayı önerir. Birçok olay ve sürecin neticesinde ortaya çıkmış olan ve zaman içinde değişikliklere uğrayan bu yöntemler, en yoğun ve en sistematik şekilde Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerinde uygulanmıştır. Zamanla tarihsel eleştiri yöntemleri farklı dinlerin ve kültürlerin önemli metinleri üzerinde de denenmeye başlanmıştır. Bu uygulama denemeleri kimileri açısından çok değerli sonuçlara ulaştırabilecek özellikte iken kimilerine göre ise bu yöntemlerin yabancı din ve kültürlerin metinlerine uygulanması asla düşünülemez. Bu çalışmada kaynak, form, redaksiyon ve gelenek/rivayet tenkidi gibi farklı türleri olan tarihsel eleştiri yöntemlerinin felsefî temelleri, temel özellikleri, ön kabulleri ve metinlere yaklaşımları göz önünde bulundurularak İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının imkânı meselesi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Eleştiri Yöntemleri, İslami Rivayetler, Tarihsellik, Kutsal Kitap Tenkidi.

Giriş

Toplumlar açısından önemli kabul edilen metinlerin sonraki nesillere bozulmadan aktarılması, gerçekleşen bozulma varsa bunların tespiti ve düzeltilmesi ile aktarılan metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi konusunda tarih boyunca birçok gelenek çeşitli boyutlarda katkı sağlamıştır. Metinlerin aktarılması ve anlaşılması konusunda Batı medeniyetinin¹ katkılarından kabul edilebilecek tarihsel eleştiri yöntemleri, daha çok metinlerin nerede, ne zaman, kim tarafından yazıldığı; metnin formu ve değeri ile ilgilenen *ileri tenkit yöntemleri* (İng: *Higher Criticism*) arasında yer alır.²

Metinlerin tarihlendirilmesi ve orjinalinin tespiti ile metnin yorumlanması ve anlaşılmasına katkı sağlamak üzere iki işleve sahip

¹ Bu makalede kullanılan “Batı medeniyeti (Batı)” kavramı ile Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri ile bunların geçmişi kabul edilebilecek Roma ve Yunan uygarlıklar kastedilmektedir.

² Andrew Constantinides Zenos, *The Elements of the Higher Criticism* (Funk & Wagnalls Company, 1895), 15.

olan tarihsel eleştiri yöntemleri, kaynak tenkidi (İng: *Source criticism*), form tenkidi (İng: *Form Criticism*), redaksiyon tenkidi (İng: *Redaction Criticism*) ve gelenek/rivayet tenkidinden (İng: *Tradition Criticism*) oluşur. Bu yöntemler metinlere uygulandığında ilk olarak metnin kaynakları keşfedilir. Daha sonra form tenkidi ile insan tecrübelerinin şifahî olarak ifade edildiği farklı edebî biçimler (ağıt, ilâhî, efsane vb.) göz önünde bulundurularak metni oluşturan parçalar tespit edilir. Redaksiyon tenkidi ile yazarlar veya redaktörlerin metin üzerinde nasıl değişiklikler yaptıkları ortaya konulur. Gelenek/rivayet tenkidi ile ise rivayetlerin doğası ve bunların toplumun tarihi için nasıl kullanıldığı incelenir.³

Tarihsel eleştiri yöntemleri Rönesans ve Reform hareketleri ile doğmuş ve Aydınlanma ile yaygınlık kazanmıştır.⁴ Tarihsel eleştiri yöntemleri, evvela Antik metinlerin de içerisinde yer aldığı tarihî ve edebî metinlere uygulanmıştır. Buralardan elde edilen tecrübelerin de katkısı ve farklı süreçlerin de etkisi ile⁵ bu yöntemler Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerinde uygulanmaya başlamıştır. Bu yöntemlerin en uzun süreli ve en sistematik şekilde uygulandığı metinler Kitab-ı Mukaddes metinleri olmuştur.⁶ Modern tarih biliminin de doğması ile bu yöntemler dini olmayan metinler ile birlikte daha geniş çaplı tarihsel metinler ve süreçler üzerinde de uygulanmıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, özünde tarihselliği kabul eden yöntemlerdir. En genel anlamıyla, bir olayı, olguyu ya da durumu hem çevresel şartlar hem de geçmişin durumunu ve şartlarını göz önünde bulundurarak değerlendirmeye *tarihsellik* denir. Tarihsellik terimi ile doğrudan alakalı olan *tarihselcilik* (İng: *Historicism* Alm:

³ John H. Hayes - Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 77,85,94; Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 61, 159, 178, 198.

⁴ David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed* (Bloomsbury Publishing, 2012), 25-26.

⁵ Antik metinlere uygulanan yöntemlerin kutsal kitaba da uygulanabileceği düşüncesi, Rönesans ve Reform ile literal yorumun ve "sadece Kutsal Kitap" (Lat: *Sola scriptura*) görüşünün ön plana çıkması, metinleri orijinal dilleriyle anlamak gerektiği düşüncesi, "Tarihsel İsa" araştırmalarının ilgi görmesi, şüpheliğin ön plana çıkması, tarih ve tarih yazımı ile ilgili kabul ve yöntemlerde meydana gelen değişiklikler, tarihî ve arkeolojik kanıtların değerli görülmeye başlanması, anlamla ilgili metin, yazar veya okuru merkeze alan teorilerin ön plana çıkması gibi gelişmeler bunlardır.

⁶ David E. Aune, *The Blackwell Companion to the New Testament* (John Wiley & Sons, 2010), 103.

Historismus) ise durumları ve olayları anlamının doğru yolunun, durum ve olayların tarihlerini veya bu olayların gerçekleştiği bağlamın tarihini anlamaktan geçtiğini savunan akımdır.⁷ Tarihselcilik, tarihsel bilginin değerini merkeze alan bir düşünce sistemi ve tarihsel bilginin nasıl elde edileceğine dair bir bilgi eleştirisi olarak tanımlanabilir.⁸ Burada, tarihselciliğin problemleri görülen yönlerinin eleştirilmesi, bu problemlerin aşılmasına çalışılması amacıyla değişiklikler oluşması neticesinde ortaya çıkan farklı versiyonları üzerinde durmak gerekir. Tarihselciliğin primitif versiyonu, modern Aydınlanma felsefesinin bilimsel metot ve deterministik açıklama konusundaki düşkünlüğüne bir reaksiyon olarak, insan yasalarının doğa yasaları gibi olmadığı; insanın yaşamı ve toplumun tarihsel olarak anlaşılması gerektiği üzerinde yaptığı vurgu ile ortaya çıkmıştır.⁹ Fakat ortaya çıktığı günler itibarıyla bu düşüncenin Aydınlanma'nın etkisinden tam olarak kurtulması mümkün olmamış, çizgisel bir tarih anlayışı benimsenmiş ve insan tarihin üstünde bir bakış açısına sahip süper bir güç olarak tanımlanmaya devam etmiştir. Burada tarihsellik, anlamın üzerinde bir sis perdesi kabul edilmiş, bu açıdan tarihsel olan şey artık geçmişte kaldığı için anlaşılır görülmemiştir.¹⁰ Tarihselciliğin ikinci versiyonu ise yorumsamacı tarihsellik anlayışıdır. Bu versiyonda insan tarih ile maluldür, tarih üstü değildir. Heidegger'le başlayıp Gadamer'le ilerleyen bu anlayışa göre tarihselcilik varlığın varoluş imkânıdır. Burada tarihsellik primitif versiyondaki gibi anlamaya engel teşkil eden bir durum değil, olumlu bir durumdur.¹¹ Burada ayrıca bir de tarihselciliğin üçüncü bir versiyonundan bahsetmek gerekir. Bu tarihselciliğe, öngörücü tarihselcilik ya da tarihsicilik ismi verilir. Tarihsicilik, Popper'a

⁷ Jonathan Rée - James Opie Urmson, *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (Routledge, 2005), 159.

⁸ Bekir Geçit, *Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Problemi*, (Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi, 2015), 3.

⁹ Byron Kaldis, *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences* (Sage Publications, 2013), 420.

¹⁰ Şevket Kotan, "Kur'an'ın Tarihselciliği Tartışması" *İslâmî İlimler Dergisi I. Kuran Sempozyumu* (İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007), 49; Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (1999): 136.

¹¹ Yasin Aktay, "Kur'an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi", *Kur'anı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu* (İstanbul: KURAV, 2000), 33; Kotan, "Kur'an'ın Tarihselciliği Tartışması", 49.

göre, tarihin evriminin temelinde yatan ritimler ve örüntüler, kanunlar ve yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden bir yaklaşımdır. Tarihselciliğin bu türünü “kötü tarihselcilik” olarak adlandırmasında görüldüğü gibi, bu anlamdaki tarihselcilik genellikle negatif anlamda kullanılmaktadır. Burada bir kadercilik ve kehanetçilik vardır.¹²

Reform hareketlerine kadar, kutsal metinlerle ilgili kilisenin doğru kabul ettiği ve çoğunlukla dogmaları ispat eden yorumlar geçerli görülmüştür. Reform hareketleri ile birlikte kilisenin yorum yetkisi tartışmaya açılmış, metin ile okuyucunun arasına giren zamana dikkat çekilerek kilisenin yorumlarının güncellenmesi, eleştirel bir şekilde ve tarihsellik unsurunu da göz önünde bulundurarak yeniden incelenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Buna göre bir metnin orijinal anlamı ortaya çıkarmak için, yorumcu ile metin arasındaki tarihsel mesafe ve metnin ortaya çıkmasına neden olan tarihî şartlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu işlemler adeta yorumların basamak basamak geri götürülmesi suretiyle, bir nevi arkeolojik kazı yapar gibi, metnin en erken halindeki orijinal anlamının yeniden ortaya çıkarılmaya çalışılmasıdır.¹³ Kilisenin yorumlarına yönelik bu eleştirel bakış, kutsal metinlerle ilgili tarihsellik tartışmalarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bununla birlikte, bu eleştirel bakış, içerisinde doğduğu zamanın bilimselci-rasyonalist-nesnelci anlayışından da etkilenmiştir. Bu açıdan, Kutsal Kitap tenkidi çalışmaları, tarihselliğin primitif versiyonu ile bilimselci-rasyonalist-nesnelci anlayışa bulanmış olarak, kartezyen nesnelci ideolojinin eşliğinde doğmuştur. Buna göre kutsal kitabın tarih sürecinin dışında kalıp tarihe tarih dışından bakabilecek “süper insan” sayesinde ve olağanüstü anlatımların ortadan kalkması ile nesnel şekilde okunması ve anlaşılması mümkündür.¹⁴ Bununla birlikte, tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel kabul ettiği tarihselcilik anlayışının yukarıda da bahsi geçtiği gibi zaman içinde farklılaşması ile birlikte yöntemler pozitivist ve kuralcı karakterini azaltıp yorumsamacılığa doğru kaymıştır.

¹² Richard Kroner, “Tarih ve Tarihsicilik”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 25/2 (2015): 638; Karl R Popper, “Sunuş”, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev.: Sabri Orman (1998), 25. Tarihselciliğin bu formları arasındaki ayrımla ilgili olarak ayrıca bknz: Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması* (Ankara: Otto, 2016), 17-30.

¹³ Law, *The Historical-Critical Method*, 15; Stanley E. Porter, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* (London; New York: Routledge, 2007), 359.

¹⁴ Aktay, “Kur’an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi”, 30.

İlk olarak tarihî ve edebî metinler üzerinde tarihsel eleştiri yöntemlerinin dini metinler üzerinde kullanımının imkânı, esasında Batı dünyasında da tartışılmıştır. Yöntemlerin kutsal metinler üzerinde uygulanmasına özellikle Katolikler uzun süre karşı çıkmışlardır. 1546'da Trent Konsilinin bu yöntemlerin dini metinlere uygulanamayacağı ve yorumlamada tek geçerli otoritenin kilise olduğunu belirtmesine rağmen uygulama girişimleri devam etmiştir. İlk dönemlerde yöntemlerin kullanılması kilisenin tepkisini çekse de daha sonra uygulamaların "zarar"larını en aza indirmeye çalışmak amacıyla yönetime en büyük katkıyı beklenmedik şekilde Katolikler yapmaya başlamıştır. 1943'te *Divinio Afflante Spiritu* tamimi ile ise Hıristiyanlığa hizmet amacıyla Kitab-ı Mukaddes üzerinde bu yöntemlerin kullanılmasına resmen izin verilmiştir.¹⁵ Bu süreç içerisinde, tarihsel eleştiri yöntemlerine birçok açıdan eleştiriler yöneltilmiş, yöneltilemeyen bazı eleştiriler uygulama denemelerinde yapılan yeniliklerle aşılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemlerinin Batı'daki kullanımı, sürekli bir değişim içerisinde olmuştur.¹⁶

Farklı gelenekler tarafından geliştirilmiş metodolojik araçların farklı geleneklerin metinleri üzerinde kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalı bir konudur. Bu tartışmalar, tarihsel eleştiri yöntemlerinin farklı geleneklere ait metinlere uygulanması konusunda da yapılmıştır. Yukarıda değinildiği gibi, ilk etapta dini olmayan metinler için geliştirilmiş yöntemlerin dini metinler üzerinde kullanımı problemi tartışılmışken, sonraki dönemlerde uygulamaların yaygınlaşması ile tarihsel eleştiri yöntemlerinin Kitab-ı Mukaddes dışındaki dini metinler üzerinde de uygulamalar yapılabileceği savunulmuş ve bu yönde çeşitli denemeler de yapılmıştır.¹⁷

¹⁵ Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 21.

¹⁶ Bu açıdan tarihsel eleştiri yöntemlerine Avrupa'nın dönüşen yapılarıyla paralel ilerleyen eleştirel bir "süreç" olarak yaklaşmak gerektiğine dair öneriler anlamlı görünmektedir. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 17.

¹⁷ Bu yöndeki görüşler ve uygulamalar için bk. Raymond B. Williams, "Historical Criticism of a Buddhist Scripture: 'The Mahāparinibbāna Sutta'", *Journal of the American Academy of Religion* 38/2 (1970): 157; Williams, "Historical Criticism of a Buddhist Scripture"; Paul Griffiths, "Buddhist Jhāna: A form-critical study", *Religion* 13/1 (1983): 55–68.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler¹⁸ üzerindeki ilk denemeleri XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başında Oryantalistler eliyle gerçekleştirilmiştir.¹⁹ Hatta oryantalistlerin İslami rivayetler üzerindeki tüm çalışmaları ve uygulamaları, bu yöntemlerin farklı düzeylerdeki iz düşümleri kabul edilebilir. Bu uygulamalar çoğu zaman metinlerin anlaşılması ya da yorumlanmasından ziyade tarihlendirilmesi amacıyla olmuştur. Bu dönem, İslam dünyasının gücünün zayıfladığı, oryantalizmin yükseldiği, Avrupa-merkezci hegemonik bakışın hâkim olduğu ve yöntemlerin Kitab-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalarında dahi Pozitivizm gibi ideolojilerin yoğun olarak hissedildiği bir dönemdir. Bu açılardan yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde denenmesi, olumsuz bir tecrübe olarak başlamıştır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, yaygın olmamakla birlikte, İslâmî rivayetler üzerinde Müslüman isimler tarafından da uygulanmıştır. Genel olarak dini metinlere tarihsel yaklaşımı benimsediğini söyleyebileceğimiz Tâhâ Hüseyin (ö. 1973),²⁰ Fazlurrahman (ö. 1988),²¹

¹⁸ Bu çalışmada “İslâmî rivayet” tabiri ile, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulandığı veya uygulanma potansiyeline sahip olan, hadis, tefsir, İslam tarihi alanlarındaki tüm rivayetler kast edilmektedir.

¹⁹ Bu uygulamalarla ilgili ayrıntılı bir liste için bk. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019), 251-255; Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Literatürü* (İstanbul: İfav, 2016).

²⁰ Tâhâ Hüseyin, *Fi’ş-Şi’ri’l-Câhilî* adlı eserinde tarihsel eleştiri yöntemlerini Cahiliye dönemi şairlerine tatbik etmiştir. Tâhâ Hüseyin, şairlerde bulunan İslami unsurlardan hareketle bu şairlerin İslam döneminde yazılıp önceki döneme atfedildiğini iddia ederek Cahiliye şairinin İslâmî döneme intikalini ve kimi Cahiliye şairlerinin mevcudiyetini neredeyse bütünüyle reddetmiştir. Şükran Fazlıoğlu, “Taha Hüseyin”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010); Peter E. Pormann, “Classics and Islam: From Homer to al-Qāida”, *International Journal of the Classical Tradition* 16/2 (2009): 197.

²¹ Kur’an’ın, “ikili hareket yöntemi” ile anlaşılması ve yeniden yorumlanması gerektiği üzerinde duran ve bu yöntemin aynı zamanda sünnetin anlaşılmasında da kullanılabileceğini ifade eden Fazlurrahman’ın bu yöntemi sünnetin anlaşılmasında kullanılabilmemesini söylemesi, onun “yaşayan sünnet” anlayışı ile alakalıdır. Fazlurrahman’a göre “yaşayan sünnet” Nebvî sünnetin spesifik durumlara bağlı olarak yorumu, elden geçirilmesi ve uyarlanmasını da içeren Ümmet’in icmasının bir uzantısıdır. Fazlurrahman’a göre yaşayan sünnete, şekilci ve lafızcı hadis uygulamaları ile ulaşılamaz. Bu sebeple, hadislerdeki çeşitli unsurlar yeniden değerlendirilmeli, hadisler durumsal bağlamları içerisinde incelenmeli ve gerçek fonksiyonel önemi anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bu ise hadisleri “yaşayan

Arkoun (ö. 2010)²² ve Hasan Hanefi²³ gibi isimler, bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımının mümkün ve uygun (hatta gerekli) olduğu üzerinde durmuşlardır.²⁴

Yöntemlerin İslami rivayetler üzerinde uygulanması gerektiğine dair görüş bildiren bu isimlerden Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), tarihsel eleştiri yöntemlerini Cahiliye şiirine uygulamıştır. Arkoun, Kur'an'a ve İslam düşüncesi üzerinde uygulamalar yapmış fakat İslâmî rivayetler üzerinde herhangi bir denemede bulunmamıştır. Fazlurrahman (ö. 1988) ve (ö. 2010) ve Hasan Hanefi ise yöntemleri Kur'an ve İslam düşüncesi üzerinde olduğu gibi İslâmî rivayetler üzerinde de uygulanması gerektiğini ifade etmiş ve bu yönde de uy-

sünnet" e indirgemek ve onda var olan gerçek değeri tarihî şartların gerekli kıldığı arka plandan açıkça ayırmak suretiyle mümkündür. Tarihsel eleştirel yaklaşım, Fazlurrahman açısından tam olarak bu fonksiyonu icra etmektedir. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 81-87; Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 162-168.

²² Dini metinleri tarihselci bir okumaya açan Arkoun, oryantalistlerin Hz. Peygamber'in biyografisine filolojik ve tarihselci eleştirinin yıpranmış yöntemini uygulamakta olduklarını vurgulamaktadır. Arkoun, hadisler için de tarihsel eleştiriye önermektedir. Fakat Arkoun'un teklifi herhangi bir uygulamaya geçirilmiş görünmemektedir. Arkoun'un yöntemlerin hadisler üzerindeki uygulanışı ile ilgili teklifi hadislerin yazımının geç bir tarihte tamamlanmış olduğuna dair fikri ile bağlantılıdır. Ona göre bu gecikme metinlere yansiyarak Sünnîler, Şiîler ve Hariciler arasında tartışmaya neden olmuştur. Bunun için söz konusu üç geleneğin getirdiği metinlerin aslına uygunluk sorununu yeniden ele alacak çağdaş bir soruşturma yöntemi kullanılarak (metinlerdeki verilerin bilgisayarla tarihlendirilmesi) tarihsel eleştiri yapılmalıdır. Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev.: Hakan Yücel (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 58-62.

²³ Hasan Hanefi, "et-Türâs ve't-Tecdîd" projesi kapsamında, geleneğe olan yaklaşımın nasıl olması gerektiği üzerinde dururken, geleneğin toptan kabul edilmesi, toptan reddedilmesi, geleneğin ve modernliğin uzlaştırılması gibi yaklaşımlar yerine önerdiği yaklaşımda tarihsel eleştiriye yer vermektedir. Ona göre, geleneğin tarihte toplumun ihtiyacına uygun üretilmiş bir başarı olduğu kabul edilmelidir. Fakat tarihî tenkit yöntemi ile geleneğin ilerici yönlerini ortaya çıkarmalı ve bu yönleri asrın ihtiyaçlarına göre ön plana çıkarak gerekmektedir. Yani kadim gelenek tarihsel eleştiri ile tenkit edilmeli, geleneğin ileri yönlerinden yeniden bir gelenek inşasına girişilmelidir. Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, çev.: Emin Maşalı (Otto, 2011), 32-42; İlhami Güler, "Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-", *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994): 151-152.

²⁴ Burada ele alan isimler, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulanması gerekliliği üzerinde açık beyanda bulunmuş isimlerdir.

gulamalarda bulunmuşlardır. Bununla birlikte bu uygulamalar, rivayetin söylenişinin sosyal-siyasi bir bağlamla ilişkilendirilmesinin ardından basit bir şekilde reddinden ibaret kalmıştır.²⁵

Oryantalistlerin uygulamalarıyla başlayan bu olumsuz tecrübe ve İslâm dünyasının net bir sonuca ulaşamamış ve birçok eleştiriye uğramış bu denemelerine rağmen, bu yöntemlerin metodolojik açıdan istifade edilebilecek evrensel yönlerinin bulunup bulunmadığı sorusu üzerinde durulması gerekir. Bu soruya cevap bulabilmek için ise öncelikle yöntemlerin metodolojilerine yöneltilen eleştiriler ile İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalara yönelik daha özel eleştirilerin gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ancak bu eleştirilerle hesaplaşmak mümkün olursa yöntemlerin halen vaad edebileceği bir şey olup olmadığı tartışmasını sürdürmek anlamlı olur. Zira bu yöntemlerle ilgili tartışmalar genellikle bilimsel bir yaklaşımdan uzak şekilde ve polemikler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Oysa bu konuya bilimsel bir çerçevede bakmakta, görüşleri ve bunlara yöneltilen itirazları anlamaya çalışmakta yarar vardır. Bu ihtiyaçtan hareketle bu çalışmanın amacı, söz konusu yöntemlerin zayıf noktalarının, sınırlılıklarının, çelişkileri içeren yöntemlere yönelik metodolojik eleştirileri göz önünde bulundurarak, İslâmî rivayetler üzerinde kullanımının imkanını tartışmaktır.

Bunun için öncelikle, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımına dair tartışmalar üzerinde durmak gerekir.

Yöntemlerin Farklı Metinler Üzerinde Kullanımının İmkânına Dair Tartışmalar

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılması konusunda, uygulamayı mümkün görmeyen ve görenlerin dile getirdikleri çeşitli argümanları vardır. Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmayacağına dair dile getirilen en temel gerekçe, bu yöntemlerin her türlü metne uygulanabilecek evrensel yönlerinin bulunmadığı iddiasıdır. Buna göre, bu yöntemlerin kökeninde Batı geleneğinin insana kâinata ve varlığa dair kabullerinin izleri mevcuttur ve bu her türlü uygulamaya yansiyabilir. Bu görüşü kabul edenlere göre, bu yöntemlerin evrensel olduğu görüşünün temelinde, yöntemlerin içinden neşet ettiği Batı'nın inceleme

²⁵ Bu uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 289-298.

nesnesi olarak gördüğü diğer din ve kültürlerin, kendi din ve kültürleri ile aynı aşamalardan geçtiğini düşünmeleri yatmaktadır. Yani bu düşünceye göre, bütün din ve kültürlerin geçtiği aşamalar evrenselidir. Bu sebeple bu “evrensel yöntemler”, “evrensel” aşamaları geçen tüm din ve kültür metinlerine uygulanabilir.²⁶ Yine bu görüşe göre, bu yöntemler mevzudan ve değerlerden arınmış yöntemler değildirler. Yöntem denilen şey mevzuya bağlıdır. Yani her yöntem her mevzuya tatbik edilemez, eğer ısrarla tatbik edilirse mevzu asliyetini kaybeder ve yeniden tanımlanması gerekir. Eğer mevzu dönüşürse, bu yöntemin başarısı olsa bile sosyal değişime yol açmaya başlar. Varoluş ve varlık değiştiği zaman da asıl ile irtibat kopmuş olur.²⁷

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasının imkânsız olduğuna dair dile getirilen diğer bir gerekçe Batı ile İslam dünyası arasında var olan paradigma farkıdır. Bu görüşe göre, tarihsel eleştiri yöntemleri, Aydınlanma'nın bir ürünüdür ve modern paradigmalara yöğrulmuştür. Bu paradigma, evrenin merkezinde Tanrı'nın değil (sadece maddî bir varlık olarak) insanın yer aldığı, rasyonel, materyalist, pozitivist ve faydacı bir paradigma olarak tanımlanabilir. Bu paradigmalara, Batı dışı toplumlarda realiteyi yorumlama ve değiştirme sürecine katkıda bulunmaz, aksine bu süreci zehirler. Yani Batı paradigmasında ortaya çıkan bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması fayda yerine zarar verir. Çünkü ithal edilmiş, çoğunlukla epistemolojik sonuçlarına ilişkin köklü bir bilgiye bile sahip olunmaksızın benimsenen yabancı paradigmalara, toplumun etnik ve dini kimliğini tehdit altında bırakabilir.²⁸

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılamayacağına dair dile getirilen bir argüman ise geleneklerin Tanrı anlayışındaki farklılıklar ile Kitab-ı Mukaddesle İslâmî rivayetlerin yapıları, işlevleri, serüvenleri açısından var olan farklılıklardır.²⁹ Bir diğer gerekçe bu yöntemlerin, dini metinler ile uyuşmayacak felsefî arka planlara sahip olduklarıdır. Bu yöntemler Kitab-ı Mukaddes geleneğinden

²⁶ Fatma Kızıl, “Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söylem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı”, *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013): 323.

²⁷ Tahsin Görgün, “Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu” *Fıkıhta Usul Meselesi* (İstanbul: 2013), 682.

²⁸ Abdulvahab Messiri, (ed.) *Önyargı* (İstanbul: Mahya, 2015), 14.

²⁹ Bu ayrıntılar için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 241-243.

aktarıldığı için, Hıristiyan Orta Çağ'ının klasik Katolik "yöntem"i İslam dünyası için "yeni"dir.³⁰ Yine bu görüşü savunanlara göre, bu yöntemler İslam dünyasına ait otantik bir refleks kabul edilemez. Bu yöntemler Müslümanların kendi kaynaklarına yaklaşımları neticesinde ortaya çıkan bir şüphe durumundan doğmuş değildir ve bu yöntemlerin kullanılması tabii bir sürecin neticesinde değil yapay süreçlerin ve zihni bir motivasyonun neticesinde olmuştur. Bu durumda, bu yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması, klasik İslâmî ilimlerin günümüzde mirasçısı ve Kur'ani yaklaşımın temsilcisi gibi görülen tefsir, hadis gibi disiplinlerin bile pozitivist felsefenin gittikçe derinleşen etkisi altına girmesi demek olacaktır.³¹ Yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanması konusundaki karşı çıkışın bir diğer gerekçesi, yöntemlere dair bilgi eksikliği ile yöntemlerle meşguliyetin Müslümanların fikir ve düşünce dünyalarını farkında olmadan da olsa etkileyeceği endişesidir.³²

Bu görüşe karşılık, yöntemlerin farklı metinler üzerinde kullanılabilmesine dair dile getirilen en temel argüman ise tarihsel eleştiri yöntemlerinin her türlü metne uygulanabilecek evrensel yöntemler olduğudur. Buna göre, yöntemlerin kullanım amaçları, başka her türlü metin üzerinde kullanılmasını mümkün kılacak özelliklere sahiptir. Yöntemlerin hem metnin orijinalinin tespit edilmesi hem de metnin asıl anlamının anlaşılıp yorumlanması noktasındaki katkısı İslâmî rivayetlerle ilgili önemli sonuçlar vaad edebilir. Yöntemlerin farklı metinler üzerinde kullanılabilmesi yönünde dile getirilen diğer bir argüman, İslam geleneği ile Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrı anlayışındaki benzerlikler ile Kitab-ı Mukaddesle İslâmî rivayetlerin yapıları, şifahi karakteri, işlevleri, serüvenleri açısından benzerliklerdir. Diğer bir gerekçe bu yöntemlerin farklı bir gelenek tarafından üretilmiş olsa bile köklü bir geleneğin yansıması olmaları sebebiyle, yöntemlerin uygulanmasının kategorik olarak imkânsız kabul edilemeyeceğidir. Ayrıca bu görüşe göre, bu yöntemleri görmemezlikten gelmek kültürel ortamdaki etkisini zayıflatmaz. Zira

³⁰ Görgün, "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkah Usulüne Göre Durumu", 675.

³¹ Burhaneddin Tatar, "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi Ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013): 85.

³² Özcan Hıdır, "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007): 12-15.

başka gelenekler tarafından üretilen yöntemlerle etkileşim kaçınılmazdır, hiçbir yöntem ve düşünce tamamen özgün olamaz. Bunun için bu tür yeni metodolojik araçlarla korkuya kapılmadan yüzleşmek gerekir.³³ Ayrıca bu yöntemlerin İslam lehine kullanılması da ihtimal dairesinde olduğu için kullanılabilir bulunmaktadır.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının imkânı ile imkansızlığına dair dile getirilen argümanlara bakıldığında taraflar arasındaki ayrılığın –bir tarafın gelenekler arasındaki benzerlikler üzerinde dururken diğerinin farklılıklar üzerinde durması gibi- daha çok belli noktalardaki bakış açısı farklılığına dayandığı görülür. Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde asla kullanılmayacağı savunuların dile getirdikleri gerekçelerin büyük kısmı, yöntemlerin Kitab-ı Mukaddes üzerindeki uygulamalar ile Oryantalistlerin uygulamalarından bağımsız olarak düşünülemediğine işaret etmektedir. Bu açıdan, yöntemlerde yapı olarak var olduğu kabul edilebilecek evrensel yönler, oryantalistlerin uygulamalarının ve kutsal kitap tenkidinin gölgesinde kalmıştır.

Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasının imkanı ile ilgili karar verebilmek için öncelikle yöntemlere yöneltilen eleştirilerle yüzleşmek gerekmektedir.

Tarihsel Eleştiri Yöntemlerine Yönelik Dile Getirilen Eleştiriler

Tarihsel eleştiri yöntemlerine ve bu yöntemlerin kutsal metinlere uygulanmasına, bizzat içinden doğduğu Batı dünyasından birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bunlar arasında yöntemlerin ön kabullerine, yöntemler kapsamında kullanılan argümanlara, yöntemlerin uygulayıcılarına ve uygulanışına, güvenilirliğine ve yol açtığı sonuçlara dair çeşitli eleştiriler mevcuttur.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulleriyle ilgili eleştirilerden ilki pozitivist ön kabullerle hareket ettiğiidir. Şüphencilik (İng:

³³ Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihselcilik Tartışmasında Gözden kaçırılanlar", *Tez-kira* 1997,c. 11-12, s. 70; Salih Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008): 323.

skepticism)³⁴ ve ihtimal ilkesi (İng: *Probability*)³⁵, olayların katı nedensellik (İng: *Causality*) ilkesi çerçevesinde açıklanması, ilerlemecilik (İng: *Progressivism*) ve gelişimsellik ilkesinin metinlerle ilgili kabullerde de yer alması ve akıl ile bilimin yegâne ölçü kabul edilmesi burada dile getirilebilecek ön kabullerdir.

“Şüphecilik”, tarihsel eleştiri yöntemlerinin temel aksiyomları arasında yer alır. Buna göre dini rivayetler de dâhil her şeye şüphe ile yaklaşmak gerektiği ve tarihin ihtimallerden oluştuğu üzerinde durulur.³⁶ Burada metodik bir şüphe kast edilse de tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulamalarında metodik şüphe yerine radikal boyutlarda septiklik görülür. Bu durum, yöntemin ön kabulünden ziyade bu kabulün uygulamalara yanlış aktarılması ile alakalıdır. Ayrıca tarihsel eleştiri yöntemleri, kendisi dışında her şeye olduğu gibi kendi yöntemine ve sonuçlarına da şüphe ile yaklaşabilmesi gerekirken bunu yapmamaktadır. Tarihsel eleştiri yöntemleri için “ihtimal ilkesi” mühim olduğu için, olayların kesinliği gibi bir durum söz konusu değildir. Bu açıdan, tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulamalarında, “ihtimal ilkesi”nin septikliğe doğru kaydığı söylenebilir.³⁷ Yine tarihsel eleştiri yöntemlerinin ön kabulleri arasında yer alan “katı nedensellik ilkesi”, bağlantı, analogi ve doğaüstü olayları/durumları ret ilkelerinden hareket eder. “Nedensellik yasası”, her olayın bir nedeni olduğunu kabul eder. Aynı zamanda nedenler etki arasındaki bağlantının zorunluluğu üzerinde durur.³⁸ Yani evrendeki her şeyin bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı koşullar altında aynı sonucu verdiği kabul edilir. Burada nedensellik ilkesinin farklı yorumları olduğunu hatırlatmak gerekir. Nedensellik tarihsel eleştiri yöntemlerinin uygulamalarında genellikle görüldüğü şekilde, katı olabilir. Mekanik bir dünya tasavvurunun yansıması

³⁴ Epistemoloji alanında kuşkuculuk bilginin imkânsız olduğunu ya da hiçbir şeyin temellendirilemeyeceğini savunur. Bu manadaki şüphecilik ılımlı ya da radikal gibi farklı düzeylerde olabilir. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 583.

³⁵ İhtimal ilkesine göre, bizim geçmişte olduğunu düşündüğümüz olaylara dair bir kesinlik yoktur. Tarihsel eleştiri yapan kişi, hiçbir zaman kesin bilgiye erişemez. İhtimallerin yüksek ya da daha düşük seviyede olması söz konusudur I. Howard Marshall, *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 131.

³⁶ Edgar Krentz - Gene M. Tucker, *The Historical-Critical Method* (SPCK, 1975), 55.

³⁷ William Bell Riley, *The Finality of Higher Criticism: or, the Theory of Evolution and False Theology* (Taylor & Francis, 1988), 30.

³⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 132.

olan katı nedensellik, olayların nedenlerinin yine fizik dünyada olduğunu iddia eden determinizmin (belirlenimcilik)³⁹ yolunu açar.⁴⁰ Her şeyin bir sebep sonuç bağlantısı içerisinde ele alındığı determinist bir yaklaşım daha çok tarihselliğin pozitivist formlarında yaygın görülür.⁴¹

Sebep-sonuç ilişkisine vurguda bulunmak olarak açıklanabilecek “bağlantı ilkesini” (İng: *Correlation*), bir olayın düzenli ve sürekli bir biçimde başka bir olaya yol açması biçiminde tanımlamak mümkündür. Bağlantı ilkesine göre, olaylar ancak sebep-sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılabilir.⁴² Sebep sonuç ilişkisinin aşırı ön plana alınması, dini metinlerde, olayların birçoğu beşerî olmayan nedenlere bağlanması nedeniyle problem oluşturmaktadır.⁴³ Ayrıca kutsal metinlerin yalnızca sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması metnin ilâhî yönünü geri plana atmaya neden olabilir.⁴⁴ Sebep-sonuç ilişkisi tarihî olayların ve olguların anlaşılması için önemli bir veridir. Fakat sebep-sonuç ilişkisini katı bir kural olarak görmek, olayların anlaşılmasını sebep-sonuç bağlantısına indirgemek bu ilkeyi olayların anlaşılmasında faydalı değil kısıtlayıcı hale getirebilir.

“Analoji ilkesi”⁴⁵, geçmişin, şu anda yaşananları düşünmek yoluyla yeniden inşa edilebileceği üzerinde durur. Buna göre tarih, sebep sonuç ilişkisi içinde kapalı bir süreçtir. Buradaki aksiyom ise

³⁹ Determinizm evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunur. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 30; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 240.

⁴⁰ Mehmet Evkuran, “İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine”, *Eskiyeñi Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 21 (2011): 18.

⁴¹ Krentz - Tucker, *The Historical-Critical Method*, 58.

⁴² David Alan Black - David Dockery (eds.), *New Testament Criticism and Interpretation* (Michigan: Zondervan Pub. House, 1991), 84.

⁴³ Ian Henderson, “Rudolf Bultmann”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Mehmet Dağ 29 (1987): 161.

⁴⁴ Gerhard Maier, *The End of the Historical-Critical Method* (Concordia Publishing House, 1977), 19.

⁴⁵ Analoji, var olan şeyler arasındaki özellikle sınıf dışında kalan işlev benzerliği, ilişki benzerliğine işaret etme işlemi ve iki şey arasındaki benzerliklerden yola çıkarak onların başka bakımlardan da benzer olacaklarını öne süren çıkarsamadır. Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 50.

doğanın, toplumun ve insanın genel olarak çok büyük değişim geçirmeyecek şekilde bir benzerlik içinde olduğudur.⁴⁶ Analoji ilkesinin yansımalarından birisi “anti-supernaturalism” olarak da ifade edilen mucize ve doğaüstü olayların kabul edilmemesidir. Bu kabule göre, bugün doğaüstü olaylar yaşanmıyor ve görülüyorsa geçmişte de görülmüş olmamalıdır.⁴⁷ Tarihsel eleştiri yöntemlerini uygulayanlar, metne bir tarihçi gibi yaklaştıkları için, Aydınlanma ile gelen Deizm’in ve Newton fiziğinin de etkisiyle doğaüstü durumlara (mucizeler, vahiy, ilham vb.) pirim vermemektedirler.⁴⁸ Tarihsel eleştiri yöntemleri tarafından doğaüstü alanın kabul görmemesi, esasında pozitivizmin bir yansımasıdır. Zira pozitivizme göre, bu alan denetlenebilir ve doğrulanabilir olmadığı için bilimsel kabul edilemez.⁴⁹ Bu yaklaşımın devamı niteliğinde, tarihsel eleştiri yöntemleri doğaüstü olayları ve bunların geçtiği metinleri bilimsel kabul etmemektedirler.

Evrenin ana gerçeğinin devamlılık ve kalıcılık değil değişme olduğu üzerinde duran “ilerlemecilik fikri,⁵⁰ tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilkelerinden bir diğeridir. Buna göre, olaylarda, fikirlerde, metinlerde ve tarihin bütün tezahürlerinde basitten gelişmişe doğru bir ilerleme ve bir gelişme vardır. Bu kabule göre bu durum dini metinlerde olduğu gibi dini düşüncenin gelişiminde de etkilidir. Oysa dini metin ve düşüncede zaman zaman bir ilerlemenin var olduğunu söylemek mümkünse de gerilemelerin görülmesi de doğaldır. Yani ilerleme, katı ve kesin bir kural olmaktan ziyade doğal bir sürecin yansımasıdır.

Tarihsel eleştiri yöntemleri, akli merkeze alarak geleneğin ön yargılarına karşı salt aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımının öne çıkarılması gerektiği üzerinde durur. Tarihsel

⁴⁶ Krentz - Tucker, *The Historical-Critical Method*, 57.

⁴⁷ Stephen R. Haynes - Steven L. McKenzie, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Westminster John Knox Press, 1993), 13.

⁴⁸ Bart D Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian writings* (New York: Oxford University Press, 2000), 13.

⁴⁹ Popper, “Sunuş”, 9.

⁵⁰ Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 496.

eleştiri yöntemleri Aydınlanma'nın ürünü olan akli ön plana çıkarırken aynı zamanda, bu akli imanın önüne geçirir.⁵¹ Aklin, doğru ile yanlışın ayırt edilmesindeki işlevi açıktır. Fakat akıl ve rasyonalite gibi kavramlara yapılacak vurgunun miktarı ya da bunların ne ölçüde bilimsel olduğu tartışılabilir. Bilimsel bilgiye aşırı değer yüklemek de bu yöntemlerin eleştirilen ön kabullerindedir. Bilimin ulaşılabilecek bütün gerçekliklerin tek ölçüsü sayılması, Aydınlanma'nın önemli bir özelliğidir.

Yöntemlerin Kitab-ı Mukaddes yazarlarına ve kiliseye yönelik de ön kabulleri mevcuttur. Yazılı metinler, yazıya geçirilmemiş şifahi rivayetlere göre daha üstün kabul edilir. Çünkü olay ile olayın yazıya aktarımı arasındaki zaman aralığının, kaynağın ve içerdiği bilginin güvenilirliği ile ters orantılı olduğu düşünülür. Bu kabul, kutsal kitabın şifahi karakterinin görmezden gelindiği şeklinde yorumlanabilir. Metinlerle ilgili diğer bir ön kabul uzun süre sadece şifahi olarak aktarıldığına dairdir.⁵² Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in tamamen insan ürünü olduğu ve zaman içinde değiştiği, korunmaya çalışılmadığı, metnin yazarlarının metin kaydedip korumaya çalışmaktan ziyade metinleri üreten ve her birinin kendi stilinde, terminolojisinde ve perspektifinde diğer yazarlardan farklı tarza sahip kişiler olduğu düşünülür. Bu sebeple de diğer metinlere uygulanan tarafsız ve ön yargısız metotların bu metinler üzerinde uygulanabileceği kabul edilir.⁵³ Metinlerdeki uyumsuzluklar, tutarsızlıklar ve çelişkiler doğrudan –uydurulma veya farklı bir kaynağa indirgenme- dışında bir çözüme kavuşturulmaz.

Yöntemler kapsamında kullanılan argümanlara da çeşitli açıdan eleştiriler getirilmektedir. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin filolojik argümanları yoğunlukla kullanması dile dair konuların kaygan bir zemin üzerinde olduğu, belli sabitelerin olmadığı ve bu sebeple

⁵¹ Maier, *The End of the Historical-Critical Method*, 10; Alvin Plantinga, "Warranted Christian Belief: The Aquinas/Calvin Model", *The Rationality of Theism* (Springer, 1999), 386.

⁵² Bu ön kabul, İsa döneminde de az miktarda da olsa, materyallerin yazıya geçirilmiş olması ihtimali bulunduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Bk. Marshall, *New Testament Interpretation*, 159.

⁵³ Albert E Avey, *Historical Method in Bible study*, (New York: C. Scribner's Sons, 1924), 16; Normal L. Geisler, "Beware of Philosophy: A Warning to Biblical Scholars", *Journal-Evangelical Theological Society* 42 (1999): 14.

de bir ölçüt kabul edilemeyeceği gerekçesiyle⁵⁴ eleştirilmektedir. Yöntemler uygulanırken sıkça atıfta bulunulan anakronizm⁵⁵ metinlerdeki yanlışlıkların tespiti için önemli bir yöntem olsa da hatadan uzak değildir. Anakronizm, ancak tamamıyla insan ürünü olan metinler ve eserler üzerinde uygulanabilir.⁵⁶ Ayrıca anakronizmin son dönemlerde özensizlik ve bilgisizlikten kaynaklanan bir tarih yanlışlığı olarak görülme yerine, tarih yazımında karşılaşılan ve kaçınılmaz olan bir durum olduğuna dair tartışmalar görmek mümkündür.⁵⁷ Yine uygulamalar esnasında sıkça atıfta bulunulan “argumentum e silentio”ın (Lat: *argumentum e(x) silentio*; İngilizce: *Argument from Silence*)⁵⁸ güvenilir olup olmadığı konusu tartışmalıdır.⁵⁹

Yöntemlere, uygulayıcılarının durumları ile ilgili olarak da eleştiriler yöneltilmiştir. Özellikle yöntemlerin ilk uygulayıcılarının daha çok ideolojik bir araç olarak kullanması, kutsal kitap tenkidindeki birikimleri sebebiyle yönetmeleri kutsal kitap tenkidi çerçevesi içinde kullanmaları, rivayetler üzerinde uygularken metnin özüne

⁵⁴ R. Norman Whybray *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (Bloomsbury Publishing, 1987), 130.

⁵⁵ Anakronizm, olayların gerçek düzeniyle anlatılma ve aktarılma düzeni arasındaki farklılık ve tutarsızlık; bir şeyin bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkarılması; bir olayı yanlış bir tarihe ya da çağa yerleştirmekten kaynaklanan yanlış manalarına gelir. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 45; John Anthony Cuddon, *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* (John Wiley & Sons, 2012), 33; Büyük Larousse, “Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi” II (İstanbul: Geleşim Yayınları AŞ., 1986), 578.

⁵⁶ Zenos, *The Elements of the Higher Criticism*, 74.

⁵⁷ Bart Raymaekers, *Lectures for the XXIst Century* (Leuven University Press, 2008), 176.

⁵⁸ Türkçe’de sükut delili olarak ifade edilen bu argüman, bilindik bir kaynağın bir şeyi, olayı veya durumu zikretmemesini o şeyin, olayın veya durumun gerçek olmadığı ya da gerçekte yaşanmadığı şeklinde yorumlanmasına yarayan bir çeşit akıl yürütme yöntemidir. Bu sebeple, bir şeyin varlığı gibi yokluğunun da bir şeyler anlattığı kabul edilir. Timothy McGrew, “The Argument from Silence”, *Acta Analytica* 29/2 (2014): 215; Zenos, *The Elements of the Higher Criticism*, 75.

⁵⁹ Argumentum e silentio, kimilerine göre güvenilir; kimilerine göre en iyi ifadeyle zayıf, tehlikeli veya değersizdir. Kimilerine göre ise çok dikkatli şekilde, güvenilirlik zafiyetini de göz önünde tutarak ve ancak belli şartlarda kullanılması mümkün olabilir. Bu konudaki tartışmalar için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 204-210.

dair herhangi bir hassasiyete sahip olmamaları ve yöntemleri uygulayan kişiler arasında hem yöntem hem sonuç olarak bir ortaklık olmaması dile getirilen diğer eleştiri noktalarıdır.⁶⁰

Yöntemlerin sübjektifliği, uygulayıcıların ön kabulleri, kişisel tercihleri ve ideolojilerinin uygulamalara yansıdığı da diğer bir eleştiri noktasıdır. Ayrıca yöntemlerin uygulanışında çeşitli tutarsızlıkların bulunduğu, tatmin edici olmayan sonuçlara ulaştırdığı, metnin içindeki her şeyi kendi iddiasına uygun şekilde anlamaya çalıştığı, modern paradigmalara kullandığı, genellemeci olduğu, sadece belli kesimlere (batılı, erkek) hitap ettiği, yöntemlerin birbirine dayandığı ve yöntemlerin zaten yapabileceği her şeyi yaptığı öne sürülen diğer eleştiri noktalarıdır. Yöntemlerin dini metinler üzerinde kullanılmasının metinlerin teolojik anlamının geri planda kalmasına sebep olduğu, okuyucuyu metinden uzaklaştırdığı, metinlere olan güveni azalttığı ve metni itibarsızlaştırdığı yönünde eleştiriler de dile getirilmektedir.⁶¹

Yöntemlerin İslâmî Rivayetler Üzerinde Kullanımına Has Eleştiriler

Yöntemlerin İslâmî rivayetler açısından imkânı hakkında konuşmak için tarihsel eleştiri yöntemlerinin metodolojisine ve Kitab-ı Mukaddes üzerindeki kullanımına yönelik yukarıda işaret edilen eleştirilerle birlikte, yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasına has eleştirileri de görmek gerekir. Yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki kullanımına yöneltilen eleştiriler hem Oryantalistlerden hem de Müslüman ilim adamlarından gelmektedir. Oryantalistlerin, yöntemlerin İslami rivayetler üzerindeki uygulamalarına yönelik tenkitleri, yöntemlerin daha verimli şekilde nasıl kullanılabileceğine dairdir. Müslümanlardan gelen eleştiriler ise genellikle yöntemlerin metodolojilerine yönelik eleştirilerden ziyade tekil örneklerle yönelik sınırlı bir reaksiyon ile oryantalizmin geneline yönelik eleştirilerden müteşekkildir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanmasına yönelik eleştiriler yukarıda yöntemlerin geneline yönel-

⁶⁰ John Rothra, "Critique of Higher criticism" (John Rothra Ministries, 2006), 9; Black - Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 25.

⁶¹ John Ziesler, "Historical Criticism and a Rational Faith", *The Expository Times*, 105/9 (1994): 272; Maier, *The End of the Historical-Critical Method*, 21-22; Law, *The Historical-Critical Method*, 20, 218-219, 223.

tilen eleştirilerde olduğu gibi yöntemlerin ön kabullerine, yöntemler kapsamında kullanılan argümanlara, yöntemlerin uygulayıcılarına ve uygulanışına, güvenilirliğine ve yöntemlerin yol açtığı sonuçlara dair olanlar şeklinde gruplandırılabilir. Bu eleştirilerin, yukarıda ayrıntılı olarak değindiğimiz, Batı geleneğinin yöntemlerin metodolojilerine yönelttiği eleştiriler ile uyumlu olduğu görülür. Yani oryantalistlerin eleştirileri, yöntemlerin metodolojik açıdan eleştirilen noktalarının İslâmî rivayetlerdeki yansımaları kabul edilebilir.

Yöntemlerin ön kabulleri ile ilgili olarak, yöntemlerin İslâmî rivayetlere uygulanışı noktasında şüphecilikğin ılımlı bir şüphecilikten ziyade kaynaklara, râvilere, müelliflere, kaynakların müelliflere nispetine karşı zaman zaman septik boyuta kayan bir şüphecilik ile genel bir güvensizlik görülür. Yine ön kabullerin etkisi ile olaylar katı nedensellik ilişkisi içerisinde anlaşılmaya çalışılır ve bütün olaylar sadece toplumsal şart ve gelişmelerin neticesi kabul edilir. Bu ön kabul, aynı zamanda rivayetlerin tarihlendirilmesi çalışmalarında ve hadislerin farklı grupların birbirleri ile çatışmaları neticesinde ortaya çıktığını savunan görüşlerde de görülmektedir.⁶² İlerleme ve gelişimsellik ön kabulüne göre ise metinlerde ve hatta dini düşüncede bir ilerleme ve gelişimsellik mevcuttur. Bu kabul yoğunlukla metinlerin ortaya çıkış ve gelişimine dair yapılan tarihlen-dirme ile ilgili çalışmalarda belirgindir. Yöntemlerin eleştirilen ön kabullerinden bir diğeri akla ve bilime yüklediği aşırı önemdir. Burada akıldan kasıt Aydınlanma sonrasındaki anlamıyla akıldır. Bilgi ise empirizm, rasyonalizm ve pozitivizmin izlerini taşıyan “bilimsel bilgi” dir. Bunlarla birlikte İslâmî rivayetlerin metin ve râvilerine has ön kabuller görmek de mümkündür. Mesela yazılı metinlerin şifahi metinlere göre daha korunmuş, bozulmamış olduğu; bu sebeple de yazıya aktarımı hemen gerçekleşmemiş olan ve uzun süre sadece şifahi olarak aktarıldığı düşünülen İslâmî metinlerin bozulmuş olma ihtimalinin yüksek olduğu genel kabul görür.⁶³ Râvilerin tutarsız ve uyumsuz malzeme aktarımında bulunmaları, yöntemlerin genel kabulüne göre ya uydurma ya da râvi kaynaklı (kasıtlı) değiştirme emaresi olarak kabul edilir. Yine metinlerle ilgili olarak İslâmî

⁶² Örnekler için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 307.

⁶³ Bu kabullere karşı çıkan Nabia Abbot ve Gregor Schoeler gibi isimler görmek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 324.

rivayetlerde içerik tenkidi yapılmadığı ve sadece sened tenkidi üzerinde durulduğu; isnatların (tümünün ya da bir kısmının) güvenilir olmadığı; İslâmî rivayetlerin büyük kısmını Yahudi ya da Hıristiyan menşeli olduğu da kabuller arasında zikredilebilir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması kapsamında kullanılan argümanlara bakıldığı zaman, filolojik argümanlara, anakronizme ve “argumentum e silentio” ya aşırı değer yüklendiği görülür. Yöntemi uygulayanlara yönelik ise özellikle ilk uygulayıcılar olan oryantalistlerin yöntemleri ideolojik bir araç olarak kullandığı dile getirilebilir. Eski Ahit, Yeni Ahit ve filoloji konusunda özel eğitimleri olan bu isimlerin bir kısmı, alanın özüne dair bir hassasiyete sahip değildirler. Yöntemlerin güvenilirliği konusunda ise yöntemlerin sübjektifliği, ideolojik olduğu, genel kabul gören ve tatmin edici sonuçlara ulaşmadığı, tutarsızlıklar barındırdığı İslami rivayetler üzerinde yapılan uygulamalarda da görülmektedir.⁶⁴

Yöntemler oryantalistler tarafından özellikle metinlerin tarihlendirilmesi amacıyla kullanılmış, birçok kez de spekülatif yorumlarla süslenmiş sonuçlar ortaya konulmuştur. Metinlerin yorumlanması konusunda ise bu yöntemlerin metinlerin tarihselliği üzerinde yaptıkları vurgu, İslâmî rivayetler üzerinde kullanımları açısından dikkat gerektirmektedir. Zira metinleri tarihsel şartlarını, metnin zamanı, mekânı ve dönemin şartlarını dikkate alarak değerlendirmek (İng: *contextualisation*) ile metni tarihsel bağlama indirgemek (İng: *Contextualism*) farklı iki tavidir.⁶⁵ İslâmî metinler, genel olarak hem tarihsel hem de metafiziksel iki ayrı yöne sahiptir. Kur’an (ve vahiy kontrolündeki Hz. Peygamber’den sâdır olması açısından hadisler), hem tarihsel hem metafizik boyuta sahip olmaları hasebiyle, paradoksal olarak bir yanları kavranabilir ve tarihseldir. Diğer yanları ise metafiziktir. Bu sebeple, metinleri sadece tarihsel boyuta hapseden, olguyu, zamanı, mekânı ve olayın arka planını ön plana çıkaran yaklaşımlar olayların metafizik boyutunun gözden kaçmasına sebep olabilir. Tarihsel bir olay, tarih ufku içinde kısmen kavranabilir olsa da aynı zamanda metafiziksel ufuk açısından ele alın-

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, 355-364.

⁶⁵ Bülent Şenay, “Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Antisemitizm-Oryantalizm İlişkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 138.

ması gereken bir boyutu vardır. Bu sebeple, İslam düşünce geleneğindeki yaklaşım, modern düşüncenin olguyu ön plana çıkararak, zaman ve mekânı hareket noktası olarak seçen yaklaşım ile uyumsuz bir düşünce tarzına sahiptir.⁶⁶

Hem yöntemlerin geneline yönelik hem de yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulamalarına has olan tüm bu eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerinde kullanımıyla ilgili iki ihtimalden bahsedilebilir. İlk ihtimal yöntemlerde hiçbir değişiklik yapılmadan olduğu gibi İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasının mümkün olduğu kabulüdür. Fakat bir yöntemler manzumesinin ortaya çıktığı ortamdan, şartlardan, paradigmadan, yöntemleri oluşturan ön kabul, sonuç veya ideolojilerden tamamen bağımsız şekilde düşünmek mümkün değildir. Zira bu durum dikkate alınmadığında, oryantalistlerin gerçekleştirdiği ilk uygulamalarda da görüldüğü üzere, yöntemlerin uygulanışının olumsuz bir tecrübeye dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu durum üzerinde ayrıca İslâmî rivayetler üzerinde uygulama yapan isimlerin Eski ve Yeni Ahit eğitimi almış kişiler olması sebebiyle yöntemlerin Kutsal Kitap tenkidi çizgisi dışına çıkamamasının da etkisi olmuştur.

İkinci ihtimal ise yöntemlerden belli şartlarda istifade edilebileceği düşüncesidir. Yöntemlerden belli şartlarda istifade edilebileceği düşüncesi hem geleneksel yöntemlerin hem de başka geleneklerin ürettiği metodolojik araçların sonuna kadar, kayıtsız şartsız ve sınırsız şekilde kullanılabilirliğini kabul eden bir tür eklektizm haline dönüşürse uygulamaların başarısız olması yine kaçınılmaz olur. Zira bu şekildeki bir kabul bir açıdan hesaplaşma içermeyen bir taklitten ya da basit değişikliklerle gerçekleştirilmeye çalışılan bir adaptasyondan ibaret kalır. İslam dünyasında bu yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde kullanılmasını gerekli gören ve deneyen Müslüman isimlerin uygulamaları genellikle bu tavır ile maluldür. Yani buralarda ya basit bir adaptasyon tercih edilmiş ya da yöntemlerle tam bir hesaplaşma gerçekleştirilemeden tümünden bir metodoloji olarak alınıp rivayetler üzerinde kullanılması yoluna gidilmiştir.

⁶⁶ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 21, 71. Bununla birlikte bu durum, iki farklı düşünme tarzı arasında bir diyalogun olması imkânsız değildir. Burhaneddin Tatar, "Temel İslam Bilimlerinde Paradoksal Düşünce Tarzı Üzerine", *İslamiyat* 6/4 (2003): 17.

Oysa yöntemlerden belli şartlarda istifade edilebileceği düşüncesine yöntemlerin teorisinin pratik boyutundan farklı olduğunu kabul etmekle başlamak gerekir. Buna göre teorik düzeyde tarihsel eleştiri yöntemlerinin, İslâm düşünce geleneğine uygun olmayan ön kabuller ve uygulamalar içerdikleri teslim edilse dahi dünyanın tümünün bilgi birikimini içeren yönlere sahip olduğu ve yapı olarak bazı açılardan evrensel boyutlara sahip olduğu kabul edilebilir. Fakat bu yöntemler, uygulamalardaki formlar açısından evrensel kabul edilmezler. Bu sebeple yöntemler tamamen bir metodoloji olarak değil de belli yerlerde klasik sisteme katkı sağlayan bir teknikler manzumesi olarak görülebilirler. Bu şekilde, aynı yöntem ile pratikte farklı uygulamalar yapılabileceği kabul edilmiş olur. Bu kabul, yöntemlerin içinden neşet ettiği kültür ile yöntemlerin metinleri üzerinde uygulanacağı kültür arasında bakış farklılığı olduğunu kabul etmemeyi gerektirmez. Fakat bu farklılıkla, basit bir bilgi aktarımı ve düzeltilmesi veya bir adaptasyondan ziyade, kabul ve bakışın karşılıklı sorgulanması ile baş edilebilir. Bu şekilde, yöntemlerde dünyaya ait ilmî birikimin yansıması olan evrensel ve metodolojik yönlerin tespit edilip bu kısımların esas alınması mümkün olabilir. Bu şekilde yöntemler olumlu ve olumsuz yönleri ile toptan kabul edilmediği gibi, toptan da reddedilmiş olmaz.

Sonuç

Sosyal bilimlerde uygulanan çeşitli yöntemlerin İslâmî rivayetler üzerinde uygulanması, büyük oranda Batı düşünce geleneğinde gelişen ve metodolojik özelliklerini bu gelenekten alan sosyal bilimlerle bugüne kadar geleneksel tenkit yöntemlerini kullanan temel İslâm bilimlerinin yüzleşmesi ve hesaplaşması manasına gelir.

Tarihsel eleştiri yöntemlerinin İslâmî rivayetler üzerindeki uygulanan ilk denemelerinde, uygulayıcıların da etkisi ile Kitab-ı Mukaddes tenkidindeki teolojik çerçeve baskındır. Bu sebeple, bu yöntemlerin Oryantalistlerin uygulama çerçevesi içerisinde İslâmî rivayetler üzerinde uygulanabilir olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Zira metinlerin güvenilirliğini içinde bulunduğumuz günden geçmişe doğru tesis etmeye çalışmaktadır. İslam geleneğinde ise, metinlerin güvenilirliği bilginin nakli ve tespitinde güvenilir râviler esas alınarak geçmişten içinde bulunulan güne doğru yapılır.

İslam dünyasında yöntemlerin rivayetler üzerinde uygulanmasına yönelik yapılan denemeler ya yöntemleri basit bir adaptasyon

ile uygulamış, ya yöntemlerin eleştirilen yönleri ile tam hesaplaşmadan uygulamış ya da tümünden bir metodoloji olarak görüp uygulama denemesine kalkmışlar ya da teoride yapılmak istenen şey pratikte başarıya ulaşabilmiş değildir. Bu sebeple İslam dünyasındaki bu uygulanma denemeleri “başarısız” kabul edilebilir. Bununla birlikte İslâm dünyasındaki bu uygulamaların başarısızlığında, yöntemlerin uygulanışıyla ilgili eleştirilen yönlerin tekrar gözden geçirilerek yeniden denenmeye devam edememesi ve karşılıklı etkileşim süreci içerisinde devam etmesi gereken teori-pratik arasındaki uyumsuzlukların çözülememesi de etkili olmuştur.

Kanaatimizce tarihsel eleştiri yöntemleri yapı olarak bazı açılardan evrensel boyutlara sahiptir. Fakat bu yöntemler uygulamalardaki formlar açısından evrensel değildirler. Bu sebeple yöntemleri tamamen bir metodoloji olarak görmek yerine, bir bütün olarak dünyanın tecrübesinin yansımaları içermesi sebebiyle belli yerlerde klasik sisteme katkı sağlayan bir teknikler manzumesi olarak ele almak makul görünmektedir. Bu yaklaşım hem yöntemlerden istifade edebilmek hem de yöntemlere yöneltilen eleştirileri görmezden gelerek kayıtsız şartsız teslim olmamak açısından önem arz etmektedir. Bunun için ayrıca yöntemlerin tam olarak kavranması; yöntemlere yöneltilen eleştirilerin anlaşılması ve bu eleştirilerde ortaya konan genel ve özel sorunların aşılması gerekir. Ayrıca teorik bilgiler ile pratik uygulamalar arasındaki uyumsuzluklar göz önünde bulundurularak pratik uygulama denemelerine devam etmek, yöntemlerin vaad edebilecekleri ile ilgili daha net sonuçlara ulaşmaya yardımcı olabilir. Bu yöntemlerin İslâmî rivayetler açısından başarısı ile ilgili nihai bir değerlendirme yapmak ancak tüm bu şartlara uygun uygulamalar ve empirik çalışmalar yapılmasının neticesinde mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Abdulvahab Messiri (ed.), *Önyargı*. İstanbul: Mahya, 2015.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Aktay, Yasin. “Kur’an Tarihselciliğine Bir Soykütüğü (Geneology) Denemesi”. *Kur’an ve Tarihselcilik Sempozyumu*. 30-36. İstanbul: KURAV, 2000.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.
- Arkoun, Mohammed. *İslam Üzerine Düşünceler*. Çev. Hakan Yücel. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

- Aune, David E. *The Blackwell Companion to the New Testament*. John Wiley & Sons, 2010.
- Avey, Albert E. *Historical Method in Bible Study*. New York: C. Scribner's Sons, 1924.
- Black, David Alan - Dockery, David (eds.), *New Testament Criticism and Interpretation*. Michigan: Zondervan Pub. House, 1991.
- Brown, Daniel. *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Cuddon, John Anthony. *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. John Wiley & Sons, 2012.
- Duran, Asım. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eskiyeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 21 (2011): 17-27.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Taha Hüseyin". *DİA* 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, 377-379.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. Çev.: Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Geçit, Bekir. *Erich Rothacker ve Karl R. Popper'de Tarihselcilik Problemi*. Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi, 2015.
- Geisler, Normal L. "Beware of Philosophy: A Warning to Biblical Scholars". *Journal-Evangelical Theological Society* 42 (1999): 3-20.
- Görgün, Tahsin. "Yeni Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu". İstanbul: 2013.
- Griffiths, Paul. "Buddhist Jhāna: A Form-Critical Study". *Religion* 13/1 (1983): 55-68.
- Güler, İlhami. "Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-". *İslâmî Araştırmalar* 7/2 (1994).
- Hanefi, Hasan. *Gelenek ve Yenilenme*. Çev. Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Hayes, John H - Holladay, Carl R. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Haynes, Stephen R. - McKenzie, Steven L. *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*. Westminster John Knox Press, 1993.
- Henderson, Ian. "Rudolf Bultmann". Çev. Mehmet Dağ. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (1987): 145-158.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007).
- John Ziesler. "Historical Criticism and a Rational Faith". *The Expository Times* 105/9 (1994): 270-274.

- Kaldis, Byron. *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. Sage Publications 2013.
- Kızıl, Fatma. "Avrupamerkezciliğin Bir Yansıması Olarak Oryantalist Söy-lem: Kültürel Ödünç Alma Kavramı". *İnsan ve Toplum* 3/6 (2013).
- Kotan, Şevket. "Kur'ân'ın Tarihselciliği Tartışması". *İslâmî İlimler Dergisi* Yayınları, 2007.
- Krentz, Edgar - Tucker, Gene M. *The Historical-Critical Method*. SPCK, 1975.
- Kroner, Richard. "Tarih ve Tarihsicilik". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 25/2 (08 Ağustos 2015): 637-643.
- Larousse, Büyük. "Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi". İstanbul: Ge- lişim Yayınları AŞ., 1986.
- Law, David R. *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*. Blo- omsbury Publishing, 2012.
- Maier, Gerhard. *The End of the Historical-Critical Method*. Concordia Publis- hing House, 1977.
- Marshall, I. Howard. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- McGrew, Timothy. "The argument from silence". *Acta Analytica* 29/2 (2014): 215-228.
- Özer, Salih. "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008): 305-350.
- Özlem, Doğan. "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik". *An- kara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (1999): 127-145.
- Özsoy, Ömer. "Kur'an ve Tarihselcilik Tartışmasında Gözden Kaçırılanlar". *Tezkira* 11-12 (1997).
- Plantinga, Alvin. "Warranted Christian Belief: The Aquinas/Calvin Model". *The Rationality of Theism*. 125-143. Springer, 1999.
- Popper, Karl R. "Sunuş". *Tarihselciliğin Sefaleti*. Çeviren Sabri Orman. 7-17. 1998.
- Pormann, Peter E. "Classics and Islam: From Homer to al-Qā'ida". *Internat- ional Journal of the Classical Tradition* 16/2 (2009): 197.
- Porter, Stanley E. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London; New York: Routledge, 2007.
- Raymaekers, Bart. *Lectures for the XXIst Century*. Leuven University Press, 2008.
- Rée, Jonathan - Urmson, James Opie. *The Concise Encyclopedia of Western Phi- losophy and Philosophers*. Routledge, 2005.
- Riley, William Bell. *The Finality of Higher Criticism: Or, the Theory of Evolution and False Theology*. Taylor & Francis, 1988.
- Rothra, John. "Critique of Higher Criticism". John Rothra Ministries, 2006.
- Soulen, Richard N. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

- Şenay, Bülent. "Yahudi-Hıristiyan İlişkileri Tarihi ve Antisemitizm-Oryantalizm İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002): 117-146.
- Tartı, Nevzat. *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*. Ankara: Otto, 2016.
- Tatar, Burhaneddin. "Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi Ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2013).
- Tatar, Burhaneddin. "Temel İslam Bilimlerinde Paradoksal Düşünce Tarzı Üzerine". *İslamiyat* 6/4 (2003).
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem yay. İstanbul, 2009.
- Whybray, R. Norman. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Bloomsbury Publishing, 1987.
- Williams, Raymond B. "Historical Criticism of a Buddhist Scripture: 'The Mahāparinibbāna Sutta'". *Journal of the American Academy of Religion* 38/2 (01 Haziran 1970): 156-167.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Literatürü*. İstanbul: İfav, 2016.
- Zenos, Andrew Constantinides. *The Elements of the Higher Criticism*. Funk & Wagnalls Company, 1895.

Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme

Araştırma makalesi / Research article

Asim DURAN*

Historical Criticism and the Authority of Scripture: A Study on the Tension Between Biblical Criticism and Faithfulness to the Scripture in the 17th and 18th Centuries

Citation/©: Duran, Asim, (2019). Historical Criticism and the Authority of Scripture: A Study on the Tension Between Biblical Criticism and Faithfulness to the Scripture in the 17th and 18th Centuries, Milel ve Nihal, 16 (2), 305-329.

Abstract: This article focuses on the tension between critical studies and faithfulness to the Scripture rather than the findings of historical criticism in the seventeenth and eighteenth centuries. In this context, the dimensions of the relationship between historical-critical studies and the authority of the Scripture are discussed in the article. In the paper, it is assumed that the major critics of this period did not largely reject the authority of the Scripture, but rather they tried to provide with a different authority as a problem of harmony within the modern culture in the face of critical studies. In this context, it is aimed to show what kind of theology did they develop, which tries to make a connection between faith and the Bible and the findings of modern biblical studies. Therefore, although the article is directly about the Bible, it is indirectly important for it contains possible clues about the content of the discussions about the authority of the Hadiths in the Muslim world.

Keywords: Historical Criticism, Bible, Biblical Authority, Biblical Criticism.



* Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı [asimduran@odu.edu.tr] ORCID: 0000-0003-2153-8451.

Atıf/©: Duran, Asim, (2019). Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme, *Milel ve Nihal*, 16 (2), 305-329.

Öz: Bu makale, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda tarihsel eleştirinin verilerine değil, bu dönemlerdeki eleştirel çalışmalar ile metne sadakat arasındaki gerilime odaklanmaktadır. Bu bağlamda yazıda, tarihsel-eleştirel çalışmalar ile kutsal metnin otoritesi arasındaki ilişkinin boyutları ele alınmaktadır. Makalede dönemin önemli eleştirmenlerinin kutsal metnin otoritesini büyük oranda reddetmedikleri, bilakis eleştirel bilim karşısında otoritesi sarsılan metne, modern kültür içinde bir uyum sorunu olarak farklı bir otorite sağlamaya çalıştıkları varsayılmaktadır. Bu bağlamda ilgili ilahiyatçıların inanç ve kutsal metin ile modern eleştirilerin verileri arasında bağ kurmaya çalışan nasıl bir teoloji geliştirdiklerini göstermek amaçlanmaktadır. Bu yüzden makale, her ne kadar doğrudan Kitab-ı Mukaddes üzerine olsa bile, dolaylı bir biçimde son dönem İslam dünyasında hadislerin otoritesine dair tartışmaların içeriği konusunda muhtemel ipuçları barındırması dolayısıyla önem arz etmektedir. İslam dünyasında hadislerin geleneksel otoritesine dair tartışmalara aşına olan bir okur, bu tür tartışmaların Kitab-ı Mukaddes ile benzerliğini fark etmekte zorlanmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarihsel Eleştiri, Kitab-ı Mukaddes, Kutsal Kitabın Otoritesi, Kutsal Kitap Eleştirisi.

Giriş

Kutsal kitap eleştirisi tarihçileri, Hıristiyan dünyada Kitab-ı Mukaddes'in hem manevi-metafizik hem de tarihi gerçekleri ifade eden doğüstü bir metin olarak anlaşılmasının, post-Aydınlanma döneminde yükselişe geçen tarihsel-eleştirel çalışmalardan yıkıcı saldırılar aldığı konusunda neredeyse hemfikirdir. Bir tarafta muhafazakârlar diğer tarafta ise eleştirel bilim taraftarları, kutsal metin araştırmalarında popüler bir yönelim olarak gelişen bu durumun kutsal kitabın otoritesiyle doğrudan bağlantılı olduğunu fark etmede gecikmediler. Protestan evanjelikler, Katolik Kilise taraftarları ve kendini muhafazakâr düşünme tarzı içinde konumlandıran diğer gruplar ile liberal eleştirmenler arasında öteden beri süregelen tartışmalar bunu doğrulamaktadır.¹ Bu yüzden modern tarihsel-eleştiri

¹ Makale boyunca yer yer kullanılan 'muhafazakâr' ve 'liberal' kavramları, siyasal literatürün dışında ve sadece kutsal kitap araştırmaları karşısında alınan iki farklı pozisyonun prototipine işaret etmek için kullanılmıştır. Buna göre, *muhafazakârlar* ifadesiyle kutsal metnin geleneksel otoritesini kabul eden ve eleştirel bilime kuşkuyla yaklaşan ilahiyatçılar kastedilmiştir. *Liberal* ifadesiyle ise modern kutsal kitap eleştirilerinin verilerine güvenen ve böylece eleştirel süreci

rel çalışmalarla kutsal metin arasındaki gerilim sorunu, esasında konuya kısmen de olsa ilgi duyan kimseler için gizli değildir. Billhassa modern tarihsel-eleştirel çalışmaların kutsal kitap dışı (*nonbiblical*) verilerinin Hıristiyan inananların kutsal metinle olan ilişkilerini yeniden belirlediğine dair inanç, kutsal metnin otoritesi konusunda yeniden düşünmeye sevk etti. Öyle anlaşılıyor ki bu dönemde muhafazakârlar bir yana eleştirel bilim taraftarları dahi, eleştirel çalışmaların verileri ile geleneksel inancın korunması arasında kendilerini sıkışmış hissettiler.

Kimi araştırmacıların daha önce fark ettiği üzere Hıristiyan dünyada tarihsel eleştirinin yaklaşık üç yüzyıllık serüveni boyunca karşı karşıya kalınan belki de en temel sorunlarından biri şuydu: Şayet kutsal kitap, tarihsel olarak yanlış bilgiler içeriyorsa ve onda dile getirilen anlatıların tarihsel doğruluğu literal olarak sorgulanabilir nitelikteyse o zaman böyle bir metnin (dolayısıyla vahyin) kesinliği ve manevi değeri de şüphe altına girecektir. Çünkü geleneksel Hıristiyan inancı büyük oranda kutsal metindeki bu tarihsel hadiselerden beslenmektedir. Dahası peygamberler ve onlarla ilişkili mucizelerle ilgili anlatılar, Kitab-ı Mukaddes'te önemli yer tutmaktadır. Şu hâlde herhangi bir tarihsel ve arkeolojik çalışma bunların yanlışlığını ortaya koyan bir içerikle yorumlanırsa, o zaman kutsal kitaba olan inanç ve sadakat nasıl değerlendirilecektir? Söz gelimi, inanç geleneksel geçerliliğini koruyabilecek midir? Yine şayet, kutsal metin antik dönemde Bereketli Hilal'de meydana gelen tek yönlü bir dini yönelimin yazılı birikimi ise sadece, bu durumda başka dini geleneklerin sahip olmadığı bir otoriteyi ona atfetmenin temeli nedir? Bu bağlamda kutsal metnin yegâne ilahi otorite olduğu iddiası nasıl

daha da ileriye götürmeye çalışan tarihçilere/teologlara işaret edilmiştir. Hem muhafazakârların hem de eleştirel bilim taraftarlarının kutsal metne yönelik tutumlarının genel bir değerlendirmesi için Bk. Christopher M. Hays, "Towards a Faithful Criticism", *Evangelical Faith and the Challenge of Historical Criticism*, ed. Christopher M. Hays ve Christopher B. Ansberry (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 1-23. Ayrıca liberaller ile daha radikal teolojiler arasında bu bağlamda yapılan tartışmaların genel içeriği için bk. Paul E. Capetz, "Theology and the Historical-Critical Study of the Bible", *The Harvard Theological Review* 104/4 (2011): 459-488; Robert M. Price, *Inerrant the Wind: Evangelical Crisis of Biblical Authority* (Amherst, New York: Prometheus Books, 2009), 13-60. Mark Noll ise on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Amerika'da ve İngiltere'de tarihsel eleştiriye dair muhafazakâr tutumların bir portresini çıkarmaya çalışmıştır. Bk. Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004), 11-90.

ele alınacaktır? Tarihin görecelikleri içerisinde dalmış bir vahiy, sonunda nasıl oluyor da otoriter bir vahiy olabiliyor veya olduğu söylenilebiliyor? Tüm bunların ötesinde kutsal metnin otoritesi, onun kaynağı ve tarihi hakkında yargıda bulunan modern eleştirel çalışmaların ışığında hala nasıl devam ettirilebilir? ²

Kabaca aktardığımız bu sorunlar, kutsal metinlere yönelik modern tarihsel-eleştirel çalışmaların verileriyle yüzleşmek zorunda kalan Hıristiyan dünyanın bir şekilde çözmek zorunda kaldıkları sorunlardı. Bu anlamda kutsal kitap eleştirileri (*biblical criticism*), en basit haliyle bilimsel meraktan beslenmiş ve entelektüel çabayla motive edilmiş olsa da en nihayetinde Yahudi ve Hıristiyan dünyanın kendi kutsal kitaplarıyla süregelen ilişki biçimlerini yeniden sorgulamalarına yol açtı. Bu yüzden devamında ortaya çıkan sürecin geleneksel vahiy anlayışı (otorite) ile imanın sorgulanmasıyla sonuçlanan bir süreci doğurması tesadüf değildir. Kuşkusuz muhafazakârlar bu tür sorunların nasıl ele alınması gerektiği konusunda boğuşurken, eleştirel bilim taraftarları ise büyük şevkle taraf oldukları bilimsel bulguların kendi geleneksel inançlarını ve kutsal metne sadakatlerini nasıl yönlendireceği konusunda ikilemde kaldılar. Bu tarz bir ikilem ve ortaya çıkan gerilim, kabaca on yedinci yüzyıldan itibaren kutsal kitap eleştirmenlerinin belki de yüz yüze kaldıkları en temel problemlerden biriydi. Bu gerilim sorunu günümüzde de hala devam etmektedir.³ Aşağıda kutsal metin eleştirisi tarihinin

² Gerhard Maier, *The End of the Historical-Critical Method* (Concordia Publishing House, 1977), 19-21; Alan Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible", *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 296, 304; Peter H. Davids, "Authority, Hermeneutics, and Criticism", *New Testament Criticism and Interpretation*, ed. David Alan Black ve David S. Dockery (Michigan: Zondervan Pub. House, 1991), 2-7; Eta Linnemann, "Historical-Critical Theology and Evangelical Theory", *Journal of the Adventist Theological Society* 5/2 (Bahar 1994): 19-20.

³ Söz gelimi son yüzyılda Protestan çevreler, 'Hıristiyan inancına bağlı ve yapıcı bir eleştiri nasıl yapılabilir' sorunu üzerinde durmaktadırlar. Bk. Kenton L. Sparks, *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008). Öte yandan Katolik Kilise, *Divino Afflante Spiritu* (1945) ve *Dei Verbum* (1965) genelgeleriyle tarihsel-eleştirel çalışmaların en azından Kiliseye hizmet amacıyla kullanılabileceğini kabul etmiştir. Bk. Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method* (New York: Paulist Press, 2008), 37-58. Bu yüzden Katolik ve Anglikan çevrelerde de benzer ilgiler ve tartışmalar görülebilir. Bk. A.K.M. Adam, *Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World* (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

önemli bazı isimleri üzerinden gösterilmeye çalışılacağı üzere birçok eleştirmen, bu ikilemi aşmak ve eleştirel bilimin yeni sonuçlarıyla kutsal metnin otoritesi arasındaki gerilimi azaltmak için bir tür *uyum teolojisine* başvurmuştur.

Bu makale, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda tarihsel eleştirinin verilerine değil; bu dönemlerdeki Katolik ve Protestan merkezli eleştirel çalışmalar ile metne sadakat arasındaki gerilime ve bu bağlamda ortaya çıkan kutsal metnin otoritesindeki dönüşüme odaklanmaktadır. Makalede dönemin önemli eleştirmenlerinin kutsal metnin otoritesini büyük oranda reddetmedikleri, bilakis eleştirel bilim karşısında otoritesi sarsılan metne modern kültür içinde bir uyum sorunu olarak farklı bir otorite sağlamaya çalıştıkları varsayılmaktadır. Bu bağlamda Katolik ve Protestan ilahiyatçıların inanç ve kutsal metin ile modern eleştirilerin verileri arasında bağ kurmaya çalışan nasıl bir teoloji geliştirdiklerini göstermek amaçlanmaktadır. Bu yüzden makale, her ne kadar doğrudan Kitab-ı Mukaddes üzerine olsa bile, dolaylı bir biçimde son dönem İslam dünyasında Kur'an ve hadislerin otoritesine dair tartışmaların içeriği konusunda muhtemel ipuçları barındırması dolayısıyla önem arz etmektedir. İslam dünyasında Kur'an ve hadislerin geleneksel otoritesine dair tartışmalara aşına olan bir okur, bu tür tartışmaların Kitabı-ı Mukaddes ile benzerliğini fark etmede zorlanmayacaktır.

Şu hâlde, modern tarihsel-eleştirel çalışmalarla kutsal metnin otoritesi arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Post-Aydınlanma döneminde eleştirel yorumcular, bir uyum sorunu olarak kutsal metin ile ne tür bir ilişki düzeyi kurdular? Modern eleştirel çalışmaların gölgesi altında kutsal metnin otoritesi nasıl devam ettirilmeye çalışılmıştır? Dönemin belli başlı eleştirmenleri üzerinden bunun örnekleri gösterilebilir mi?

Yorumda Otoritenin Değişimi: Tarihsel Eleştirinin Yükselişi

Hıristiyan dünyada esas itibarıyla hem Katolik Kilisenin gözetimi altında hem de Reformasyon'un *Sola Scriptura* prensibi bağlamında kutsal metin, her bakımdan otoriter bir metin olarak kabul edilmiştir. Gerçi Kitab-ı Mukaddes, bu iki yorum tarzı içinde değişik şekillerde anlaşılmıştır ve bu yüzden ona otorite sağlayan şeyin ne olduğu konusunda farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları besleyen kategorik ayrımlar (söz gelimi *dolaylılık* ve *doğrudanlık* ayrımı

gibi), meseleye ilgi duyan kimseler için yabancı değildir.⁴ Burhanettin Tatar'ın dikkat çektiği üzere belki de bu tür farklılıkları besleyen en temel sorunlardan biri, 'kutsal metin' ve 'otorite' kavramlarının yan yana kullanılmasıyla oluşan 'kutsal metnin otoritesi' ifadesindeki anlam belirsizliğidir. Zira Tatar'a göre hem kutsal metnin hem de otoritenin asla boşlukta değil, aksine daima dönüşüm içinde bulunan tarihsel ortamlar içinde tezahür edebileceğini fark ettiğimizde, her şeyden önce kendimizi form ile muhteva arasındaki ayrışmanın ortasında buluruz.⁵ Bu tarz kategorik ayrımlar, kutsal metnin otoritesi ve bu otoritenin kapsamı konusunda doğal olarak farklı görüşleri de beraberinde getirmiştir. Bu yüzden kimi araştırmacıların fark ettiği gibi Hıristiyan dünyada kutsal metin bağlamında 'otorite' kelimesinin anlamı farklı kiliselerde değişik şekillerde yorumlanabilmiştir.⁶ Söz gelimi Orta Çağ'da kutsal metnin otoritesi, Kilise otoritesinin bir parçası olarak kabul edilmekteydi. Buna karşın Reformasyon, bu otoriteyi kutsal metni daha da güçlendirmek amacıyla bizzat metnin kendisinde topladı. *Westminster İnanç Bildirgesi* bunun tipik örneğidir.⁷ James Barr'ın dikkat çektiği üzere bu bildirge, Protestan kanonunun toplam altmışaltı kitabının tamamının vahiy ürünü olduğunu ve başka hiçbir kitaptan esinlenilmediğini

⁴ Kutsal metin ile okur arasında *doğrudanlık* ve *dolaylılık* ilişkisi hakkında bk. Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2017), 20-32. Reformasyon teolojisinde doğrudanlık ve bu bağlamda kutsal metnin otoritesi *autopistia* kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Kavramın Reformasyon teolojisindeki dönüşümü ve kutsal metnin otoritesiyle bağı için bk. Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust* (Leiden, Boston: Brill, 2008). Ayrıca bk. Robert Kolp, "The Bible in the Reformation and Protestant Orthodoxy", *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016), 99-103.

⁵ Burhanettin Tatar, "Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz", *Milel ve Nihal* 14/1 (2017): 65-66.

⁶ N. T. Wright bunun sebebinin, kavramın içeriğinin farklı dönemlerdeki bağlamlara göre sürekli değişmesine bağlıdır. Bu yüzden o, tek bir noktadan hareketle otorite kavramını ele almanın sorunlarına işaret etmiştir. Bu kullanımların derli toplu kısa incelemesi için bk. N. T. Wright, "How Can the Bible Be Authoritative? (The Laing Lecture for 1989)", *Vox Evangelica* 21 (1991): 8-13. Ayrıca bk. Tatar, "Kutsal Metin ve Otorite", 66-68; John W. Rogerson, "Historical Criticism and the Authority of the Bible", *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. J. W. Rogerson ve Juddith M. Lieu (Oxford: Oxford University Press, 2006), 849.

⁷ Söz konusu bildirinin birinci bölümünde, Kutsal Kanon'da bulunan metinlerin Tanrı tarafından ilham edildiği ve dolayısıyla otoriter olduğu vurgulanmıştır. Buna karşın apokrif metinler bu özel otoritenin dışında tutulmuştur. Bk. *The Confession of Faith of the Assembly of Divines at Westminster*, ed. S. W. Carruthers (London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1946), Bölüm 1.

ifade etmektedir. Böylece tüm doktriner formülasyonlar, kesin olarak kutsal kitabın rehberliği ve kontrolü altında olacaktır; mukayese edilebilir başka bir otorite kaynağının değil.⁸

Bu tarz değişkenliklere rağmen yine de bu yazının ele almaya çalıştığı konu açısından bakıldığında her iki yorum tarzı arasında en azından kutsal kitabın *Tanrı Kelamı* olarak yanılmazlığı ve dolayısıyla otoriterliği konusunda bir mutabakatın olduğu söylenebilir. Buna göre, hem Orta Çağ Katolik Kilisesi'nin gözetimi altında hem de Reformasyon'un Protestan yorum tarzları içinde Kutsal metinde konuşan bizzat Tanrı'dır. Ayrıca metin, form ve muhteva açısından yanılmaz ve otoriter olarak kabul edilmiştir.⁹ O nedenle bahsi geçen dönemlerde kutsal metnin belli bir forma kavuşmasını sağlayan kanonlaşma süreci ile onun otoriterliği arasında doğrudan bir bağ bulunmaktadır. Bunun tipik örneği, kutsal kanon bağlamında *Septuagint* ve *Vulgate* yazmaları arasındaki biçimsel farklılıklara yönelik tartışmalardır.¹⁰ Dahası eldeki en eski yazmayı bulma teşebbüsünün bir parçası olarak Kilise tarafından organize edilen 'metin eleştirisi' (*textual criticism*) çalışmaları ve tartışmaları burada hatırlanabilir. Bu tartışmalar, genel olarak hangi metinlerin kutsal kanona dâhil edililmeyeceği noktasında toplanmıştı. Protestan ortodoksisi, bu tartışmalarda kanonun içeriğini belli biçimsel formlarla ve metinlerle sınırlandırdı. Fakat yine Barr'ın dikkat çektiği üzere antik yazıların

⁸ James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 23-25. Yine de Reformasyon teolojisi, İsa'nın bedeni olarak Kiliseyi bütünüyle reddetmemiştir. Fakat kutsal kitap yorum geleneğini reddetmeksizin nihai otoritenin, Kilise'ye değil de kutsal kitabın bizzat kendisine ait olduğunu göstermek amacıyla bir ayrıma da dikkat çekilmiştir. Buna göre kutsal metnin otoritesinin anlaşılması, İsa'nın Kelamı ile İsa'nın bedeninin otoritesinin birbirinden farklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bk. Willem van Vlastuin, "Sola Scriptura: The Relevance of Luther's Use of Sola Scriptura in De Servo Arbitrio", *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, ed. Hans Burger vd. (Leiden, Boston: Brill, 2018), 246-247.

⁹ Katolik Kilisenin ikinci Vatikan Konsili'ne kadar kutsal metne yönelik yaklaşımının derli toplu açıklamaları ve bu bağlamda ortaya çıkan Kilise içi tartışmalar için bk. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture*, 1-36. Yine Protestanlık içinde kutsal metnin yanılmazlık (*inerrancy*) doktrini hakkında bk. Kenneth S. Kantzer, "Evangelicals and the Doctrine of Inerrancy", *The Foundation of Biblical Authority*, ed. James Montgomery Boice (London-Glasgow: Pickering & Inglis, 1979), 147-156.

¹⁰ Kutsal yazıların kanonlaşma sürecinin otorite kavramıyla bağı konusunda bk. Allan K. Jenkins & Patrick Preston, *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, ed. Allan K. Jenkins ve Patrick Preston (Hampshire: Ashgate, 2008), ix-x, 3-26.

otoriter metinler olarak kutsal kanona dâhil edilip edilmemesi, bu yazılarla ilişkilendirilen şahıslarla her zaman doğrudan bağlantılı olmuştur. Buna göre söz gelimi, *Romalılara Mektup* bir kutsal metin olarak otoriteye sahiptir. Zira Pavlus'un kendisi otoriterdir. Daha genel ifadeyle söylenirse, İsa Mesih nedeniyle İnciller otoritedir. Bu nedenle bir inanç biçimi olarak Hıristiyanlık, ilk olarak bir kitaba değil o kitabın içindeki ve arkasındaki insanlara; bağlamı olan ve kendilerini tanıttıkları eski toplumun yaşamına yöneliktir. Bu yüzden, Aydınlanma ve sonrası dönemde, kutsal metne yönelik eleştirel çalışmalar, bu yaşamdan, yani tarihsel ortamdan ve bu kişilerden daha fazla şey bilme konusunda en azından Kilisenin temelini oluşturan otoritenin ne olduğunun anlaşılmasına, doğrudan katkı sunmayı hedeflemektedir.¹¹ Barr'ın Aydınlanma dönemindeki eleştirel çalışmaların zeminine dair bu yaklaşımı, kutsal metinlerin form ve muhtevası ile bu metinlerin ardındaki tarihsel hadiseler arasında var olduğu düşünülen derin gerilime dikkat çekmesi yönüyle önem arz eder. Tam da bu noktada yukarıdaki satırlarda Tatar'ın kutsal metinlerin otoritesinin asla boşlukta değil, her zaman tarihsel ortamlar içinde sürekli dönüşüm geçirerek tezahür ettiğine dair ifadelerini yeniden hatırlamakta fayda var. Yine de bazılarımız tarafından Barr'ın yaklaşımı fazlasıyla iyimser olarak nitelendirilebilir. Çünkü Aydınlanma sonrası tarihsel-eleştirel çalışmalar, her ne kadar bu metinlerin ardındaki tarihsel ortam hakkında bize birtakım bilgiler sunsa da nihayetinde kutsal metnin (en azından geleneksel açıdan) otoritesinin sarsılmasının ve nihayet onun tahttan indirilmesiyle sonuçlanan sürecin yolunu da açmıştır.

Şu hâlde, topyekûn bir hareket olarak Aydınlanma döneminde akla ve bilime duyulan güvenin artması, dolayısıyla da dini olsun ya da olmasın her türlü otoritenin felsefi rasyonel muhakemelere tabi tutulmasıyla başlayıp¹² sonra daha derin tarihsel araştırmalarla ilerleyen eleştirel çalışmaların, başlarda metin eleştirisinin bir devamı olarak edebi bir ilgiyle sürmesi şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte ilk dönem eleştirel çalışmaların, kutsal kanon ve geleneğin (form ve muhteva) yeri konusunda Katolik Kilise ile Protestan ortodoksisi arasında süregelen klasik tartışmaları devam ettirdiği de tahmin edilebilir. Bunun tipik örneği, tarihsel eleştirinin ilk önemli

¹¹ Barr, *Holy Scripture*, 47-48.

¹² Sait Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 174-175.

isimlerinden biri kabul edilen Katolik ilim adamı Richard Simon'dur (1638-1712). Simon'un kutsal kitap eleştirisi, kanon ve gelenek tartışmalarının bir parçası olarak büyük oranda Protestan yorum tarzının (yani Luther'in) ve aynı zamanda salt metin merkezli rasyonel eleştirinin (yani Spinoza'nın) zemininin yanlılığını ortaya koymak gibi bir amaca yaslanıyordu. Simon, geleneğin uzun asırlar boyunca kutsal metinleri derlediğini ve revize ettiğini tarihsel-filolojik araştırmalar yoluyla göstererek bir bakıma Katolik Kilise'nin geleneksel kutsal kitap anlayışını (otorite) desteklemeye çalışmıştır.¹³ Böyle bir geleneksel arka plana yaslansa da günümüzde onun çalışmaları, modern kutsal kitap eleştirisinin ve tarihsel eleştirinin başlangıçlarından biri kabul edilir.

Öyle anlaşılıyor ki hem liberal eleştirmenler hem de muhafazakâr ilahiyatçılar, yeni bir yorum tarzı olarak tarihsel-eleştirel çalışmalar vasıtasıyla kutsal metnin ardındaki tarihin, sosyo-kültürel-politik bağlamın gerçek bilgisini elde edebilecekleri idealiyle motive edilmişlerdi. Onu bütünüyle reddetmek ve dini-sosyal yaşamdan uzaklaştırmak gibi radikal bir kararla değil. Bunda elbette, Reformasyon'un Orta Çağ boyunca devam eden yorum tarzını değiştirmesinin etkisi büyüktür. Hatırlanacağı üzere Orta Çağ Katolik Kilisesinde büyük oranda metnin manevi anlamını (*the spiritual sense*) ön plana çıkaran bir yorum tarzı vardı. Tipolojik veya Alegorik yorum bunun bir parçası olarak işlev görüyordu. Reformasyon, bunun karşısında metnin literal yani doğal anlamını ön plana çıkardı. Aydınlanmanın eleştirmenleri büyük oranda Reformasyon'un bu tekli yorum tarzını (*literal sense*) miras aldılar ve kendi eleştirel yorumları için bir kalkış noktası olarak kullandılar. Tarihsel eleştiriyle birlikte bu manevi anlam büyük oranda dikkate alınmadı.¹⁴ Bu durum, metnin literal olarak anlaşılmasında kutsal metin dışı kriterlerin ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Böylece kutsal metin dışı kaynaklar, metnin arka planının anlaşılmasının ve dolayısıyla kutsal metnin yorum sürecinin bir parçası haline geldi. Bilhassa eleştirel bilim ta-

¹³ Simon, bunu ilgili kitabın *Mukaddime*'sinde özellikle vurgular. Hem Luther'in hem de Spinoza'nın yaklaşımlarının yanlılığını Katolik bakış açısından tartışır. Richard Simon, *A Critical History of the Old Testament* (London: Walter Davis, 1682).

¹⁴ Brevard S. Childs, "The *Sensus Literalis* of Scripture: An Ancient and Modern Problem", *Beträge zur Alttestamentlichen Theologie*, ed. Herbert Donner vd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 80-93.

raftarları, metnin muhtevası ile onun derlenmesini birbirini tamamlayan süreçler olarak gördükleri için kutsal metinleri, asli durumlarındaki işlevselliklerine geri götürebileceklerine inandıkları bir tür kuşkuculukla ele aldılar ve kutsal kitap dışı kaynaklar veya [eleştirilenlerin diliyle söylersek 'dış kanıtlar' (*external evindence*)] yoluyla metnin sosyo-kültürel-tarihsel bağlamının daha ayrıntılı araştırmalarına giriştiler. Bunu yaparken onlar, (Tatar'ın ifadesiyle) "kutsal metinlerin ön planındaki anlam dünyasını, bu metinlerin arkalarındaki anlam dünyasına, yani metinlerin içinde ortaya çıktığı tarihsel bağlamlara indirgenebileceği" çabasıyla hareket ettiler.¹⁵ Bu yüzden kutsal metnin kaynağına dair söz gelimi çoğunlukla J. Wellhausen'ın (1844-1918) ismiyle anılan belge hipotezi (*documentary hypothesis*) gibi on dokuzuncu yüzyılın kayda değer hipotezleri, geleneksel metin eleştirisinin bazı buluşları ile on yedi ve on sekizinci yüzyılın rasyonel muhakemeleri yoluyla ulaşılan bazı gelişmelerin üzerine kurulmuştur. Bilhassa on sekizinci yüzyıldan itibaren ve daha radikal bir şekilde artarak on dokuzuncu yüzyılda bu eğilimler ve gelişmeler, kutsal metnin otantikliği sorununu gündeme getirerek onun otoritesini ve böylece geleneksel Hıristiyan inancını tehdit edecek tarzda sentezlendi ve uygulandı.

Kitab-ı Mukaddes eleştirisi tarihine yönelik kimi çalışmalar, bu süreci birkaç başlık altında toparlamışlardır. İlki, kanonik metinler olarak kutsal kitabın otantikliği sorunu. Burada eleştirel tefsirler, antik döneme ait farklı yazılar gibi bazı paralel metinler yoluyla metnin tarihi (*history of the text*) bağlamında kutsal kitap tartışmaya açıldı. İkincisi, metindeki tarih (*history in the text*) bağlamında önce İsrail tarihinin, sonrasında ise İsa'nın tarihsel yaşamı (*historical Jesus*) hakkında biblikaal açıklamaların araştırılması. Üçüncüsü ise kutsal metindeki doğaüstü olduğu düşünülen anlatılardan yola çıkarak geleneksel inancın sorgulanması.¹⁶ Çoğunlukla birbirine paralel

¹⁵ Tatar, bu durumu 'metne karşı şiddet politikası' olarak nitelendirir. Ona göre "tarihsel eleştiri, indirgeyici çabası içinde metinlerin farklı tarihsel bağlamlara yönelen ön plandaki dinamik anlam dünyasına şiddet uygular, onların yorumcularla olan tarihsel etkileşim içindeki açılımlarını yani tarihsel hayatını göz ardı ederek metinleri asla tekrarlanamayacak orijinal bağlamlarına geri dönmeye zorlar." Burhanettin Tatar, "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Bildirileri* (Van, 17-18 Mayıs 2001), ed. Necati Kara, (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001), 504-505.

¹⁶ John H. Hayes & Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, Gözden geçirilmiş baskı (Atlanta: John Knox Press, 1973), 45-52; John Barton, *The*

ilerleyen bu süreçler, bazı istisnalar dışında ilk başlarda kutsal kitabı ve ondaki anlatıları reddetmek gibi radikal bir amaçla gerçekleşmemiştir. Aydınlanmanın birçok eleştirmeni için metinlerdeki bu ifadeleri kabul etmek zor olsa da onlar, daha çok bu metinleri kompoze eden ve derleyen kimselerin niyetlerine ve yorumlama tarzlarına odaklanan bir tür niyetselci-tarihsel araştırmayı kullandılar. Metinlerdeki doğüstü ve mucizevi göndermeler içeren pasajların daha makul doğal açıklamalarını arayan bir kutsal kitap yorumu geliştirmeyi hedeflediler. Rogerson'a bakılırsa bu kimseler, belki de ilk "mitolojiden arındırmacılar" (*demythologizers*) olarak Kitab-ı Mukaddes'in değerini tarihsel bir kaynak olarak kabul eden bir yorum yöntemini savunmuşlardır.¹⁷ Bilhassa İngiltere'de deistler, Alman üniversitelerinde bazı muhafazakâr ilahiyatçılar, Amerika'da Evanjelik Protestanlar, en az liberal eleştirmenler kadar belli bakımlardan kutsal metnin rasyonel bir yorumunu geliştirmeye ilgili olmuşlardır.¹⁸ Esasında farklı çevrelerce öne çıkarılan bu tarz rasyonel yorumlar, kutsal metnin yanılmazlığını (*inerrancy*) doğrulamak gibi belli ölçüde geleneksel bir amaca da yaslanıyordu. Fakat kabul etmek gerekir ki yanılmazlık doktrinine yönelik vurgu tarihsel eleştiriye karşı bir tepkiyi de içermektedir. Yine de kabaca on yedinci yüzyıldan başlayarak yirminci yüzyılın başlarına kadar yükselerek devam eden tarihsel-eleştirel çalışmalar hem Avrupa'da hem de Amerika'da kutsal kitaba sadakati azalttı ve farklı çevrelerde geleneksel inancın sorgulanmasına yol açtı. Bu yüzden, geleneksel yorum tarzlarını ters yüz eden ve çoğunlukla üniversite kürsülerinde kurgulanan bu tarz çalışmaların, Kilise tarafından şüpheyle karşılanması şaşırtıcı değildir.

Burada tüm bu sürecin kutsal metinlerin, kutsal olmayan antik metinlerden ve seküler prensiplerden hareketle yorumlanması gibi önemli bir sorunu yarattığı görülebilir. Bu yüzden modern tarihsel-

Nature of Biblical Criticism (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2007), 39-44.

¹⁷ Rogerson, "Historical Criticism and the Authority of the Bible", 849-850.

¹⁸ Michael J. Lee, liberal eleştirmenler karşısında muhafazakârların kutsal metni savunmak maksadıyla rasyonel bir yorumla nasıl uyum sağladıklarını göstermeye çalışmıştır. Bu yüzden o, modern dönemde kutsal metnin tahttan indirilmesiyle sonuçlanan süreçten en az liberal eleştirmenler kadar muhafazakârları da sorumlu tutar. Bk. Michael J. Lee, *The Erosion of Biblical Certainty: Battles over Authority and Interpretation in America* (New York: Palgrave Macmillan, 2013).

eleştirel çalışmaların yükselişi, sadece Kitab-ı Mukaddes'i yorumlama yöntemleri konusunda değil, teolojik düşüncenin tüm alanlarında köklü değişikliklere yol açmıştır. Richardson'a göre hiçbir teolojik disiplin, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar sahip olduğu karakter ve yöntemle kalmadı.¹⁹ Tarihsel-eleştirel çalışmalar, bir taraftan kendi içinde değişimler yaşarken diğer taraftan farklı kesimlerden gelen değişik reaksiyonlar nedeniyle geleneksel teolojileri de dönüştürerek onların modern kültürle uyum sorununu gündeme getirdi. Bu çerçevede geleneksel dogmatik ve sistematik teoloji (*systematic theology*) karşısında bilhassa 'bilimsel teoloji' ve 'tarihsel teoloji', kutsal kitap teolojisinde (*biblical theology*) popüler yönelimler haline geldi.²⁰ Dahası kutsal metnin eleştirel yorumuyla ilgilenen ilim adamları da söz konusu dönüşümlerden etkilendiler ve hatta bunun bir parçası olarak sürece katkı sağladılar. Fakat hem kutsal metnin otoritesinin sarsılması hem de teolojik düşüncede yaşanan köklü değişiklikler, (bazı istisnalar hariç tutulacak olursa) kutsal kitabı tamamen ortadan kaldırmak gibi radikal bir kararla yapılmamıştır. Daha ziyade bu metinlerin ardındaki otoriter şahısların ve onlarla ilişkili hadiselerin daha derin tarihsel bilgilerini elde etmek ve böylece kutsal metnin daha rasyonel ve tarihsel yorumunu geliştirmek amacıyla yapılmıştır. Bu anlamda dönemin eleştirel çalışmalarına belli ölçülerde dindar bir okuma eşlik eder ve çoğunlukla bu ikisi arasındaki gerilim, kabaca on yedinci yüzyıldan itibaren hemen hemen tüm çalışmalarda kendini bir şekilde gösterir.

Henry Nash, Yeni Ahit eleştirisi tarihi üzerine yazdığı eserinde bu gerilimi, *bilme arzusu* ve *kurtarılma arzusu* gibi iki beşerî duygu ile açıklar. Ona göre her ikisi de dindarlığın bir parçası olarak kutsal metnin derin bilgisini elde etmek amacıyla işlev görmektedir. Yine de kutsal metnin dindar bir okuması çoğunlukla bilimsel ilgiler tarafından rahatsız edilmiştir.²¹ Kutsal kitap eleştirisi tarihine yönelik

¹⁹ Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship", 304-305.

²⁰ Jaroslav Pelikan, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (Eugene, Oregon: Wipf&Stock, 2014), xiii-xxi. Ayrıca 'tarihsel teoloji'nin amacı ve Hristiyanlık tarihi açısından önemi hakkında bk. Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, ikinci basım (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013), 8-15.

²¹ Nash, bunun için on dokuzuncu yüzyılın en önemli tarihçilerinden Leopold von Ranke'yi model olarak gösterir. Gerçi Nash, sağlam bir kutsal metin yorumunun bu iki duygunun birleşimiyle ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. Bk. Henry S. Nash, *The History of the Higher Criticism of the New Testament* (New York: The Macmillan Company, 1900), 5-8.

benzer bir okuma Morgan ve Barton'da da görülür. Her ikisi, *Biblical Interpretation* (Kutsal Kitap Yorumu) isimli çalışmalarında geleneksel dindarlık ile bilimsel ilgiler ve rasyonel muhakemeler arasındaki gerilime dikkat çektiler. Onlara göre Kitab-ı Mukaddes'in anlatılarıyla ilgilenen bazı tarihçiler az ya da çok dini ilgilere sahiptiler. Birçok biblikaal ilim adamı ise aynı zamanda inanan ve dindar insanlardır. Bu ikincilerin bir kısmı dini inançlarını kendi eleştirel akıllarıyla bütünleştirmeye çalışmışlardır.²²

Öyle anlaşılıyor ki Aydınlanma sonrasında kutsal metnin yorumuyla ilgilenen eleştirmenler ve ilahiyatçılar, büyük oranda bu iki duygu arasında kendilerini sıkışmış hissettiler. Çünkü ilki, kutsal metnin açıklamalarının güvenilirliği konusunda İngiliz deizmi ile Kıta Avrupası kuşkuculuğunun tesiri altında, geçmişteki biblikaal olayların tarihsel olarak gerçekte ne şekilde olduğuna (*what really happened*) dair bir merakı tetiklemiştir. Billhassa on dokuzuncu yüzyıl romantizmi ve idealist tarihselciliği içinde yetişen ve bu bağlamda insanlık tarihine ilgi duyan hiçbir eleştirmen buna kayıtsız kalamamıştır.²³ İkincisi ise bizzat kutsal kitap ve Kilise tarafından gelenek yoluyla oluşturulmuş geleceğe yönelik bir kurtuluş (*salvation*) beklentisi tarafından motive edilmiştir. Bu yüzden dönemin birçok eleştirmenin ve ilahiyatçısının çalışmalarında bu ikisi arasındaki gerilimin izleri görülebilir. Bahsi geçen gerilimde bazı liberal eleştirmenler, kutsal kitabın yanılmazlığını ve dolayısıyla her alandaki otoritesini kabul etmeyen daha seküler bir çizgiyi takip ettiler. Metnin otoritesini dini alanla sınırlandırdılar. Çoğunlukla onların yaklaşımları, kutsal kitabın herhangi antik edebi metin (*literary text*) olarak görülmesine kadar vardı. Bu bağlamda onlar, otoriter bir metin olarak kutsal kitaba yeni bilim karşısında fazla şans tanımadılar. Birçok eleştirmen, edebi metinler için uygulanan prosedürlerin kutsal metin için de uygulanabileceğini varsaymıştır. Louis Cappel (1585-1658) ve Benjamin Jowett'in (1817-1893) bu konudaki görüşleri on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu kadar bu husustaki

²² Robert Morgan & John Barton, *Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 16-17.

²³ Gunter Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship", *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation III/1: Nineteenth Century*, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), III/1:75.

istikrarı özetlemektedir.²⁴ O nedenle topyekûn bir hareket olarak tarihsel-eleştirel çalışmaların en azından kutsal metin yorumuyla ilgilenen kimseler için yarattığı sorun, sadece entelektüel çaba ve tarihsel araştırma sorunu olarak kalmamıştır.

Kuşkusuz Aydınlanma döneminin eleştirmenleri, kutsal metne karşı bu tarz eleştirel yönelimin dindar bir okumayı tehlikeye atacağına farkındaydılar. Çünkü kutsal metnin eleştirel bir gözle araştırmanın önemine içtenlikle inanan ilk eleştirmenler, çoğu zaman dönemin otoriter dini makamlarıyla acı çatışmalara da girişmişlerdir. B. Spinoza ve R. Simon, bunun sembol isimlerinden ikisi olarak burada hatırlanabilir. O dönemlerden bu yana tarihsel eleştirinin gelişimini takip eden bir araştırmacı, bu iki yönlü baskı akışını izleyebilir. Yine de kabaca on yedinci yüzyıldan başlayarak devam eden yüzyıllarda ve hatta on dokuzuncu yüzyılda bile birçok eleştirmen, kutsal metnin otoritesini bütünüyle reddeden bir yorum geliştirmekte istekli değildir.²⁵ Bu yüzden onlar, geleneksel inanç biçimleriyle olan bağlarını tamamen ve hızlı bir şekilde koparmadılar. Daha ziyade, modern tarihsel-eleştirel çalışmaların verileriyle kutsal metnin otoritesini bir arada yürütebilecek bir teoloji ve kutsal kitap anlayışı geliştirmeye meyilli olmuşlardır. Bunu da eleştirinin daha da ileri götürülmesini sağlayacak modern dindarlıklarıyla uyumlu bir şekilde yapmaya çalışmışlardır. Böylece şekillenen Aydınlanmacı teoloji, kilisenin otoritesini sarsmakla birlikte, kutsal kitabın dolayısıyla da Hristiyanlığın Batı düşüncesi üzerindeki etkisini ortadan kaldırmamış ve her şeye rağmen Hristiyanlık, Avrupa kimliğinin kurucu unsurlarından biri olmayı sürdürmüştür.²⁶

²⁴ Benjamin Jowett, "On the Interpretation of Scripture", *Essays and Reviews*, ed. Frederick Temple ve diğerleri (London: John W. Parker and Son, 1860), 338, 404; Benedetto Bravo, "Critique in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism", *History of Scholarship*, ed. Christopher Ligota, Jean-Louis Quantin (Oxford: Oxford University Press, 2006), 183.

²⁵ Mark Noll, öte yandan bazı dindar eleştirmenlerin, kutsal metne dair daha derin bir eleştirel araştırmanın geleneksel inançları yeniden revize etmeyi gerektirebileceğini düşündüklerini söyler. Ona göre bu kimseler, farklı yapılarda ve gruplarda olsalar da nihayetinde kutsal metnin temel yapısına, realistik yorumuna ve nihai otorite olduğuna inanç gibi önemli konularda, kendilerini muhafazakâr tutum takınan evanjeliklerle bir tutmuşlardır. Noll, *Between Faith and Criticism*, 156-160. Ayrıca bk. Hays, "Towards a Faithful Criticism", 3, 7.

²⁶ Sait Kar, "Felsefi Açından İslamofobi ve Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 47 (2017): 204.

Buraya kadar çerçevesini çizmeye çalıştığımız tabloyu dönemin önemli bazı eleştirmenleri üzerinden örneklendirebilir miyiz? Daha açık ifadeyle, on yedinci ve on sekizinci yüzyılda kutsal kitap eleştirmenleri ve ilahiyatçıları, tarihsel eleştiri ile kutsal metnin otoritesi arasındaki gerilimi nasıl aşmaya çalıştılar? Bu bağlamda onlar ne tür bir kutsal kitap ve vahiy teolojisi geliştirdiler? Bu tarz uyum ve arabuluculuk teolojileri, modern eleştirel çalışmalar açısından ne anlama gelmektedir?

Eleştirmenler Otorite Sorununu Nasıl Aşmaya Çalıştılar?

Görebildiğimiz kadarıyla eleştirmenler ve ilahiyatçılar, bu sorunu birbiriyle bağlantılı dört ana hususu eş zamanlı bir süreç içinde kombine ederek aşmaya çalışmışlardır. Öncelikle onlar, büyük oranda Reformasyon'dan miras aldıkları ve Kilise'den bağımsız kutsal kitap merkezli dindarlık anlayışını Aydınlanmanın *rasyonel mekân* anlayışı içinde yeni ve modern bir dindarlık türüyle birleştirdiler.²⁷ İkinci olarak kutsal metin ve vahiy anlayışlarını bu yeni dindarlıklarıyla uyumlu bir şekilde yeniden kurguladılar ve bu konuda Kilise babalarından ayrıldılar. Üçüncü olarak onlar, eleştiri kavramını yeniden revize ederek doğa bilimleri ve antik metinler için daha öncesinden uygulanan eleştirel prosedürleri, kutsal kitap için de uygulanabilir hale getirdiler. Nihayet, Kitab-ı Mukaddes'in diğer antik metinlerle ilişkisini ortaya koymak ve ondan neşet eden dini geleneği, diğer dinlerle karşılaştırmanın bir yolunu açmak için kutsal metnin kanonik statüsünü ve geleneksel otoritesini bir kenara koydular; onun otoritesini eleştirel çalışmalarla uyumlu olacak şekilde dönüştürdüler ve onu tarihsel araştırmaya açık hale getirdiler. Tarihsel araştırma, söz konusu metinlerin ortaya çıktıkları tarihsel bağlam ve ortamların bilgisini elde etmenin en uygun yolu olarak dönemin birçok tarihçisi ve ilahiyatçısı tarafından önemsenmiştir.²⁸ Böylece hem modern tarihsel-eleştirel çalışmaların verilerine kayıtsız kalmadılar ve kutsal metin dışı kaynakları kutsal metinlerin araştırmasında ana kriter haline getirdiler hem de (bazı istisnalar

²⁷ Buradaki rasyonel mekân kavramının içeriği hakkında bk. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 50-67.

²⁸ On altı ve on yedinci yüzyılda 'eleştiri' kavramının dönüşümü, bu çerçevede tarihsel eleştiri kavramının yükselişi ve bunların kutsal metnin eleştirel incelemeyle ilişkisi konusunda B. Bravo'nun araştırması ilginç bilgiler sunuyor. Bk. Bravo, "Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", 135-195.

dikkate alınmazsa) kutsal metni bütünüyle reddetmek ve Hıristiyanlığın dışına çıkmak gibi radikal bir dönüşüm geçirmediler. Bu yüzden söz konusu sürecin, dönemin araştırmacılarını büyük oranda 'vahiy' ve 'Tanrı Kelamı' kavramları üzerinde yoğun bir tartışmaya sevk etmesi anlaşılır bir durumdur. Kutsal metnin otantikliği, yanılmazlığı ve dolayısıyla otoritesine dair bu tarz tartışmalar, tarihsel eleştirinin öncülleri olarak kabul edilen isimlerin çalışmalarında görülebilir.

Söz gelimi, bunun ilk tipik örneklerinden biri, Protestan kökenli Armınyanizm taraftarı Hugo Grotius'un (1583-1645) *Hıristiyan Dininin Hakikati* (1627) isimli apolojetik çalışmasıdır. Aslen hukukçu olan Grotius, bu eserinde Yeni Ahit metninin ve dolayısıyla Hıristiyanlığın kendi antik ortamlarında anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden söz konusu metinlerin otantikliği sorunu onun temel ilgi alanlarından biriydi. Bunu ise çoğunlukla, Kilise merkezli 'metin eleştirisi' (*textual criticism*) yoluyla yapmıştır. Ona göre, uzun bir metin geleneğinde el yazmaları kopyalanırken bazı hataların olması gayet normaldir. Fakat o, bu el yazmalarının kasıtlı olarak değiştirildiği iddiasını reddeder. Dahası, vahiy ve ilham kavramlarının çerçevesini genişleterek ve bu metinlerin yazarlarına kutsallık atfetmek suretiyle biblikel metinlerin güvenilirliğini savunmaya çalışmıştır. Aynı şekilde Eski Ahit metninin otoritesi de Yeni Ahit metninin anlaşılmasında bağlamsal etkiye sahip olması dolayısıyla ele almak suretiyle geleneksel 'tipolojik yorum'u (*typological interpretation*) belli ölçüde devam ettirmiştir.²⁹ Bu perspektiften hareketle sonradan *Yeni Ahit üzerine Notlar* (1644) isimli eserinde bu tarz bir metin eleştirisi ve filolojik yorumu Eski Ahit metinlerine uygulamıştır.

Kümmel'e bakılırsa Grotius, bu şekilde metinlerin bağlamlarına özellikle dikkat çekmekle kendisinden sonraki birçok modern eleştirmen için bir kapı açmış oldu.³⁰ Bu yönüne rağmen onun kutsal metni araştırma tarzı, on dokuzuncu yüzyılın liberal eleştirmen-

²⁹ Hugo Grotius, *The Truth of the Christian Religion: In six Books, Corrected and Illustrated with Notes by Mr. Le Clerc*, İngilizce'ye çev.: John Clarke, eklemelerle on beşinci baskı (Oxford: Printed by W. Baxter, 1818), 142-178.

³⁰ Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, İngilizce'ye çev.: S. McLean Gilmour & Howard C. Kee (Nashville: Abingdon Press, 1972), 33.

leriyle kıyaslandığında dindar, savunmacı ve hata belli ölçüde politik bir arka plana yaslanır. O, hiçbir zaman Hıristiyan kutsal metinlerin otoritesini bütünüyle reddetmemiştir. Hatta tüm eleştirel çalışmalarını, Hıristiyanlığın nihai olarak en mükemmel din olduğunu kanıtlama üzerine kurdu.³¹ Onun bu yaklaşımı, yani tüm eleştirel çalışmalara rağmen Hıristiyanlığın nihai olarak en mükemmel din olduğu ve Tanrı'nın kendini tarihin belli bir döneminde bu kutsal metinler üzerinde ifşa ettiğine dair düşünce, on yedinci yüzyılın sonlarında Richard Simon'dan başlayarak, on sekizinci yüzyıl boyunca İngiliz deistlerinin görüşlerinde ve on dokuzuncu yüzyılda Schleiermacher, Herder ve hatta Hegel'e kadar çeşitli dönüşümler geçirerek ve belki daha seküler bir çizgiye doğru evrilerek devam eder.

Aynı dönemlerde yaşayan Kalvinist Louis Cappel'i (1585-1658) de burada hatırlayabiliriz. Hakkında yapılan araştırmalardan hareketle, Grotius'la kıyaslandığında onun eleştirel çalışmalarında daha az savunmacı olduğu söylenebilir. Saumur'da Protestan Enstitüsü'nde İbranice hocası olan Cappel, Rönesans'tan beri antik metinler için uygulanan filolojik eleştirel prosedürleri kutsal metne uygulayan biri olarak öne çıkar. O da tıpkı Grotius gibi geleneksel metin eleştirisinden hareketle metnin literal anlamını öne çıkarmaya çalışan bir yöntemi takip ediyordu.³² Tüm araştırmasını, Eski Ahit metinlerinin antik metinler, erken dönem tercüme, Talmud yazıları ve Masoretik metinlerle kıyaslanması ve karşılaştırması üzerine kurdu. Böylece İbranice metinlerdeki hareke ve ses işaretlerindeki bazı hataları tespit ederek bu metinlerin çeşitli dönemlerde değişime uğradığını ve redakte edildiğini gösterdi. Bu yüzden Cappel'in de her zaman temel ilgisi, bu metinlerin otantikliği sorunu üzerine olmuştur. Gray'a bakılırsa Cappel'in eleştirel çalışmaları, elbette kutsal metnin sözel olarak bütünüyle vahyedildiği şeklindeki geleneksel Protestan görüşüne yönelik bir eleştiriye de ima ediyordu.³³ Bu

³¹ Grotius, *The Truth of the Christian Religion*, 85-135. Bu yüzden Nicholas Hardy, bibliikal eleştiri tarihçilerinin Grotius'u katıksız bir eleştirmen olarak göstermelerini abartılı bulur. bk. Nicholas Hardy, *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 241-243.

³² Bravo, "Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", 183.

³³ Edward McQueen Gray, *Old Testament Criticism: Its Rise and Progress, From Second Century to the End of the Eighteenth, A Historical Sketch* (New York and London Harper & Brothers Publishers, 1923), 69-72.

yüzden, eleştirel sonuçlarla geleneksel inancın korunması arasındaki gerilim, Cappel'de bilhassa hissedilir. Onun, zamanla metinlerdeki bu tarz sorunların çözümünde daha dindar açıklamalara yönelmesinde ona karşı güçlü bir muhalefetin etkisi büyüktür.³⁴ Zira o, dönemindeki ve sonrasındaki birçok eleştirmen gibi tüm bu eleştirel sonuçlara rağmen, hiçbir zaman kutsal metinlerin otoriter olmadığı gibi radikal bir sonuca varmamıştır.³⁵ Daha ziyade, kutsal metnin otoritesini kendi döneminde ulaşılan eleştirel sonuçlarla ve rasyonel muhakemelerle uyumlu bir biçimde yeniden tesis eden bir teoloji geliştirmeye istekli olmuştur. Legaspi'ye bakılırsa Cappel'in (ve John Morin gibi çağdaşlarının) çabası, kutsal metnin yorumunu düzenlemek ve metni muhafazakâr suiistimalden korumak için eleştirel bilimi kullanmaktır.³⁶ Belli ki o (ve elbette çağdaşları), geleneksel ve muhafazakâr bir dindarlık dışında yeni bir dindarlık arayışı içindeydiler. Bu tarz bir teolojiyle, eleştiriye tabi tuttukları metnin modern kültürle uyumlu bir biçimde otoritesini hala korumasının bir yolunu bulmuş olacaktı. Bu yüzden onun, metin eleştirisi ve karşılaştırmalı filolojiye dayanan eleştirel muhakemesi ister istemez teolojik bir yorumla neticelenir.³⁷

Fakat geleneğin önemini ve gücünü gösterme konusunda Richard Simon, kutsal kitap eleştirisi tarihinde belli ölçüde çağdaşlarından ayrılır. Spinoza ile birlikte modern kutsal kitap eleştirisinin en önemli öncülerinden kabul edilen Simon, belki de modern tarihsel-eleştirel çalışmaların sonuçları ile kutsal metnin otoritesinin (ve dolayısıyla imanun) korunması arasındaki gerilimi en derinden hissedilen kimselerden biriydi. Aslen Katolik olan Simon, yukarıda da kabaca değinildiği üzere tüm eleştirel çalışmalarını Spinoza ve Luther karşıtlığı üzerine kurdu.³⁸ *Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi* (1678) isimli

³⁴ Yaşadığı dönemde Cappel'e yapışan muhalefet ve eleştirilerin içeriği için bk. Johann Anselm Steiger, "The Development of the Reformatin Legacy", *Hebrew Bible Old Testament: The History of Its Interpretation*, II, ed. Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), II:748-749.

³⁵ Steiger, "The Development of the Reformatin Legacy", II:749.

³⁶ Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 21.

³⁷ Hardy, *Criticism and Confession*, 308-313. Hardy'ye göre, Cappel vakası, yalnızca 1650 yılında "kutsal eleştiri" (*sacred criticism*) alanında ortaya çıkan fay hatlarının özellikle açık bir örneğini temsil etmektedir (s. 371).

³⁸ Simon, "The Author's Preface Translated out of French", *A Critical History of the Old Testament* (London: Walter Davis, 1682), sy. Güçlü Protestan karşıtlığına

eserinde, eleştirel çalışmalarla metinlerin tarihsel sürecine dikkat çekerek vardığı sonuçlar, on dokuzuncu yüzyılın pozitivist ve liberal eleştirmenlerinin yolunu açsa da nihayetinde o, vardığı tüm radikal sonuçları geleneğin (Katolik Kilise) önemini göstermek gibi teolojik bir amaç için kullandı. O da tıpkı öncülleri İbn Ezra, Spinoza, Hobbes gibi bibliikal metinlerin otantik olmadığını ve redaktörler tarafından bazı değişikliklere uğratıldığını kabul etmiştir.³⁹ Dahası ona göre bir kimse, kutsal metinlerin bu şekilde farklı zamanlarda ve mekânlarda biçimlendiği bilgisine sahip olmadan bu metinleri mükemmel bir biçimde anlayamaz.⁴⁰ Bu yüzden metinlerdeki değişimi reddetmedi. Fakat bu süreçte bibliikal yazarların niyetlerindeki samimiyeti öne çıkaran dindar bir okuma modeli önerdi. Onun bu niyet selci-tarihsel yaklaşımı, vahiy kavramındaki esnek görüşüyle paralel ilerler. Zira Douglas A. Knight'ın fark ettiği üzere o, metinleri kaleme alan kâtiplerin ve redaktörlerin ilham yoluyla bunu yaptıklarını söyleyerek, kutsal metne dair vahiy anlayışını oldukça genişletmiştir ve toplu ilham fikriyle metnin derlenme süreçlerine kutsallık atfetmiştir.⁴¹ Onun bu yönteminin, eleştirel çalışmalar ile iman arasındaki gerilimi aşma konusunda belli ölçüde yardımcı olduğu söylenebilir.

Yine de bu hususta belki de en somut adım, Alman Johann Salomo Semler (1725-1791) ve Johann David Michaelis'ten (1717-1791) gelmiştir. Kümmel'e bakılırsa her ikisi de esasında devrimci olmaksızın ziyade, rasyonel düşünceyi muhafazakâr bir tutum içinde kombine eden bir yorum geliştirmişlerdi. Bu bakımdan geleneksel metin eleştirisine bağlı kaldılar. Fakat İngiliz deistlerin hem kutsal metin

rağmen yine de Simon'un bu çalışması, Katolik Kilise'nin 1678 yılındaki *Yasaklanan Kitaplar Listesi*'ne (Index Librorum Prohibitorum) girmekten kurtulamamıştır.

³⁹ Simon, *A Critical History of the Old Testament*, 24-46, (I.III-V). Hobbes, Spinoza, Simon'un kutsal kitap eleştirisine katkılarına dair daha geniş açıklamalar için bk. Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 67-103.

⁴⁰ Simon, "The Author's Preface Translated out of French", sy.

⁴¹ Douglas A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel*, Third ed. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 40.

hem de vahiy konusundaki meseleleri rasyonel zeminde izah tarzlarından etkilendiler.⁴² Öte yandan Simon'un tarihsel-eleştirel araştırma tutumunu tüm bu sürece dâhil ettiler. Bu yüzden söz gelimi Semler'in kendisine kadar gelen eleştirel buluşları büyük bir heyecanla karşılaşmasında şaşılacak bir durum yoktur. Fakat o, tüm bu özgür araştırmalarında temelde iki tezi öne çıkarmıştı. İlki, *kutsal kitap* ile *Tanrı Kelamı* aynı şey değildir. Bu tezin onu ulaştırdığı ana sonuç, kutsal metnin bütünüyle Tanrı kelamı olmaktan ziyade onu 'kapsadığı' fikriydi. İkincisi ise kutsal kanona ait metinlerin katıksız bir şekilde gerçekten tarihsel ve otantik olup olmadığıydı.⁴³ Bu da ona, bu metinlerin tarihsel araştırmasına giden yolu açtı. Vardığı sonuç, asli Hıristiyanlık ile Kilise merkezli geleneksel Hıristiyanlık arasında önemli bir farkın olduğuydu. Bu ayrım, onu hem kutsal metin eleştirisine açık hale getirdi, hem de tüm bu eleştirel sonuçlara rağmen hala dindar kalabilmenin yolunu açtı.

Esasında bu görüşler, on sekizinci yüzyılın deistleriyle uyumludur ve onlardan ciddi etkiler taşır. Zira bu yüzyılda İngiltere'de deistler, kutsal metni bütünüyle reddeden bir teoloji de geliştirmişlerdir. Daha ziyade onlar, idealize ettikleri bir tür asli Hıristiyanlık ile gelenek tarafından daha karmaşık hale getirilen Hıristiyanlık arasında birincisinden yana tavır almalarıyla öne çıkarlar. Böylece onlar, bir taraftan gelenek tarafından sonradan oluşturulmuş (buna kutsal metindeki değişiklikler de dâhildir) *dogmatik önyargılar* diye nitelendirdikleri şeylerin otoritesini kabul etmek gibi bir zorunluluktan kurtuldular; diğer taraftan ise kendi 'doğal din' anlayışlarıyla ve rasyonel muhakemeleriyle uyumlu bir Hıristiyanlık inancı geliştirmiş oldular. Vahiy kavramını kutsal metinden bağımsızlaştırmakla deistler, geleneksel dini metinlerin eleştirel araştırmasının yolunu iyice açtılar ve daha öncesinden antik metinler için uygulanan eleştirel prosedürleri kutsal metne de uyguladılar. Ayrıca kutsal metindeki akla aykırı olan şeyleri (bilhassa mucizeler) yeniden rasyonel zeminde yorumlamak için bir yol bulmuş oldular. İdealize edilmiş

⁴² Deistlerin bu tarz yorumlarına karşı hem Hıristiyan kitleden hem de Müslüman cemahtan yapılan eleştirilerin genel değerlendirmesi için bk. Mehmet Akif Altunışık, "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam Düşüncesinin Sorun Çözme Kabiliyeti: Yeni Bir Nübüvvet Teorisi Geliştirme Teklifi", *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, yay. haz. Fikret Kahraman, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 1:403-413.

⁴³ Kümmel, *The New Testament*, 62-73; Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism'", 80-81; Legaspi, *The Death of Scripture*, 129-154.

bu asli Hıristiyanlığa yönelik olumlu ilgi, biblikal metinlerin tarihsel bağlamını ve yazarlarının niyetlerini bilmeye yönelik tarihsel-eleştirel bir ilgiyi tetiklemiştir. Böyle bir vahiy ve kutsal metin teolojisi, onların modern deistik din ve dindarlık anlayışlarıyla uyumludur. Bu genel tutum, John Toland (1670-1722)⁴⁴, Matthew Tindal (1657-173), Anthony Collins (1676-1729), Thomas Chubb (1679-1747), Thomas Morgan (ö. 1743) gibi deizminin popüler isimlerinde (aralarındaki bazı yorum farklılıklarına rağmen) görülebilir. Bunların her biri, on sekizinci yüzyılda tarihsel eleştirinin yükselişe geçtiği dönemlerde eleştirel çalışmaların ve buluşların önemli isimlerinden kabul edilmektedir.⁴⁵ Tıpkı deistler gibi Semler de Yeni Ahit metinlerini, öne çıkardığı bu asli Hıristiyanlığın tarihsel bağlamı içinde karşılaştırmalı rasyonel muhakemeler yoluyla değerlendirmeye çalışmıştır. Söz konusu metinlerin yazarların niyetlerine odaklanan bir yorum modeli önermiştir. Bu yüzden onun yöntemi de tarihsel araştırmanın ilk örneklerinden kabul edilir.

Kabul etmek gerekir ki on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar kutsal kitabın yorumuyla ilgilenen ilahiyatçıların ve tarihçilerin bu uyum teolojilerine ve teşebbüslerine rağmen, yine de Kitab-ı Mukaddes eleştirisi on dokuzuncu yüzyılda daha radikal bir çizgiye doğru evrilmiştir. Seleflerinin açtıkları yolda, söz gelimi on sekizinci yüzyılda Almanya'da G. E. Lessing (1729-1781) ve H. S. Reimarius (1694-1768) on dokuzuncu yüzyılda ise liberal Protestan eleştirmenler, Kitab-ı Mukaddes'in geleneksel otoritesini sarsan ve geleneksel vahiy doktrinini yerinden eden daha radikal sonuçlara ulaştılar. F. C. Baur (1792-1860) ve D. F. Strauss'un (1808-1874) ve nihayet Wellhausen'in çalışmaları Kitab-ı Mukaddes ve Yahudi-Hıristiyanlık tarihine yönelik çalışmaları, söz konusu yaklaşımın on dokuzuncu yüzyılda geldiği önemli noktayı temsil eder.

Sonuç

Aydınlanmadan itibaren kutsal metne yönelik önce rasyonel muhakemelerle başlayıp daha sonra tarihsel araştırmalarla ilerleyen eleş-

⁴⁴ Toland'ın vahiy ve mucize gibi konularda ortaya koyduğu eleştiriler hususunda detaylı bilgi için bk. Sait Kar, *John Toland'ın Din Felsefesi* (Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2017).

⁴⁵ İngiliz deizmi ve kutsal metin eleştirisi ilişkisi hakkında bk. F. C. Conybeare, *History of New Testament Criticism* (London Watts & Co., 1910), 30-48; Scholtz, "The Phenomenon of 'Historicism'", 80-82; Kümmel, *The New Testament*, 51-61.

tirel çalışmalar, öncelikle bu metinlerin otantikliği sorununu gündeme getirdiler. Bu yüzden tarihsel eleştirinin kutsal kitap araştırmalarında yükselişe geçişi ile bu metinlerin otoritesi sorunu arasında her zaman doğrudan bir bağ ve gerilim olmuştur. Hem eleştirel bilim taraftarları hem de muhafazakâr yönelimlere sahip olan diğer ilahiyatçılar, bu gerilimi aşmak için bir tür uyum ve arabuluculuk teolojileri geliştirmişlerdir. Çalışmamız boyunca tarihsel eleştirinin yükselişe geçtiği on yedinci ve on sekizinci yüzyılın önemli eleştirmenleri üzerinden göstermeye çalıştığımız üzere, dönemin eleştirmenlerinde ve ilahiyatçılarında büyük oranda benzer ilgiler öne çıkmaktadır. Reformasyon'dan miras aldıkları metnin literal anlamına yönelik olumlu ilgi; geleneğin göz ardı edilmesi; bu bağlamda doğal yasalarla uyumlu bir asli Hıristiyanlığın teşvik edilmesi; metinlerdeki doğaüstü anlatıların modern kültürle uyumlu bir şekilde rasyonel muhakemelerle yeniden yorumlanması; vahiy kavramının bu bağlamda yeniden inşa edilmesi ve kutsal metne bağlı olmaktan çıkarılması; böylece kutsal metnin öz ve *kabuk* şeklinde iki bölüme ayrılması; kutsal metin dışı kaynakların kutsal kitabın anlaşılmasında önemli bir kriter haline getirilmesi; daha önce antik metinler için uygulanan eleştirel prosedürlerin kutsal metinler için de uygulanabilir hale getirilmesi gibi bir çok faktör, esas itibarıyla kutsal kitap eleştirisi ile onun otoritesi arasındaki gerilim sorununun bir parçası olarak işletilmiştir. Böylece onlar, bir taraftan eleştirel bilimin verileri kullandılar, fakat diğer taraftan kutsal metni bütünüyle reddetmek gibi radikal bir dönüşüm geçirmediler.

Öte yandan meseleye dair teolojik refleksiyon da buna paralel ilerlemiştir. Bilhassa on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde liberal ilahiyatçılar, kutsal metindeki anlatıları dogmanın açıklamaları yapmak yerine gittikçe tarihsel verilerin bir parçası haline dönüştürmüşlerdir. Hıristiyan teolojisi de bununla paralel bir şekilde tarihsel verinin bir parçası olarak yeniden tasarlanmıştır. On dokuzuncu yüzyılda geleneksel *dogmatik ve sistematik teoloji* karşısında bir tür *biblikal-tarihsel teolojinin* geliştirilmesi bu açıdan önem arz eder.

Kaynakça

- Adam, A.K.M. *Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Altunışık, Mehmet Akif. "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam Düşüncesinin Sorun Çözme Kabiliyeti: Yeni Bir Nübüvvet Teorisi Ge-

- liştirme Teklifi". *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Yayına hazırlayan Fikret Kahraman. Ed. Mehmet Kubat vd. 1:397-414. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Barr, James. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Barton, John. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Bravo, Benedetto. "Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism". *History of Scholarship*. Ed. Christopher Ligota-Jean-Louis Quantin. 135-195. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Capetz, Paul E. "Theology and the Historical-Critical Study of the Bible". *The Harvard Theological Review* 104/4 (2011): 459-488.
- Childs, Brevard S. "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem". *Bieträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Ed. Herbert Donner vd. 80-93. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Conybeare, F. C. *History of New Testament Criticism*. London: Watts & Co. 1910.
- Davids, Peter H. "Authority, Hermeneutics, and Criticism". *New Testament Criticism and Interpretation*. Ed. David Alan Black ve David S. Dockery. 2-21. Michigan: Zondervan Pub. House, 1991.
- Duran, Asim. *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2017.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*. New York: Paulist Press, 2008.
- Gray, Edward McQueen. *Old Testament Criticism: Its Rise and Progress, From Second Century to the End of the Eighteenth, A Historical Sketch*. New York-London: Harper & Brothers Publishers, 1923.
- Grotius, Hugo. *The Truth of the Christian Religion: In six Books*. Corrected and Illustrated with Notes by Mr. Le Clerc, İngilizceye çeviren John Clarke, Eklemelerle on beşinci baskı. Oxford: Printed by W. Baxter, 1818.
- Hardy, Nicholas. *Criticism and Confession: The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Hayes, John H. & Holladay, Carl R. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Gözden Geçirilmiş Baskı. Atlanta: John Knox Press, 1973.
- Hays, Christopher M. "Towards a Faithful Criticism". *Evangelical Faith and the Challenge of Historical Criticism*. Eds. Christopher M. Hays ve Christopher B. Ansberry. 1-23. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Jaroslav Pelikan, *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine* (Eugene, Oregon: Wipf&Stock, 2014).
- Jenkins, Allan K. & Preston, Patrick. *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-Century Crisis of Authority*. Ed. Allan K. Jenkins ve Patrick Preston. Hampshire: Ashgate, 2008.

- Jowett, Benjamin. "On the Interpretation of Scripture". *Essays and Reviews*. Ed. Frederick Temple vd. 330-433. London: John W. Parker and Son, 1860.
- Kantzer, Kenneth S. "Evangelicals and the Doctrine of Inerrancy". *The Foundation of Biblical Authority*. Ed. James Montgomery Boice. 147-156. London-Glasgow: Pickering & Inglis, 1979.
- Kar, Sait. "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014): 173-192.
- Kar, Sait. "Felsefi Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*. 47 (2017): 199-222.
- Kar, Sait. John Toland'ın Din Felsefesi. Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2017.
- Knight, Douglas A. *Rediscovering the Traditions of Israel*. Third Edition. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Kolp, Robert. "The Bible in the Reformation and Protestant Orthodoxy". *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*. Ed. D. A. Carson. 89-114. Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2016.
- Kümmel, Werner Georg. *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. İngilizceye çeviren S. McLean Gilmour & Howard C. Kee. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Lee, Michael J. *The Erosion of Biblical Certainty: Battles over Authority and Interpretation in America*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Legaspi, Michael C. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Linnemann, Eta. "Historical-Critical Theology and Evangelical Theory". *Journal of the Adventist Theological Society* 5/2 (Bahar 1994): 19-36.
- Maier, Gerhard. *The End of the Historical-Critical Method*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1977.
- McGrath, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. İkinci basım. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013.
- Morgan, Robert & Barton, John. *Biblical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Nash, Henry S. *The History of the Higher Criticism of the New Testament*. New York: The Macmillan Company, 1900.
- Noll, Mark A. *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America*. Vancouver: Regent College Publishing, 2004.
- Price, Robert M. *Inerrant the Wind: Evangelical Crisis of Biblical Authority*. Amherst, New York: Prometheus Books, 2009.
- Richardson, Alan. "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible". *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*. Ed. S. L. Greenslade. 294-338. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

- Rogerson, John W. "Historical Criticism and the Authority of the Bible". *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Ed. J. W. Rogerson ve Juddith M. Lieu. 841-859. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Scholtz, Gunter. "The Phenomenon of 'Historicism' as a Backcloth of Biblical Scholarship". *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, III/1: Nineteenth Century*. Ed. Magne Sæbø. III/1:64-89. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.
- Simon, Richard. *A Critical History of the Old Testament*. London: Walter Davis, 1682.
- Sparks, Kenton L. *God's Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Steiger, Johann Anselm. "The Develepment of the Reformatin Legacy". *Hebrew Bible Old Testament: The Histoy of Its Interpretaion*. Ed. Magne Sæbø. II/691-757. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Tatar, Burhanettin. "Kur'ân'ı Yorumlama Sorunu". *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu Bildirileri* (Van, 17-18 Mayıs 2001). Ed. Necati Kara. 493-508. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2001.
- Tatar, Burhanettin. "Kutsal Metin ve Otorite: Tarihsel-Fenomenolojik Bir Analiz". *Milel ve Nihal* 14/1 (2017): 64-76.
- The Confession of Faith of the Assembly of Divines at Westminster*. Ed. S. W. Caruthers. London: Publishing Office of the Presbyterian Church of England, 1946.
- van den Belt, Henk. *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- van Vlastuin, Willem. "Sola Scriptura: The Relevance of Luther's Use of Sola Scriptura in De Servo Arbitrio". *Sola Scriptura: Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*. Ed. Hans Burger vd. 243-259. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Wright, N. T. "How Can the Bible Be Authoritative? (The Laing Lecture for 1989)". *Vox Evangelica* 21 (1991): 7-32.



Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ilk temsilcilerinden Baruch Spinoza'nın (1632-1677) İngiliz ressam Michael Newton tarafından yapılan tablosu.

Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi

Araştırma makalesi / Research article

Şengül ÖZDEMİR*

The Problem of the Universality and Historicity of Moral Consciousness in the Context of its Interaction with History

Citation/©: Özdemir, Şengül, (2019). The Problem of the Universality and Historicity of Moral Consciousness in the Context of its Interaction with History, Milel ve Nihal, 16 (2), 331-349.

Abstract: In today's world, which is described as a global village, in which different styles of experience or discourses are often confronted surrounds people. This fact confronts human consciousness with the question of how to make sense of the moral. Because in the rapidly transforming global world, the common critical area for "the best" to discuss the moral dimension of the interpersonal relationship is gradually disappearing. In this article, the universal and historical perspective of moral consciousness is analyzed in opposite contexts such as cartesian and hermeneutics and how the "historical" dimension contributes to the development of the critical field of moral consciousness is examined. The aim of this analysis is to investigate how the meaning of the critical and free space of human relationships, which are increasingly isolated from each other in the global world, but more often exposed to each other, is understood. In this study, it is pointed out that, contrary to the notion of universality, hermeneutic thought sees the critical and free space of moral consciousness by considering the historical character of the present practical world. Therefore, it is stated that hermeneutic perspective, which develop comments by considering the existing experiences of people and the religious, traditional and cultural discourses that shape this experience, can contribute to the development of a moral consciousness which is constantly questioned and enriched on the "best" axis.

Keywords: Cartesian, Hermeneutics, Historicity, Universality, Moral Consciousness.

* Arş. Gör., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
[sozdemir5561@hotmail.com] ORCID: 0000-0001-9921-0873.



Atıf/©: Özdemir, Şengül, (2019). Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi, *Milel ve Nihal*, 16 (2), 331-349.

Öz: Küresel köy olarak nitelenen günümüzde farklı tecrübe tarzlarının veya söylemlerin çok sık şekilde yüzleşildiği bir dünya insanları kuşatmaktadır. Bu durum insan bilincinin ahlaki olanı nasıl anlamlandıracağı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Zira hızla dönüşen küresel dünyada insanlar arası ilişkinin ahlaki boyutunu tartışabileceğimiz “en iyi”ye dair ortak eleştirel alan giderek kaybolmaktadır. Bu makalede ahlaki bilince dair evrensel ve tarihsel perspektif, kartezyen ve hermenötik gibi zıt bağlamlar içinde analiz edilmekte, “tarihi” boyutun ahlaki bilince dair eleştirel alanın oluşumuna nasıl katkı sunduğu irdelenmektedir. Bu analizin amacı küresel dünyada birbirinden gittikçe soyutlanan fakat birbirine daha sık maruz kalan insani ilişkilere dair eleştirel ve özgür alanın nasıl anlamlandırıldığını soruşturmadır. Bu incelemede evrensellik düşüncesinin aksine hermenötik düşüncenin mevcut pratik dünyanın “tarihi” vasfını dikkate alarak ahlaki bilince dair eleştirel ve özgür alanı mümkün gördüğüne dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla insanların mevcut tecrübelerini ve bu tecrübeye şekil veren dini, geleneksel, kültürel söylemlerini dikkate alarak yorum geliştiren hermenötik perspektifin, “en iyi” ekseninde sürekli şekilde sorgulanıp zenginleştirilen ahlaki bir bilincin geliştirilmesine katkıda bulunabileceği dile getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kartezyen, Hermenötik, Tarihsellik, Evrensellik, Ahlaki Bilinç.

Giriş

Bilim ve teknolojinin ilerlediği; ulaşım ve haberleşmenin çeşitli araçlar vasıtasıyla sürekli ve hızlı hale geldiği bir çağda gerçeklik (*reality*) kendisini çok farklı şekillerde insan bilincine dayatmaktadır. Bu durum öngörülemeyen hızda ve süreklilikte insanın değişimi tecrübe etmesine sebep olmaktadır. Söz konusu küresel çaptaki bu değişimler ahlaki bilince dair geleneksel söylem tarzlarının anlamını da sorgulanır hale getirmektedir. Zira bir paradoks olarak küreselleşme, bireyleri birbirinden soyutlayıp karşılıklı olarak kayıtsız ilişkiler şeklinde kendisini göstererek¹ ahlaki bilince zemin teşkil eden ortak eleştirel alanı tahrip etmektedir. Bu sebeple geleneksel söylemler içinde ontolojik zeminde evrensel olarak temellendirilmeye çalışılan ahlaki bilincin anlamı, küresel dil içerisinde tarihsel bir algı

¹ Augusto Ponzio, “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, çev.: Hande Koçak, *Monokl* 4/VII-IX (Sonbahar 2010): 195.

biçimi olarak konumlandırıldığı dile getirilmektedir.² Nitekim “küresel köy” olarak nitelenen günümüz dünyasında farklı tecrübe tarzlarının veya söylemlerin çok sık şekilde yüzleştiği bir dünya insanları kuşatmaktadır. Bu tecrübe tarzı, insanı hem kendisiyle hem de diğer insanlarla ilişkisini -ahlaki olanı- nasıl anlamlandıracağı sorunuyla yüzleştirmektedir. Böyle bir dünyada hangi tecrübenin ahlaken daha iyi, doğru ya da güzel olduğunu tartışmak giderek karmaşık hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle bu çeşitlilik içinde “en iyi”ye dair anlam arayışı giderek silikleşmekte ve her insan kendi “iyi”sini kutsamakta ya da en azından onunla yaşamaya razı olarak birbirinden gittikçe soyutlanmaktadır. Böylesine hızla dönüşen dünyada tabiri caizse insanların çil yavrusu gibi dağılarak birbirinden soyutlanmasını önleyecek ve hala birbirleriyle daha iyi olanı arayış etrafında anlamlı bir ilişkiyi geliştirebilecek ahlaki bilinç nasıl mümkün olacaktır? İnsanların tüm farklılıklarına rağmen birbirleriyle baskı ve şiddet değil de “en iyi”yi arayış bağlamında buluşturabilecek bir ahlaki bilinç neyi talep etmektedir? İnsanların hem mevcut tecrübelerini ve bu tecrübeye şekil veren geleneksel söylemlerini hem de yüzleştikleri farklı tecrübeleri “en iyi” ekseninde zenginleştirecek ahlaki bilinç nasıl mümkün olacaktır?

Ahlaki bilincin odağında “en yüksek iyi”nin ne olduğu problemi bulunmaktadır.³ Mevcut tecrübeye dair “en yüksek iyi” ise “olan” ve “olması gereken” gibi farklı boyutlar ekseninde salınmaktadır. Bu salınımda ahlaki bilinç, tarihsellik ve evrensellik gibi farklı perspektifler bağlamında yorumlanmaktadır. Fakat anlamının doğasından kaynaklanan bir durum olarak hem evrensellik hem de tarihsellik anlayışının tek bir görüş veya anlayışla ifade etmenin

² Burhanettin Tatar, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 18.

³ “Pek çok etikçi için bir “en yüksek iyi” (agathon, summum bonum) sayıltısına dayanmayan herhangi bir ahlaksal yaşam biçimi yoktur. Bu etikçilere göre özellikle günümüzde eylemlerini ve yaşam biçimlerini “iyi”, “kötü” gibi değerlendirme ölçütlerine tabi tutmadan düzenlemek isteyen, hatta bu gibi değerlendirmeye ölçütlerini “aşılmış”, “geride kalmış” sayarak aşağılayan insanların çoğalmasına rağmen, farkında olsunlar olmasınlar, bu insanlar da dahil olmak üzere, herkesin kendine göre benimsediği veya bir grup (parti, sendika, cemaat, gelenek) tarafından kendisine benimsetilmiş bir “iyi”yi gerçekleştirilmeye çabaladıkları açıktır. ... insan yaşamının anlamı ve değeri, bazıları farkında olmasalar da herhangi bir “en yüksek iyi”yi gerçekleştirme ve ona ulaşma çabasında belirir.” bk. Doğan Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi-* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 36.

mümkün olmadığı dile getirilmektedir.⁴ Bu yüzden bu çerçevelerin birbirini dışladığı varsayımı evrensellik ve tarihsellik salınımında ahlaki bilincin nereye yerleştirileceğini problematik hale getirmektedir. Ahlaki bilincin çerçevesini belirleyen şey geçmişten devraldığımız dini, geleneksel ya da kültürel değerler mi yoksa evrensel insani ortak değerler midir?

Bu makale ahlaki bilince dair evrensel ve tarihsel perspektifi, kartezyen ve hermenötik gibi zıt bağlamlar içinde analiz edecek, küresel bir dünyada “tarihi” olanın ahlaki bilince dair ortak eleştirel alanın oluşumuna nasıl katkı sunduğunu irdeleyecektir. Başka deyişle pratik tecrübenin “olan” ve “olması gereken” gibi farklı iki boyut arasındaki salınımında tecrübenin “tarihi” niteliğinin evrensel ve tarihsel söylemlerde nasıl tartışıldığı ele alınacaktır. Bu analizin amacı küresel dünyada birbirinden gittikçe soyutlanan fakat birbirine daha sık maruz kalan insani ilişkilere dair eleştirel ve özgür bir alanın nasıl anlamlandırıldığına dikkat çekmektir. Dolayısıyla bu makale ahlaki hakikati anlamlandırmada, tecrübenin geçmiş ve gelecekle ilişkisi bağlamında “tarihi” niteliğinin ahlaki bilince dair evrensel ve tarihsel söylemleri üretmesindeki etkisini irdeleyecektir.

Ahlaki bilincin şekillenmesinde tarihi sürecin nasıl anlamlandırılacağı meselesi şimdi-burada tecrübe etmekte olduğumuz dünyanın pratik boyutunun nasıl yorumlandığıyla yakından ilişkilidir. Küresel dünyada kendi mevcut tecrübesinden soyutlanmaya zorlamaksızın, farklılığı anlamlı kılabilecek ve kendi dünyasının sınırlarına dair eleştirel düşünceye açık kalabilecek ahlaki bilincin anlamlandırılmasında pratik tecrübenin “tarihi” vasfı nasıl bir imkân alanı barındırmaktadır? Bu imkân evrensellik ve tarihsellik perspektiflerinde nasıl anlamlandırılmaktadır?

Tarihi “Olan” dan Kopuş Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği

Evrensellik düşüncesi, tüm insanların halihazırda tecrübe ettiği pratik dünyanın farklılıklarından soyutlanabilen bir bağlam ile ahlaki bilincin teşekkülünü mümkün görmektedir. Mevcut tecrübenin pratik boyutunu tarihi bağlamından soyutlayan bu perspektif, ahlaki

⁴ Rabiye Çetin, “Metin-Yorum İlişkisi Bağlamında Evrenselselik-Tarihselselik Karşılaştırması”, *İslam ve Yorum Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansımaları*, haz.: Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 176.

hakikate dair nesnel ve ideal bir zemini mümkün görmektedir. Nitekim bu yoruma göre tarihi olanın pratik boyuta etkisinden bağımsız olarak akıl, soyut rasyonel zeminde ahlaki hakikati nesnel ve ideal düzeyde kavrayıp evrensel bir boyuta erişebilir. Bu nesnel ve ideal zemin, ahlaki bilincin “en iyi” arayışını besleyen eleştirel alanı temin etmektedir. Öyleyse bu perspektife göre bilincin, tarihi vasfından soyutlanıp ahlaki olanı anlamlandırabilmesi için “olması gereken”, temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Yani evrensellik perspektifine göre ahlaki hakikati ideal ve nesnel kavrayış, “olması gereken”in ufkunda temellendirilmektedir. Bu sebeple “olması gereken” ideal çerçeve, ahlaki bilince dair evrensel bir söylemi dile getirmektedir. Dolayısıyla bu söylem herkes için ideal ve nesnel çerçevede tecrübe edilebilen ortak ahlaki bir alanın varsayımını dile getirmektedir. “Olması gereken” eksenindeki ahlaki hakikatin ideal ve nesnel kavranışı olarak evrensellik düşüncesi kendisini felsefe tarihinde nasıl temellendirmektedir?

Evrensellik düşüncesinin en meşhur biçimi “*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*” isimli eserde Kant tarafından dile getirilmektedir. Kant her yerde ortaya fırlayan sevgili Ben’e toslamayı (*stößt*)⁵ ahlaki bir sorun olarak ortaya koymaktadır. Çünkü bütün insanların sahip olduğu doğal amaç kendi mutlulukları olduğundan pratik ortam içinde Ben insanlıkla negatif bir uyuşma içerisindedir.⁶ Bu yüzden ahlaklı olmada pratik dünya ile bağı koruyan insanın doğal yapısı, yetkinliği, mutluluğu, duygusu ya da Tanrı korkusu gibi gerekçelerle⁷ ahlaki bilincin teşekkül ettirilmesine şüphe ile yaklaşmaktadır. Çünkü bu boyutlar, tutarlı ve kesin şekilde ahlaki bilince zemin oluşturamazlar. Bu sorunun aşılması ise mevcut pratik dünyanın tüm farklılıklarını ve çeşitliliklerini aşan Ben’in bizzat kendi istemesine dayalı ahlak yasası ile mümkün görünmektedir. Ahlaki bilince dair Kant’ın temel aldığı sorun, öznel olanın nasıl nesnel bir geçerlilik kazanacağına⁸ ilişkindir. Ona göre ahlak yasası, isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkeye⁹ dönüşmektedir. Bu zorlayıcılık ancak pratik ortam içinde farklı ahlaki kaygılarla çeşitlenen

⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 23.

⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 48.

⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 26.

⁸ Paul Ricoeur, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*, çev.: Necmiye Alpay (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 36.

⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29.

Ben'den soyutlanabilen zihni alan içerisinde anlamlandırılabilir. Bu sebeple bilincin, ahlaki hakikate nesnel geçerliliğini kazandırabilmesi ancak Ben'in bütün pratik ilgilerinden soyutlanabilen¹⁰ zaman dışı soyut zihni alanda mümkün görünmektedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki, Descartes'la başlayan düşünme biçimiyle zihnin kendi kendisinin farkındalığı ve zihnin kendi gözleleriyle kendisine bakmasını sağlayan bir yeti olarak zihinselliğe indirgenmiş bilinç¹¹ dahilinde Kant ahlaki hakikati tartışmaktadır. O, ancak ve ancak bu zihni alanda insanın mevcut pratik dünyasının tarihi "olan"ın etkisinden arınabileceği ve ahlaki hakikate dair evrensel söylem üretebileceğini iddia etmektedir. Yalnızca bu soyut rasyonel aklın yasaları ile ahlaki bilinç, tarihi olandan özgürleşip ahlaki hakikate dair evrensel düzeyde söylem üretebilir. Böylelikle tarih düşüncesini tahrip eden evrensellik düşüncesi harekete geçer. Bu özgürleşme temelinde evrensel ahlaki bilinç oluşturulabilir ve herkes için "en iyi" olana dair ahlaki yaşam teminat altına alınabilir. Zira bu özgür alan, miras olarak devraldığımız tarihi olanın gölgesinden kurtulabileceğimiz ve ahlaki hakikati "en iyi" çerçevesinde tecrübe edebileceğimiz, tüm insanları kuşatan ve bir araya getirebilen nötr noktayı temsil eder. Öyleyse bu perspektife göre ahlaki hakikatin "ne" olduğunun tartışılabilmesi böyle bir nötr nokta ancak "olması gereken" bağlamında en geniş söylem çerçevesine erişilebilmektedir. Bu durumda evrensellik düşüncesi, ahlaki bilinç için nesnel ve ideal soyut noktayı "olması gereken" zemininde tasavvur etmektedir. Bu sebeple Batı düşüncesi "finis" ve "telos" olarak bir düzen ve anlam atfettikleri tarihin asıl mihrakını gelecek¹² boyut içerisinde "ideal" bir tasarım olarak ele almaktadır. Başka bir ifadeyle tarihin "evrensel" hale getirilmesi teleolojik ve eskatolojik tasarımla mümkündür ki bu da insanlık için yalnızca bir fikir ve gelecek ideali¹³ içinde anlamlı kılınabilmektedir. Bu durumda ahlaki bilincin "en iyi" çerçevesindeki arayışında eleştirel ve özgür alan ancak geçmişten tamamen özgürleşen ve geleceği tasarlayan nesnel ve ideal kavrayış zemininde mümkün görünmektedir. Bu sebeple evrenselci felsefe, felsefenin görevini evrenselin bilgisine, Hakikat'e

¹⁰ Albert Casullo, "A Priori Knowledge", *A Companion to Epistemology*, eds.: Jonathan Dancy vd. (West Sussex: Black-Well, 2010), 43.

¹¹ Özlem, "Tarihsellik ve İnsan". *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 24 (1999): 18.

¹² Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, çev.: Caner Turan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 36-37.

¹³ Löwith, *Tarihte Anlam*, 36.

rasyonel yoldan ulaşmak olarak koyarak tarihin etkisinden bağımsızlaşma gereği hissetmektedir.¹⁴ Dolayısıyla geleneksel söylemlerde¹⁵ ahlaki hakikate dair tarihi “olan”ın pratik tecrübeye tekrar ve taklidine dayalı geçmişin idealize edildiği perspektife karşı evrensellik söyleminin alternatif bir yaklaşım arayışında olduğunu iddia edebiliriz. Bu yüzden geleneksel söylemin aksine evrensellik düşüncesi “olan”ın tarihi vasfından bağımsızlaşabildiği ölçüde ahlaki bilinci olanaklı görmektedir. Çünkü tarih alanı, tekilliğin, değişimin, oluşun, hareketin, düzensizliğin, bir defada olup bitmenin ve gitgide irrasyonelliğin alanı olarak eleştirilmektedir.¹⁶ Bu sebeple mantıksal fakat irreal olarak tasvir edilen evrensellik söylemi hep var olan veya ulaşılacak olan bir şey, bir tür erek olma niteliği ile Batı düşüncesine özgü bir mitos olarak ifade edilmektedir.¹⁷ Bütün insanlar için bağlayıcı olabileceği varsayımıyla ideal ve nesnel bir erek olarak ahlaki bilincin imkanını tartışma ya da ahlaki bilinci buradan hareketle yorumlama, Kant’ın dile getirdiği şekilde ahlakın yasa olarak tasarlanmasına denk düşmektedir. Yasa bağlamında “en iyi”yi soruşturan ahlaki bilinç ise tarihin etkisindeki tekil olanın biricikliğini “ideal” uğruna göz ardı etmektedir. Tekilin biricikliğini göz ardı eden ve tarihi olandan bağımsızlaşmayı mümkün kıldığı varsayılan bu “ideal” çerçeveyi eleştiren hermenötik düşünce, geçmişin pratik tecrübe üzerindeki belirleyiciliği ve tamamen ortadan kaldırılamaz etkisi bağlamında ahlaki bilince dair söylem geliştirmektedir.

Tarihi “Olan”ın Kuşatıcılığı Bağlamında Ahlaki Bilincin Tarihselliği

Günümüzde hermenötik düşünce, ahlaki hakikati kavrarken bilincin “tarihi” olanın etkisinden tamamen bağımsızlaşabilmesini

¹⁴ Doğan Özlem, “Felsefi Hermenötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/1 (1999): 130.

¹⁵ Makalede kullandığımız “geleneksel söylem” ifadesi tarihte belirlenmiş herhangi bir özel zaman dilimine işaret etmemektedir. Antik Çağ, Orta Çağ, Aydınlanma Çağı veya Küresel Çağ olarak addedilen herhangi bir zaman dilimindeki bilincin, devraldığı kültürel, dini, felsefi vs. geleneğine karşı eleştirel ve sorgulayıcı tutumdan yoksun yüzleştiği yeni ve farklı sorunları geleneğini taklit ve tekrür ederek aşabileceği varsayımını ifade etmektedir.

¹⁶ Özlem, “Felsefi Hermenötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 130.

¹⁷ Doğan Özlem, “Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Yeni Bir Kavrayışa Doğru* (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 54.

mümkün kılan soyut “ideal” çerçevenin varlığını, geçmiş olanın etkisini ve belirleyiciliğini ön plana çıkararak eleştirmektedir. Bu perspektifte dil ve tarih, anlama olayını kuşatan ve daha ötesine gidilemeyen temel bir zemin olarak varsayılmaktadır. Bu temel zeminden hareket eden ahlaki bilinç, geçmişin yok edilemez etkisi nedeniyle tarihsel niteliği haiz olmaktadır. Dolayısıyla tarih ve dil, bilincin “değişen a priori’leri” olarak kabul edilmektedir.¹⁸ Fakat bu a priori’ler doğaları itibariyle değişmeye açık olduklarından yani daima farklı bağlamlarda farklı olduklarından nihai teorik bir çerçeve içerisinde ifade edilmeye çalışılmaz.¹⁹ Bu perspektif, bilincin tarihi süreçle temel bir ilişkiye sahip olduğunu ve anlamanın tarihsel durumla koparılamaz bir bağı olduğunu iddia etmektedir.²⁰ Bu bağlamda tarihsellik/tarihsel oluş (*Geschichtlichkeit*), insanın tarihe ait olana katılımını ve tarihe ait olanla etkileşimini göstermek amacıyla kullanılmaktadır.²¹ Heidegger’e göre,

... tarihten kurtulmak mümkün değildir. Burada tarih, mazide olup da etkisi hala devam eden, demektir. Mazi anlamındaki tarihsel olan, “şimdiyi” müspet veya olumsuzlayan etkileri bakımından “şu anda” ve “bugün” gerçek olan olarak anlaşılmaktadır. ... tarih mazide kalanlar anlamındaki “geçmiş” değil, geçmişteki menşei de ifade edebilmektedir. “Tarihi olan” bir şey, belirli bir oluşla irtibatlıdır. ... Burada tarih, “geçmiş”, “bugün” ve “geleceğe” uzanan bir hadise ve “tesir rabitasını” imlemektedir. ... Tarih var olmakta olan Dasein’in zaman içinde cereyan eden ve ona has olan yaşanmışlıklarıdır, öyle ki, hep-beraber-olmaklık dahilinde “mazide kalan” ve fakat aynı zamanda “nakledilmiş olan” ve etkisini devam ettiren yaşanmışlıklar ve özellikle ve vurgulu anlamda tarih olarak kabul edilmektedir.²²

Heidegger, “tarih” kavramı içinde “geçmişin” tuhaf önceliği ve kurucu rolüne bu şekilde dikkat çekmektedir.²³ Bu öncelik ile geçmişin mevcut tecrübeyi kuşatan boyutu dile getirilmektedir. Kısacası

¹⁸ Wachterhauser dil ve tarih ile ilgili bu yorumu yaparken Habermas’ın “değişen a priori (transitory a priori)” kavramını borç aldığını belirtmektedir. R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der.: & haz.: Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 210.

¹⁹ Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, 210.

²⁰ Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, 212.

²¹ Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, 211.

²² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev.: Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 402.

²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 403.

bu perspektifte insanın kendisini ve dünyayı anlama imkanını belirleyen şey tarihtir.²⁴ Bu yorum, tarihte tecrübe edilen olayın etkisini sürdürmesiyle kazandığı “tarihi” sıfatı çerçevesinde, geçmişte vuku bulmuş herhangi bir olayın mevcut tecrübeye etkisini ön plana çıkarmaktadır. Hermenötik bu durumu tasvir eden bir söylem geliştirmektedir. Dilthey’a göre hermenötik söylem, romantik keyfilik ve septik özneliliğin sürekli müdahalelerine karşı, kuramsal temellendirmeyi tarih alanında gerçekleştirmektedir.²⁵ Tarih bağlamındaki bu kuramsal temel, Kant’ın öznel olanın nasıl nesnel olacağına dair uğraştığı problemde “isteme için bağlayıcı ya da zorlayıcı” etkisini ön plana çıkardığı ahlak yasasına alternatif bir zemin teşkil etmektedir. Gadamer ise tarihi olanın pratik tecrübe üzerindeki bu zorlayıcı etkisini buyurucu ve sınırlayıcı olarak tasvir etmektedir.²⁶ Adeta pratik tecrübenin prangasıymış gibi “geçmiş”, pratik tecrübe üzerinde anlamlı konuşmayı ve onun eleştirisini yapmayı mümkün kılan bağlayıcı mutabık bir alanı teşkil etmektedir. Bu bağlamda tarihsellik, herhangi bir bilgi iddiasının bizatihi anlamının ve geçerliliğinin hem onu formüle edenlerin hem de geliştirenlerin tarihsel durumuyla koparılamaz bir biçimde içi içe olduğu yolundaki çok radikal bir iddiayı içermektedir.²⁷ Bu radikal iddia, evrenselliğin ahlaki bilinç için varsaydığı ideal ve nesnel eleştirel alanın imkanına şüphe ile yaklaşmakta; geçmişin sürekliliği ve bağlayıcılığı ekseninde ahlaki bilincin eleştiri alanını anlamlı kılmaktadır. Fakat bu tarihsel perspektifte ahlaki bilinç, özgürlüğünü nasıl anlamlandırmaktadır? Başka bir deyişle kendisini tarihi “olan”ın etkisi bağlamında idealize eden geleneksel söylemlerden nasıl ayrılmaktadır?

Hermenötik düşünce, bilincin tarihselliği ile mevcut tecrübe tarzımızın, daha önceki bir ufuk tarafından belirlenmiş ve zamana ait kılınmış yönüne işaret etmektedir. Hermenötik düşüncenin böyle bir kuramsal çerçeveden hareket etmesi “olması gereken”in, “olan”ın etkisi ile şekillenmekte olduğunu göstermektedir. Habermas’ın ifadesiyle geçmiş ile geleceğin, aynı anda birbirine geçen

²⁴ Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, 213.

²⁵ Wilhelm Dilthey, “Hermeneutiğin Doğuşu”, çev.: Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, 22 (1997): 103.

²⁶ Hans George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, çev.: Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 56.

²⁷ Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, 212.

ufukları içinde cereyan eden bu durum, tarihsellik bilincini meydana çıkarmaktadır.²⁸ Zira birbirleriyle iç içe geçen bu ufuklar bir şeyi nasıl anlamakta olduğumuza dair sınırları teşkil etmektedir. Bu sınırlar da bir nevi hangi eşikte durduğumuza ve hangi sınırlar dahilinde hakikatle ilişki kurduğumuza işaret etmektedirler. Bu durum hem tarih tarafından belirlenmiş bilinci, hem de bu belirlenmişliğin bilincinde olmayı ifade eder.²⁹ Bu yorum bağlamında hermenötik düşünce ahlaki bilinci, mevcut tecrübenin “tarihi” vasfının etkisi ve belirleyiciliğinden bağı koparmayarak “olması gereken”e dair tartışmayı köklere ve zemine doğru bir hareket ile anlamlandırmaktadır. Zira evrensellik düşüncesinde olduğu üzere ahlaki bilinç için ideal ve nesnel bir tasarım sunmak yerine mevcut geleneksel “olan” zemini hareket noktası varsaymaktadır. Bu zeminde ahlaki bilinç, gizli kalan bu kökün -“olan”ın-, “olması gereken”in anlamı üzerindeki belirleyiciliği ve zorlayıcılığını deşifre edebilmektedir. Fakat bu perspektifte pratik tecrübe “tarihi” olandan soyutlanamayacağına göre ahlaki hakikate dair “en iyi” eksenindeki soruşturma, ancak mevcut olan sınırların fark edilmesiyle yürütülebilir. Bir bakıma hermenötik düşünce, tarihin gizli kalan baskı ve kuşatıcılığındaki sis perdesini aralayarak ahlaki hakikatin tecrübesindeki biricik boyutu ön plana çıkarmak istemektedir. Her ne kadar değişimin ve farklılığın odağa yerleştirildiği küresel dünyada ahlaki hakikati tecrübe etmenin biricikliği vurgusu göze çarpsa da bu tecrübenin “en iyi” ekseninde sürekli sorgulanması ve zenginleştirilmesi için bağlayıcı eleştirel alanın nasıl anlamlandırılacağı hala bir problem arz etmektedir. Hermenötik düşünce pratik tecrübenin tarihsel vasfından hareketle bu problemi yeniden anlamlandırmaktadır. Böyle bir perspektiften hareket ettiğimizde ahlaki hakikat, zamansal ve tarihsel bir olaydır ve ahlaki ifadeler aracılığıyla tecrübe edilebildiği halde bu ifadeler evrenselleştirilemez.³⁰ Tarihsel olarak belirlenmiş bu sınırlar dahilinde ahlaki hakikate dair “en iyi” olanın soruşturulmasında bilincin tarihsel dolayımının eleştirisini yapmanın önemi ve gerekliliği Nietzsche’nin şu satırlarından da okunabilir:

²⁸ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev.: Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 10.

²⁹ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 120.

³⁰ Burhanettin Tatar, “Ahlaki Hakikatin Zamansallığı”, *Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler* (Samsun: Etüt Yayınları, 2008), 43.

İster bir insanda ya da toplumda, ister bir kültürde olsun, yukusuzluğun, geniş getirmenin, tarih duygusunun bir sınırı vardır, bu sınıra gelip dayandı mı, yaşayan bundan zarar görür ve sonunda yok olup gider. Eğer geçmişin bu sınırı (ölçü) ile bugünün mezar kazıcısı olması istenmiyorsa, onun unutulması gereken sınırını belirlemek için, bir insanın, bir ulusun, bir kültürün plastik gücünün ne denli büyük olduğunun iyice bilinmesi gerekir; plastik güçle demek istediğim, kendi içinde kendine özgü bir biçimde gelişen güç, geçmiş ve yabancı olanın biçimini değiştiren, yaraları iyileştiren, yitirilene yerine koyan, kırılan biçimlere kendi içinden yeniden bir biçim veren güç.”³¹ ...“Öyleyse tarih-dışı olanı duyabilme, sezebilme yetisini daha önemli ve daha öncelikli yeti olarak göz önüne almamız gerekecek”³² ... “insanın düşünerek, düşünüp taşınarak, karşılaştırarak, ayırıp birleştirerek o tarih-dışı öğeyi sınırlamasıyla, o ortalığı kuşatan sis bulutlarının içinde aydınlık, parlak bir ışığın doğmasıyla, şimdi, ancak geçmiş yaşam için kullanmak ve olup bitenlerden yeniden tarih yapmak, yaratmak gücüyle, insan insan olabilir: ama tarihi aşırı derecede kullanınca da insan yeniden tükenir; tarih-dışı olanın o örtüsü olmadan da insan hiçbir zaman için bir şeye başlayamayacaktı ve başlamaya da cesaret edemeyecekti.”³³ ... tarih aşırı güç kazanırsa yaşam parçalanır ve soysuzlaşır..³⁴

Bu metin, ahlaki hakikatin tarihsel ve sınırlı “olan” bağlamının “en iyi” ekseninde zenginleştirilebilmesi için eleştirel alanın canlılığını sürdürmenin önemini bize hatırlatmaktadır. Bu hatırlatmada tarih, insanın varoluşuna dair bir hafızada neşvünema bulmaktadır. Ricoeur’ün ifadesiyle hafıza tarihin ana rahmidir.³⁵ Bu sebeple hafıza/hatırlama, bilincin geçmiş ile kökensel bağının kurulduğu yerdir ve insan bir şeyi hatırladığında kendisini hatırlamaktadır.³⁶ Nietzsche’ye göre ise insanın “anımsıyorum...” demesi onu hayvandan ayırt eder³⁷ ve insanı diğer varlıklardan ayıran en köklü varoluş biçimini dile getirir. Nietzsche için “bir zamanlar” sözcüğü, her şeyi

³¹ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev.: Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 64-65.

³² Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 67.

³³ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 67.

³⁴ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 74.

³⁵ Ricoeur, *Hafıza, Unutuş, Tarih*, çev.: M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 106.

³⁶ Ricoeur, *Hafıza, Unutuş, Tarih*, 115.

³⁷ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 62.

çözümleyen o anahtar sözcük (parola), varoluşun aslında ne olduğunu insana anımsatır ki bu yüzden yaşam sadece kesintisiz “bir zamanlar-varolma” dır.³⁸ Tarihi “olan”la bu sürekliliği sağlayan hafıza, bilincin esası olarak dile getirilmektedir.³⁹ Zira hafızasını kaybeden kişi herhangi bir anlamlandırmada bulunamaz. Bu nedenle geçmişini unutup hafızayı kaybetme “bitkisel yaşam” ile tasvir edilmektedir.⁴⁰ Bu durum, hafızanın mevcut an ile geçmiş ve gelecek arasında bağ kurucu hayati işlevini dile getirmektedir. Dolayısıyla evrensellik düşüncesinin aksine hermenötik düşüncenin, bilincin mantıksal yapısından ziyade hafıza bağlamındaki niteliğine atıfla bir yorum geliştirmekte olduğunu iddia edilebiliriz. Bilincin hafıza bağlamındaki niteliği vasıtasıyla geçmişin izleri aydınlatılır ve pratik tecrübenin mevcut sınırlarının ötesine dair konuşma anlamlı kılınabilir.

Bu nokta, hermenötik düşüncenin, “olan”ı idealize eden geleksel söylemden farkına da işaret etmektedir. Öyleyse hafıza olarak bilinç, “olması gereken”e dair geçmişin taklit ve tekerrürü dışında özgür ve eleştirel yeni bir alanı ancak mevcut bağlayıcı sınırları göz önünde bulundurduğumuzda mümkün görmektedir. Ancak bu imkân dahilinde insan zihni, tarih gerçekliği ve dil gelenekleri karşısında kendine özgü (mesafeli) bir konuma sahip olarak gelenek (sosyal bilinç) tarafından belirlenen sınırı aşar.⁴¹ Bu perspektifte tarih sahnesi, “olan”ın tekerrürü çerçevesinde pratik tecrübeyi belli kalıplar içinde sıkıştıran ve katılaştıran ya da onu idealize eden bir yer değil; bilakis mevcut ufku deşifre edilerek “olması gereken”e dair eleştirel bilinci diri tutan zorlayıcı bir zemini teşkil etmektedir. Buradan mülhem tarihsellik, varlığımızın nasıl şekillendiğine ve belirlendiğine dair bize bir şeyler söyleyerek⁴² mevcut ufku sınırlarına dair eleştirel bir söyleminin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu söylemde eleştirel fonksiyonu bakımından “ufuk” kavramı hermenötik düşüncenin merkezi kavramlarından birini teşkil etmektedir. Zira “ufuk” kavramı, kendisini anlamaya çalışan kişinin sahip olması gereken daha üstün bir vizyon genişliği olarak

³⁸ Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 62-63.

³⁹ Teoman Duralı, “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 121.

⁴⁰ Duralı, “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, 121.

⁴¹ Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 11.

⁴² Tatar, “Ahlaki Hakikatin Zamansallığı”, 49.

Tarihle Etkileşimi Bağlamında Ahlaki Bilincin Evrenselliği ve Tarihselliği Problemi tanımlamaktadır. Dahası ufuk kazanmak insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir.⁴³

Bu bağlamda hermenötik düşüncede ahlaki bilinç, mevcut tecrübeyi, şimdi burada vuku bulanı, sınırsız bir ufuk bağlamında anlamlandırma çabasıdır. Dolayısıyla miras aldığımız tecrübeye eleştiriden uzak hazır bir anlam yüklenmesine dair bilince, eleştirel ve özgür bir alan açar. Çünkü Gadamer'e göre tarihsel olmak, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.⁴⁴ Böylece mantık değil hafıza bağlamında ahlaki bilinç, kanaatimizce dünyanın pratik boyutunun tarihi olanla ilişkisini koparmadan "olan" ile "olması gereken" arasındaki mesafede konumlanmaktadır. Tatar'a göre "olmalı/olan" (ought/is) diye adlandırılan sorun ahlaki ilkelerin evrenselliği ile ahlaki tecrübelerin zamansallığı arasındaki aşılabilir boşluğu yansıtır. Bununla birlikte ahlaki hakikat ne "olmalı" ne de "olan" alanına hapsedilebilir.⁴⁵ Bu iddia bağlamında ahlaki hakikati anlamlandırmada "olan" ile "olmalı" arasındaki mesafenin korunması, bu bağlayıcı sınırlar hakkında eleştirel ve özgür alanın anlamlandırılabilmesi için öncelikli meseledir. Böylece hafıza bağlamında izini sürdüğümüz tarih, bu mesafenin üretilebilmesi için bilince, hem zamanda geriye gitme hem de zamanı kat etme yeteneğini⁴⁶ bahşeder.

Bu mesafenin tecrübesinde ahlaki bilinç, ne geleneksel söylemdeki "olan"ı ne de evrensellik düşüncesindeki "olması gereken"i idealize etmektedir. Zira hangi perspektiften hareket ederse etsin ahlaki bilinci herhangi önceden belirlenmiş, sabit noktaya göre idealize etmek, ahlaki hakikatin tecrübesindeki biricik boyutu göz ardı etmekte ve onu yasa çerçevesine indirgemektedir. Bu indirgeme bir bakıma "olan" ve "olması" gereken arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktır. Öyleyse ancak "olan" ve "olması gereken" arasındaki mesafenin bitimsiz olduğunu tasvir ettiğimizde ahlaki bilinç için özgür ve eleştirel bir alanı anlamlandırmak mümkün görünmektedir. Hermenötik düşünce, bilincin geçmişin etkisinden tamamen bağımsızlaşamayacağını ön plana çıkararak ahlakın bu iki boyutu -"olan" ve "olması gereken"- arasındaki mesafenin aşılabilir olduğunu vurgulamaktadır. Böylece kartezyen düşüncede zihni

⁴³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, 60.

⁴⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, 56.

⁴⁵ Tatar, "Ahlaki Hakikatin Zamansallığı", 50.

⁴⁶ Ricoeur, *Hafıza, Unutuş, Tarih*, 115.

alandaki belli ilkeler çerçevesinde ölçülüp “ideal” ve “nesnel” olarak kat edilebilir varsayılan bu mesafe, hermenötik perspektif bağlamında bitimsiz bir sürece işaret etmektedir. Kanaatimizce bu tasvir bağlamında ahlaki bilinç, hem ahlaki hakikatin yasayı aşan biricikliğini dikkate alabilir hem de özgür-eleştirel alanı canlı tutarak “en iyi”ye dair arayışı anlamlı kılabılır.

Bu bağlamda Hermenötik düşünce, bilincin odağına “tarihi” olanı yerleştirerek “olmalı/olan” (ought/is) arasındaki boşluğa insanı yerleştirerek ahlaki hakikatin “ne”liği konusunda determinize olmuş ahlaki bilince kapılarını kapatmaktadır. Zira Gadamer’e göre tarih her türlü rasyonel düzene karşı direnç göstermektedir.⁴⁷ Pratik tecrübenin geçmişe bağlı “olan” boyutu bilincin mevcut sınırlarına işaret ederek “olması gereken”i anlamlandırmada ahlaki bilinç için belli bir direnç ya da test mekanizması olarak işlemektedir. Gadamer bilimdeki ilerleme ve teknolojik mükemmellik idealinin yaygınlaştığı uygarlıklarda geçmiş direncini kaybettiği için yenilik ve değişikliğin zora gireceğini iddia etmektedir.⁴⁸ Bu iddianın ahlaki ilişkilerde yarattığı sorun pratik tecrübede “tarihi” olan direncini yitirdiği ölçüde ahlaki bilince dair eleştirel alanın zayıflamakta olduğudur. Zira hermenötik düşüncede tarihi anlamak, “bizi tarih içinde konuşan ve ona ait bir şey kılan şey”i anlamaktır ki bu bir ufuk ya da sınır durumu olarak “geleceğimizin olanakları”nı yönlendirmektedir.⁴⁹

Kanaatimizce bu durumun göz ardı edilmesiyle “en iyi”ye dair ahlaki bilinç, anlam kaybına uğramaktadır. Zira tarihi olan direncini kaybettiği oranda “olan” ve “olması gereken” arasında mesafe aşmakta bu durum ise “en iyi” olanı arayıştaki eleştirel bilinci zayıflatmaktadır. Örneğin modernizmin güçleri sayesinde, sınırsız bir kendini ortaya koyma (*self-realization*), otantik şekilde kendini duyumlama deneyimi (*self-experience*) isteğinin, aşırı uyarılmış bir

⁴⁷ Gerald L. Bruns, “On The Coherence Of Hermeneutics and Ethics An Essay On Gadamer and Levinas”, *Gadamer’s Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski (California: University of California Press, 2004), 46.

⁴⁸ Gadamer, “Tarih Bilinci Sorunu”, *Toplum Bilimlerine Yorumcu Yaklaşım*. çev.: Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), 83.

⁴⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, 259.

duygusal öznelciliği hâkim kılarak hedonistik motifleri serbest kıldığına dair eleştiri⁵⁰ günümüzde bu mesafenin aşındığına işaret etmektedir. Çünkü evrenselciliğin varsaydığı üzere ideal ve nesnel bir ahlaki yasa tasarımının, küresel dünyada, bilinç için ortak eleştirel bir zemini tesis etmedeki etkisiz işlevi, Ben merkezinde hedonistik tutumlara karşı eleştirel bir işlev ortaya koyamamaktadır. Bu durum ahlaki bilincin, tarihsel dolayımını fark etmesi ve sorgulayabilmesini mümkün kılan alternatif yorum ve tartışmaların önemini ortaya çıkarmaktadır. Gadamer'in ön anlama kavramı ekseninde yorumladığı gelenek düşüncesi mevcut tecrübenin "daha iyi" olanı arayışta ahlaki bilince alternatif bir tartışma sunmaktadır. Ön anlama kavramı bir sınırın eşiğinde durduğumuzun kabul edilmesidir⁵¹ ve ancak bu kabul ile bu sınırın ötesi hakkında sorgulama mümkün görülmektedir. Bu sorgulama, geleneksel söylemi belirlenmiş bir "en iyi" formuna sıkıştırılmadan eleştirel bir boyut açma imkânı sunabilir. Fakat hermenötik düşünce bağlamında bu eleştirel boyut, bu "öteye geçiş", tecrübe edilen dünyada tarihi olanın etkisinden soyutlanamadığı için "evrensel bir hakikat"i değil, farklı sınır tecrübelerine dair bir anlama ve yorumu ifade etmektedir. Özetlem, bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Hermeneutik, insanın tasarlayıp gerçekleştirdiği her şeyin tarihsel olduğu ve kaldığına ilişkin temel tarihselci teze dayanacaktır. Bu tez aynı zamanda insanın kendisini tanıma/bilme imkanının tarihte bulunduğu tezini de zaten içerir. Bu tanıma/bilme, tek bir edimmiş gibi görünen bir edimler birlikteliği olarak, "anlama" adını alır. Yaşamın ve tarihin herhangi bir dönemi, birçok yönden bir sanat eseri gibi, kurulan, inşa edilen, yaratılan bir şeydir. Bir sanat eseri karşısında nasıl ki tüm benliğimizle, sahip olduğumuz tüm yetilerin birlikte harekete geçmesiyle bir tavır alıyor ve o sanat eserini anlama şansımızı ancak böyle bulabiliyorsak; bir tarihsel dönem de

⁵⁰ Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, 34.

⁵¹ Gadamer'e göre "Tarihsel bilinç kendi ötekiliğinin farkındadır ve bu yüzden geçmişin ufkunu kendi ufkundan hareketle ön plana çıkarır/kendi ufkunda temellendirir. Kaldı ki göstermeye çalıştığımız gibi, tarihsel bilincin kendisi yalnızca süregiden geleceğe empoze edilmiş bir şeydir; dolayısıyla bu yolla kendisini kendisinden hareketle ön plana çıkardığı/kendisinde temellendiği şeyle yeniden birleştirir; kendisini tekrar bu yolla kazandığı tarihsel ufkun birliğinde ifade etmek için yapar. Demek oluyor ki bir tarihsel ufku geleceğe yansıtmak anlama sürecinin fazlarından biridir sadece; bu, tarihsel ufku geçmiş bilincin kendisine-yabancılaşmasında dondurmamak değil, bizim şimdiki anlama ufkumuzla buluşturmadır." Bk. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, 62-63.

ancak bir edimler birlikteliği olarak “anlama” yoluyla kavranabilir. Ve anlama, bir edim ve yöntem olarak, tarihte tekil halde gerçekleştirilenleri, yine kendi tekillikleri ile tanıma/bilme edimi ve yöntemidir ve bu edim ve yöntemle elde edilen ilgi de ancak “yorum” adını alabilir.⁵²

Dolayısıyla böyle bir yorum perspektifinden hareket eden ahlaki bilinç için “en iyi”, ideal ve nesnel olarak kavranan soyut bilimsel, epistemolojik⁵³ sürece değil, daha çok farklı perspektifler ekseninde sürekli genişleyen ve sorgulanabilen somut varoluşsal bir ufka işaret etmektedir. Bu sebeple 19. yüzyıl boyunca kendini bütün belirli tarihsel bağlardan kurtaran radikal bir modernlik bilincinin doğmasıyla tarihsel referans noktasını tamamen yitiren⁵⁴ bir bilincin eleştirisi olarak hermenötik düşünce, sonsuz bir şimdinin ufkunda, kendi kendimizin-bilincinin tarihsel derinliklerine uzanan⁵⁵ alternatif bir eleştirel yorum geliştirmiştir. Bu yorumda ahlaki bilinç, tarihi “olan”ın kuşatıcılığı bağlamında “en iyi” olanı “bitip tükenmeyen arayış sürecinde” anlamlı kılmaktadır.

Sonuç

Bu makale ahlaki bilince dair evrensellik ve tarihsellik denkleminde pratik tecrübenin “tarihi” vasfının nasıl yorumlandığına dikkat çekmektedir. Bu yorumda evrensellik düşüncesinin aksine hermenötik düşüncenin mevcut pratik dünyanın “tarihi” vasfını dikkate alarak ahlaki bilince dair eleştirel ve özgür alanı mümkün gördüğüne dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla ideal-soyut evrensel ahlak yasalarından hareketle “en iyi”ye dair anlam arayışını yorumlayan kartezyen düşüncenin aksine hermenötik düşünce bilinci kuşatan somut ve zorlayıcı “tarihi” bağlamdan hareket etmektedir. Başka bir deyişle hermenötik düşünce, ahlaki hakikatin tecrübesini ideal ve nesnel

⁵² Özlem, “Felsefi Hermenötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, 144.

⁵³ “Sokrates’in ahlak öğretisi mutlulukçu, eudaimonist bir öğretilerdir. Buna göre mutluluk, insan eylemlerinin en son hedefi, “en yüksek iyi”dir. ... Sokrates, daha önce relativizm-mutlakçılık/evrensellik tartışması üzerinde dururken de belirttiğimiz gibi bilimsel “doğruluk”u ahlaksal “iyi”ye önceleyen, onu temellendiren bir şey sayar.” bk. Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi-*, 49-50; Ayrıca etikte, erdem (virtue) teorisine benzeyen bir yaklaşımın benimsenmesiyle epistemolojinin faydalı olabileceğini tartışan “virtue epistemology” kavramı ve onlara yöneltilen eleştirel çağdaş tartışmalar için bkz. John Greco, “Virtue Epistemoloji”, *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dancy vd. (UK: Black-Well, 2010), 75.

⁵⁴ Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, haz.: Necmi Zekâ, çev.: Gülelgül Naliş vd. (İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994), 32.

⁵⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/59.

zihni alanın aksine pratik tecrübenin tarihi vasfından hareketle yorumlanmaktadır. Bu perspektifte ahlaki hakikat, pratik tecrübenin ahlaki boyutunu zihni olarak belirlenmiş ideal bir noktaya göre ölçülmesi değil, ideal olanı arayış süreci olarak anlamlandırmaktadır. Bu bağlamda tarihsellik insanın tarihe ait olana katılımını ve tarihe ait olanla etkileşimini aktivite ederek “en iyi”ye dair arayışı daimî bir süreç olarak olanaklı görmektedir. Bu zemin, ahlaki bilinci “olan” ve “olması gereken” arasındaki mesafeye yerleştirerek ahlaki hakikatin anlamını/neliğini bitimsiz bir süreç olarak tasvir eder.

Böylece ahlaki bilince özgür ve eleştirel ortam sağlayarak daha zengin bir ahlaki tecrübenin arayışını anlamlı kılar. Mevcut pratik dünyanın tarihi vasfını dikkate alan tarihsel ahlaki bilinç, “en iyi” olanın tecrübesinin her daim daha zengin bir tecrübeye gebe olduğunu kavrayan bilinçtir. Dahası o, kendi dünyasının tarihsel sınırlarına dair eleştirel düşünceye açık olduğundan şimdinin sınırlarının ötesine, insanın kendi kendisinin-bilincinin tarihsel derinliklerine uzanır. Bu yorum ahlaki tecrübenin anlamının ahlaka dair bilincimizden her daim daha fazla anlam ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bu artı anlam hem geçmiş hem geleceğe dair bir ufku barındırır. Bu ufuk, hiç kimseyi kendi dini, geleneksel ve kültürel tecrübesinden soyutlamaya zorlamaz, aksine ahlaki hakikat tecrübesinde onunla sıkı bir ilişki içinde bulunduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla bu perspektif farklılıkların çok daha hızlı ve sık şekilde yüzleştiği küresel dünyada tecrübe edilen sınırların tarihsel vasfını ön plana çıkardığı için ahlaki bilincin “en iyi”ye dair arayışını hem anlamlı kılmakta hem de bu arayış için belli mesafede eleştirel ve özgür alana imkan tanımaktadır. Bu süreç içinde hareket ettiği idrak eden tarihsel hermenötik bilinç, “en iyi”ye dair anlam arayışında nihilist ya da belli çerçeveler içinde sabitlenmiş katı hegemonyacı bir tavra karşıt bir yorum geliştirir. Bu yorum, insanların mevcut tecrübelerini ve bu tecrübeye şekil veren dini, geleneksel, kültürel söylemlerini “en iyi” ekseninde sürekli şekilde sorgulayıp dönüştürebilen eleştirel ve özgür ahlaki bir bilincin geliştirilmesine katkı sunacaktır.

Kaynakça

Bruns, Gerald L. “On The Coherence Of Hermeneutics and Ethics An Essay On Gadamer and Levinas”. *Gadamer's Repercussions Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Ed. Bruce Krajewskii. California: University of California Press, 2004.

- Casullo, Albert. "A Priori Knowledge". *A Companion to Epistemology*. Ed. Jonathan Dancy vd. 43-53. UK: Black-Well, 2010.
- Çetin, Rabiye. "Metin-Yorum İlişkisi Bağlamında Evrenselcilik-Tarihselcilik Karşılaştırması". *İslam ve Yorum Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansımaları*. Hazırlayan Fikret Karaman, 175-197. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Dilthey, Wilhelm. "Hermeneutiğin Doğuşu". Çev. Doğan Özlem. *Felsefe Tartışmaları* 22 (1997): 92-115.
- Duralı, Teoman. "Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 1117- 126.
- Gadamer, Hans George. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsamet Arslan & İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- _____, "Tarih Bilinci Sorunu". *Toplum Bilimlerine Yorumcu Yaklaşım*. Çev. Taha Parla, 79-106. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
- Greco, John. "Virtue Epistemoloji". *A Companion to Epistemology*. Ed. Jonathan Dancy vd. 75-82. UK: Black-Well, 2010.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- _____, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje". Çev. Gülelgül Naliş. *Postmodernizm*. Haz. Necmi Zekâ. 31-44. İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- Löwith, Karl. *Tarihte Anlam*. Çev. Caner Tura. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Tarih Üzerine*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Özlem, Doğan. *Etik -Ahlak Felsefesi-*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- _____, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler". *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Yeni Bir Kavrayışa Doğru*. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- _____, "Felsefi Hermenötiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (1999): 127-145.
- _____, "Tarihsellik ve İnsan". *Felsefe Tartışmaları Dergisi* 24 (1999): 7-21.
- _____, *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2000.
- Ponzio, Augusto. "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi". Çev. Hande Koçak. *Monokl*, 4/7-9 (Sonbahar 2010): 192- 208.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Unutuş, Tarih*. Çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- _____, *Yoruma Dair Freud ve Felsefe*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Tatar, Burhanettin. "Ahlaki Hakikatin Zamansallığı". *Çağdaş Sorunlar Spekülatif Düşünceler*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

- _____, "Din ve Ahlâk İlişkisi". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi El Kitabı*. Ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- _____, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Wachterhauser, Brice R. "Anlamada Tarih ve Dil". *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. Der. & Haz. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.



Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)

Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları

Araştırma makalesi / Research article

Atiye Gülfer GÜNDOĞDU*

Historicism of Reading and Possibilities and Limitations of Understanding of Historicism in Reception Aesthetics and New Historicism

Citation/©: Gündoğdu, Atiye Gülfer, (2019). Historicism of Reading and Possibilities and Limitations of Understanding of Historicism in Reception Aesthetics and New Historicism, Milel ve Nihal, 16 (2), 351-374.

Abstract: The demand of the literary work to gain autonomous and fictional existence within the New Criticism in the first half of the twentieth century, radically breaks with the historicity in its interpretation. In the second half of the twentieth century, the Reception Aesthetics with the concept of "historicity of reader" and New Historicism with the concept of "historicity of text" and "textuality of history" stand at a meaningful point among efforts to return to historical consciousness that disappeared after the New Criticism. However, in both approaches, it is seen that the historicity of understanding literary texts predominantly shape through the only historicity of reader or only historicity of text. In this paper, it will be argued that this situation impoverishes the two-way historicity of understanding literary texts at two opposite ends. This paper also will mainly focus on the fundamental problems in the context of the tension relationship of literature with history in historicist literary theory, New Criticism, Reception Aesthetics and New Historicism. It will also be stated that reading the literary text is basically historical with its different dimensions such as the reader finds himself/herself thrown into history, the temporal of experience, the incompleteness of human existence and literary text. The ability to establish a meaningful relationship with history and historical without damaging the fictional existence and autonomy of literary text can be realized through the historicity of reading.

Keywords: History, Reading, Historicity of Understanding, Reception Aesthetics, New Historicism.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü [atiyegulfer.kaymak@omu.edu.tr] ORCID: 0000-0002-5073-1288.



Atıf/©: Gündoğdu, Atiye Gülfer, (2019). Okumanın Tarihselliği ve Alımlama Estetiği ile Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliğinin İmkân ve Sınırlılıkları, *Milel ve Nihal*, 16 (2), 351-374.

Öz: Edebi eserin yirminci yüzyılın ilk yarısında Yeni Eleştiri içerisinde otonom ve kurgusal varlık kazanma talebi, yorumlanması hususunda tarihsellikte bağımlı radikal biçimde koparır. Aynı yüzyılın ikinci yarısında ise “okurun tarihselliği”ne dikkat çeken Alımlama Estetiği ve “metnin tarihselliği, tarihin metinselliği” kavramlarıyla anılagelen Yeni Tarihselcilik, Yeni Eleştiri sonrası bastırılan tarihsel bilince dönüş çabaları arasında anlamlı bir noktada durur. Ancak her iki yaklaşımda da edebi metinleri anlamanın tarihselliğinin, okurun yahut metnin tarihselliği üzerinden şekillendirilmesinin ağır bastığı görülür. Bu yazıda, ortaya çıkan bu durumun, edebi metinleri anlamanın çift yönlü tarihselliğini iki karşı uçtan eksik bıraktığı iddia edilecektir. Diğer taraftan, yazı boyunca tarihselci edebiyat teorisi, Yeni Eleştiri, Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik içinde edebiyatın tarihle kurduğu gerilimli ilişkisi konusundaki temel sorular üzerinde durulacaktır. Bu yazıda ayrıca, edebi metnin okunmasının; okurun kendisini tarih içinde buluvermesi, tecrübenin zamansallığı, insanın ve edebi metnin tamamlanamazlığı gibi boyutlarıyla tarihsel olduğu iddia edilecektir. Edebi metnin kurgusal varlığı ve otonomisini incitmeksizin tarihle, tarihsel olanla anlamlı bir ilişki kurabilmesi ancak okumanın tarihselliği üzerinden gerçekleştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Okuma, Anlamanın Tarihselliği, Alımlama Estetiği, Yeni Tarihselcilik.

Giriş

Edebi metin, anlamının çok uzun bir müddet “onu üreten ve kuşatan bağlama ait olarak”¹ değerlendirilişinin ardından Yeni Eleştiri (*New Criticism*) içinde elde ettiği konumla kendisini ortaya çıkaran bağlarından azadeleşerek otonomisini ilan eder. Yeni Eleştirinin önemli isimleri Wimsatt ve Beardsley’in ünlü kavramları “niyetsel yanılğı” (intentional fallacy)² ve “etkisel yanılğı” (affective fallacy)³ eşliğinde söylenecek olunursa, edebi metnin anlamı ve edebiliği ne metnin gerisindeki yazarın niyetinin keşfine ne de met-

¹ Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev.: Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 58.

² William Kurtz Wimsatt ve Monroe Curtis Beardsley, “The Intentional Fallacy”, *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, (Kentucky: University of Kentucky Press, 1954), 3-20.

³ Wimsatt ve Beardsley, “The Affective Fallacy”, 21-40.

nin okur üzerinde oluşturduğu duygusal etkiye bakarak ele alınabilir. Edebi metni anlama çabası, bu niyetsel ve etkisel yanılığa düşmeyi önleyebilecek bir soyutlanmayı ve bir bütün olarak metnin bizzatı kendisine yönelmeyi gerekli kılarak, ilk defa metni oluşturan dilin gerisinde bulunan bir bilince yahut somut bir gerçekliğe ulaşabilmenin dışında bir anlam ifade eder.

Edebi metnin yirminci yüzyılın ilk yarısında Yeni Eleştiri içinde kazanmış olduğu özerklik şüphesiz önemli bir kırılmayı ifade eder ve bu haliyle edebi metinleri anlama/yorumlama tarihinde kolay kolay terk edilebilir bir etki oluşturmaz. Nitekim Culler'ın "Yeni eleştiri II. dünya savaşından bu yana sorgulanmış, kötülenmiş ama göz ardı edildiği pek olmamıştır."⁴ şeklindeki beyanı ve her eleştirel biçimin bir biçimde Yeni Eleştirinin öne çıkardığı kavramlardan (otonomi, bütünlük, yakın okuma) etkilenmek durumunda kaldığını öne sürmesi büyük ölçüde bu durumla ilgilidir.⁵ Edebi metin etkisi bu denli yayılcı ve artık geri döndürülemez bir biçimde açığa çıkan Yeni Eleştiri içinde özerklik ve kurgusal varlık talebine oldukça tatminkar bir cevap bulur. Edebi metin, tarihsel olan her şeyle bağını koparan, göndericisi, tarihi ve alıcısı olmayan bir bağlamsızlığın kıyasına sürüklenen şişe içindeki metin haline gelir. Aksoy'un ifadesiyle artık "okur ve eleştirmen için gerekli olan tek tarihi bilgi kelimelerin tarihi, şiirde kullanılan kelimelerin tarihi süreçte kazandığı anlamlar, yan anlamlar ve yarattığı çağrışımlardır[r.]"⁶

Diğer taraftan bu durum, edebi metnin yorumlanması hususunda tarihsel olanla bağını tamamen koparan bir husus olarak bu yorumlama biçiminin üzerinde en fazla durulan sınırlılığı haline gelir. Geline bu noktadan sonra, edebi bir eserin okunması sırasında metnin iç yapısını önceleyen edebi yaklaşımlar ile metin dışı bağlamsal unsurları önemseyen yaklaşımların kutuplaştırılmasıyla, edebiyatın tarihle kurmuş olduğu ilişki gerilimli bir hal almaya baş-

⁴ Jonathan Culler, "Yorumun Ötesinde", çev.: Ahmet Kocaman, *Kuram Dergisi* 5 (1994): 62.

⁵ "Eleştirel bağlantılarımız ne olursa olsun hepimiz 'Yeni eleştirmen' olduğumuzu öne sürebiliriz; şu anlamda: Bu anlayış yazınsal yapının özerkliği kavramlarından kaçmakta ciddi bir çabayı, yapının bütünlüğünü göstermenin önemini ve 'yakın okuma' gereksinmesini ortaya koyar." Culler, "Yorumun Ötesinde", 62.

⁶ Nazan Aksoy, "Yeni Eleştiri", *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*, haz.: Mehmet Rifat, (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1996), 21.

lar ve edebiyat teorileri ve eleştiri tarihinde hatırı sayılı bir yer edindir.⁷ Zira bu yaklaşımların bir kısmı edebiyatın tarihle kurduğu ilişkiyi, edebi metnin anlamının ortaya çıkarılmasının zorunlu bir gerekliliği olarak görürken diğer kısmı tarihi, edebiyatın kurgusal dünyasını tahrip eden bağlam dışı bir unsur olarak değerlendirme eğilimindedir. Palmer, bu durumu edebiyat profesörlerinin genel olarak “formalist-tat uzmanı” yahut “antikacı” olarak tasnif edilebileceği gerçeği üzerinden ele alır. Buna göre ikinci kısma girenler diğerlerini tarihsel derinlikten uzaklıkla itham ederken formalist-tat uzmanları olanlar ise antikacıları metni gerçekçi bir sanat olarak görememekle suçlar.⁸ Tam da bu noktada bu yazıda tartışılacak ilk sorusu da ortaya çıkmış olur: Edebi metnin kurgusal varlığı ve otonomisine hanel getirmeksizin tarihle, tarihsel olanla anlamlı bir ilişki kurabilmesi mümkün müdür? İki farklı uçta olmaklık bağlamında Palmer’in Amerika’daki portresini kabaca çizdiği bu halin Türk edebi düşüncesi içinde oluşturabileceği benzer sorunlara Kayalı işaret eder. Türk edebiyatının, siyaset kıskacından biçimcilik kıskacına tarihsel ve sosyolojik damarını kaybetme tehlikesi sınırında gezinişine, yazısının başlığından itibaren açık bir biçimde dile getiren Kurtuluş, tarihsel ve biçimsel olan arasındaki ilişkinin itidalden uzakta ifrat ve tefrit arasında vuku bulmaklığına dikkat çeker. Buna göre edebiyatın kurgusalılığı gereğince toplum gerçeklerinden soyutlanmış bir anlayış gündeme gelmiş ve bu anlamda geçmiş dönemin edebiyat anlayışı da iyice karikatürleştirilmiştir.⁹

Dikkat edilirse, edebi metnin yorumlanması hususunda kayda değer bir hacim oluşturan bu tartışmalar temelde metin dışı bağlamsal bir unsur olarak tarihin edebi metnin anlamına yön verebilmesinin kabulü yahut reddiyle ilgilidir. Kuşkusuz düşüncenin bu güzergahta ilerleyişine Walter Scott’un romanları üzerinden ortaya atılan “tarihsel roman” kavramının katkısı olduğu söylenebilir. Uysal’ın öne çıkardığı gibi tarihi roman, gerçekçi roman anlayışıyla benzer

⁷ Edebiyatın tarihle kurduğu ilişkiyi araştıran çalışmasının sunuşunda Zeynep Uysal, Walter Benjamin’in tarih meleği benzetmesinden hareketle, tarih meleğinin belki de en çok edebiyatın omzunda durduğunu dile getirir. *Edebiyatın Omzundaki Melek, Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*, haz.: Zeynep Uysal, (İstanbul: İletişim, 2011), 7-8.

⁸ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev.: İbrahim Görener, (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2008), 238, 320.

⁹ Kurtuluş Kayalı, “Siyaset Kıskacından Biçimcilik Kıskacına Tarihsel ve Sosyolojik Damarını Kaybetme Tehlikesi Sınırında Gezinen Türk Edebiyatı”, *Doğu Batı Dergisi* 22 (2003): 80.

bir biçimde kurgusal bir eser olarak romana “gerçekliğe sadakat misyonu yükler, üstelik tarihsel kayıtlar, olaylar ve kişiler söz konusu olduğu için bu sadakati belgesel boyuta taşı[r].”¹⁰ Her ne kadar zamanla tarih, postmodern tarihi romanlar içerisinde bu eserlerin kendine dönük (*self-reflexive*) yapısı itibarıyla bağlamsal bir unsur olmağının dışına çıkmış olsa da¹¹ neticede burada dahi edebi metnin anlamına yön verebilecek zamansal-mekânsal bir alan olarak konumlandırılmaya, edebiyatla ilişkisi bu minval üzere sorun-sallaştırılmaya devam eder.

Geldiğimiz noktada bu yazıda tartışılması amaçlanan temel sorunlarımız da iyice belirginleşmeye başlar: Edebiyatın tarihle, tarihsel olan yegâne ilişkisi, tarihin edebi metnin muhtevasının kendisiyle ilişkilendirilmesi (kabul, inkâr yahut postmodern roman anlayışında olduğu gibi böyle örtüşürmenin manasızlığı şeklinde) gereken zamansal-mekânsal bir alan olmağlığı üzerinden kurulabilir mi? Yahut tarihin, tarihsel olanın ve tarihsel bilincin edebi metnin anlamının açığa çıkması hususundaki gerekliliği, yukarıda bahsettiğimiz bu örtüşmenin kabulü, reddi yahut manasızlığı vurgusunun ötesinde daha güçlü anlamsal kökenlere mi sahiptir?

Bu yazıda edebiyat ve tarih arasındaki ilişkinin, tarihin kendisine dönülerek edebi metnin anlamını belirleyen zamansal-mekânsal bir alan konumlandırılması üzerinden tesis edilemeyeceği öne sürülecektir. Edebi metni yorumlama/anlama sürecinin bizatihi kendisi tarihsel olduğu ve tarihsel bir bilincin varlığını gerektirdiği için tarihselliğin edebiyat açısından göz ardı edilemez bir kavram olduğu vurgulanmaya çalışılacaktır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, “okurun tarihselliği”, “metnin tarihselliği/tarihin metinselliği” gibi öne sürdükleri kavramlarla edebi metnin yorumlanmasında tarih düşüncesini yeniden gündeme getiren Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik yaklaşımları, edebiyatın tarihle kurduğu ilişkiyi, okuma tecrübesinin/anlamanın tarihselliği üzerinden ele almanın bir imkânı kılınacaktır. Edebi metnin kurgusal varlığı ve otonomisi incitilmeden tarihsel olanla anlamlı bir ilişki kurabileceği, edebi

¹⁰ Zeynep Uysal, *Edebiyatın Omzundaki Melek, Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*, 15.

¹¹ Tarihe dönüş yapan postmodern roman ve yansıtmanın yanıltıcılığı üzerinde dikkatle duran bir çalışma için bk. Serpil Oppermann, *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*, (Ankara: Phoenix, 2006).

metni anlamının tarihselliği üzerinde ciddiyetle duran hermenötik düşünce içinde gösterilmeye çalışılacaktır.

Geldiğimiz nokta itibarıyla burada öncelikle, tarihi kendisine *dönülebilir* zamansal-mekânsal bir alan olarak konumlandırmak ve Yeni Eleştiri sonrası yeniden tarihe *dönmek* bağlamları keşişiminde “edebiyat ve tarihe dönüş” hususu üzerinde durmamız yerinde olabilir.

Tarihe Dönmek Yahut Kendimizi Tarih İçinde Buluvermek

Tarihe dönüş ne anlama gelir? Bu ifade, edebi bir metnin yorumlanması sırasında tarihin kendisine dönülebilir bir şey olduğunu mu ima eder? Yoksa edebiyatın Yeni Eleştiri sonrası bağlarını radikal biçimde kopardığı tarihe, tarihsel olana yeniden dönüşü mü? Ya da bir taraftan tarihe dönüş gerekliliği ifade edilirken, bir taraftan da tarihin kendisine dönülebilirliği vurgulanmaya ve uygulanmaya devam mı eder? Bu anlamıyla asıl dönülen, tarihin kendisine dönülebilir bir şey olduğu düşüncesinin kendisi midir? Tarihe dönüş ifadesi, hem Yeni Eleştiri öncesi bağlamsal edebiyat anlayışını, hem de Yeni Eleştiri sonrası tarihe dönüş çabalarını birlikte ifade edebilme noktasında elverişlidir. Tarihselci edebiyat eleştirisi metnin anlamını belirlemek için tarihe dönerken, Yeni Eleştiri sonrası çeşitli yaklaşımlar, aralarındaki koparılan bağları yeniden örme çabası içinde tarihe döner. Bu noktada Oppermann, tarihyazımında dilbilimsel dönüşün öne çıkması gibi edebiyat alanında da 1980’lerden beri görülen bir tarihe dönüş hadisesine dikkat çeker.¹²

Diğer taraftan tarihe dönme hususunda sorulan bu sorulara verilebilecek cevaplar, tarihe dönmenin yahut tarihin dışına çıkmanın gerçekten mümkün olup olamayacağı meselesi ile yakından ilgilidir. Tarih gerçekten karşımızda duran bir nesne olarak edebi metnin anlamını belirlemek için kendisine dönebileceğimiz bir geçmiş olabilir mi? Yahut Yeni Eleştiri de olduğu gibi sırtımızı dönerek kendisinin tamamen dışına çıkabileceğimizi varsaydığımız tecritsel bir alan? Tarihi kendisine dönebileceğimiz bir geçmiş olarak tasarlamak sahip olduğumuz tarih ve tarihsellik anlayışından izler taşır. Söz konusu tasar, bizden bağımsız biçimde karşımızda duran ve hiçbir şekilde etkisi altında olmadığımız bir tarih anlayışını öne çıkarır. Oysa tarih, edebi metnin anlamını belirleyebilmek için kendi-

¹² Oppermann, *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*, 15.

sine dönüverdiğimiz bir geçmişten ziyade birer okur olarak kendimizi bir şekilde içinde buluverdiğimiz¹³ bir şeydir. Kendi dünyasına ve karşılaştığı edebi metnin dünyasına daima kendi içinde bulunduğu konum (zamansallık/mekânsallık) üzerinden bakmak durumunda olan okurun kendisini buluverdiği böyle bir ortam içinde, tarihin dışına yahut üstüne çıkabilmesi mümkün görünmemektedir.

Tarihe geri dönemeyiş yahut dışına çıkamayış, okurun zamansal tarihsel bir konum içinden geçmişte üretilen bir esere bakma zorunluluğu, edebiyatın tarihle, tarihsel olanla kurduğu daha ontolojik bir bağa atıfta bulunur. Eksikliği hissedilen yahut giderilmesi gereken şey edebi metin yorumunda okurun tarihe dönebilen bir süper-özne konumuna gelebilmesi değil, tarihsel olarak şekillenmişliği içinde hareket etmek durumunda kalmasıdır. Tatar'ın işaret ettiği gibi insan bilinci, yorum eylemi esnasında zaten bir şekilde tarih denen anlam geleneği içerisinde bir safha olarak buluverir kendisini ve "buluverme" olayının bizatihi kendisine tarihsellik denir.¹⁴ Okur edebi bir metni yorumlarken, geçmişte üretilen metne kendini içinde buluverdiği konumu, tarihselliği itibarıyla yaklaşmak zorundadır. Metnin anlamı belirlenirken okurun omuzlarına yüklenen rol, tarihin üstüne çıkabilen bir süper-özne olarak geçmişe dönebilmesi değil, uzakta kalanı yakınına getirme çabası içinde olmasıdır. Palmer'in dikkat çektiği üzere yorumun amacı, belli bir tarihsel uzaklığa köprü kurmaktır.¹⁵

Tarihsellik, insan varlığının zamansallığı ve mekânsallığı itibarıyla kendisini belli bir anlam geleneği içerisinde buluvermesi dışında tecrübenin zamansallığı (geçiciliği), edebi metni yorumlama, anlama ve okumanın tamamlanamazlığı gibi hususlarla da yakinen ilgilidir.

¹³ Burada insanın tarih içinde kendisini buluvermesi, insanın zamansallığı ve tarihselliği üzerinde genişçe duran Heidegger'in fırlatılmışlık (*throwness*) kavramına referansta bulunur.

¹⁴ Burhanettin Tatar, "İkinci Baskıya Giriş", Şevket Kotan, *Kuran ve Tarihselcilik*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 16.

¹⁵ Palmer, *Hermenötik*, 322.

Tecrübenin Zamansallığı ve İnsan Varlığı ile Edebi Metnin Kesişen Yazgısı Olarak Tamamlanamazlık

Dilthey insanın *dünyada-var-oluşunun* “tarihselliği” iddiasını tecrübenin zamansallığı (geçiciliği) üzerinden şekillendirir. Ona göre, tarihsellik temelde insan tecrübesinin zamansallığının ifadesidir ve Palmer’in ifadesiyle Dilthey’in ele aldığı biçimiyle “zamansallık”, kelimenin daha derinlerinde “tarihsel” anlamına gelir, ayrıca tecrübe kelimesinin kendisi başlı başına tarihsel bir özellik taşıdığı için de manidar bir kelimedir.¹⁶ İnsan tecrübesinin zamansallığı, yani tarihselliği meselesini edebi metinlerin okunma tecrübesi içerisinde düşündüğümüzde ortaya çıkan tablo da oldukça manidardır. Okuma tecrübesi olarak yorum, kendi zamansallık ve mekânsallıkları içinden edebi metinle karşılaşan okurların, tarihsel buluşmalarında tekrar tekrar ortaya çıkan şeydir. Tekrar tekrar ortaya çıkan şeyin zamansal, geçici olmağını elden bırakarak kalıcı hale gelebilmesi mümkün görünmez. Zaten kalıcı hale gelen şey değişmezliği, tekbiçimciliği, herkes için geçerli ve tek doğru yorum olabileceği düşüncesini beraberinde getirir. Edebi metinlerin herkes için geçerli ve tek doğru yorumun olmadığını savunduğumuzda aslında yaptığımız şey onun tarihselliği üzerinde durmaktır.

Diğer taraftan Gadamer, insanın sonlu/sınırlı şimdinin sınırları/sınırlamaları olarak tarihselliği itibarıyla, kişinin kendisini daima bir durum içinde bulduğunu ve onu açıklamasının asla bütünüyle tamamlanamayacağını belirtir.¹⁷ Tatar bu durumu, insanın zamansallık ve mekânsallığının, insan varlığının kendi içindeki boşluk, eksiklik, tamamlanamazlık ve hatta uçurum sayesinde oluşmakta olan bir süreç olarak anlam kazanabileceğine işaret ederek dile getirir. “İnsan varlığı kendisindeki eksikliği, tamamlanamazlığı veya uçurumu hiçbir zaman aşmamaktadır. Bu nedenle o her zaman şimdi olduğundan daha farklı olabilme imkânını yitirmektedir. Kısacası insan varlığının potansiyeli, her zaman onun aktüel halinden daha fazla bir alan teşkil etmektedir.”¹⁸

Bu noktada açıkça dikkat çeken şey ise, insan varlığına ilişkin olarak burada söz konusu edilen boşluk, uçurum, eksiklik, tamamlanamazlık gibi ifadelerin, edebiyat teorileri ve felsefesinde edebi

¹⁶ Palmer, *Hermenötik*, 321.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II, çev.: Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 55.

¹⁸ Tatar, “İkinci Baskıya Giriş”, 14.

metin tecrübesi hakkında sıklıkla kullanılan kelimeler oluşudur. Metin kavramı her ne kadar dokunmuş kumaş anlamına gelen *text* kelimesinden geliyor olsa da edebi metin bir türlü tamamlanamayan, eksik kalan, boşluk oluşturan dokusuyla gelecekte her zaman farklı türlü açığa çıkabilme potansiyelini barındırır. Okurun edebi metne her zaman içerisinde bulunduğu zamansallık-mekânsallık içerisinde bakma durumunda kalması dışında, edebi metnin kelimelerinin belirlenemeyen ve çok katmanlı dokunmuşluğu da onu anlama ufkunun sınırlılığını oluşturan bir boyut haline gelir. Edebi metinle karşılaşan okur hem kendi tarihselliği hem de edebi metnin tamamlanamazlığı itibarıyla sonu gelmez bir yorumlama alanı içerisindedir. Sahip oldukları potansiyel ile okur ve metin, her zaman aktüel halinden fazla olmak durumundadır. Tamamlanamazlık bu anlamda hem insan varlığının hem de edebi metnin tarihselliğinin yolları bir şekilde keşişen yazgıları haline gelir.

Edebi Metnin Yorumlanmasında Tarihsel Bilince Duyulan İhtiyaç

Yeni Eleştirinin daha önce Culler'a atıfla bahsettiğimiz etkisi ve hegemonyası itibarıyla edebiyatın, edebi tecrübenin temelde tarihsel olduğu söylemek uzun süre çekinilen bir hal alır. Ancak zamanla edebi metnin yorumlanmasında tarihsel bir bilince duyulan ihtiyaç açığa çıkar. Gerçi edebi metin Yeni Eleştiri içinde kazandığı kurgusal varlık ve otonomi ile yeterince ayrıcalıklı bir konum elde etmeyi başarır. Lakin bu sefer de, anlamı bir anda tamamen ortaya çıkarılabilecek bir nesneye dönüşmesi itibarıyla edebi varlığını yeniden kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu durum, edebi metni okumanın ele almaya çalıştığımız tarihselliği ile açık biçimde çelişir. Dolayısıyla Yeni Eleştiri sonrası edebiyat ile tarihsel olan arasında kurulacak bağ, oluşabilecek çeşitli sorunları bir arada düşünmek durumundadır. Edebiyat metni ve tarih arasında kurulacak yeni bağların edebiyat teorisi ve felsefe içinde kendilerine anlamlı bir yer açabilmeleri aynı anda hem edebi metnin otonomisine hem okumanın tek seferde ve bütünüyle tamamlanamazlığına zarar vermeme ile yakinen ilişkili bir hal alır. Bu bir anlamda tarihin geleneksel kavranış biçiminin dışında kalabilmeyi, klasik tarih tanımı ve tarihsellik anlayışının bir eleştirisini de yapabilmeyi gerekli kılar.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında, Niyetselcilik, Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik, tarihsel olanla bir şekilde bağ kurmaya çalışan yaklaşımlar olarak dikkat çeker. Bunlardan yazarın niyetini

metni anlamının kriteri olarak kabul eden, Hirsch ve Betti'nin önemli savunucuları olduğu niyetseleliliğin yaygın tarih ve tarihsellik düşüncesinin pek de dışına çıkamadığı görülür. Niyetselelilerin öne çıkardığı metin ile anlama arasındaki ilişki, tarihi kendisine dönülebilen bir geçmiş olarak görme hususunda tarihselci edebiyat teorisi üzerine konuşurken değindiğimiz sorunlara sahiptir. Bu anlamda niyetselelilerin yirminci yüzyılın ikinci yarısında döndükleri şey tarih değil, tarihin kendisine dönülebilir olduğu düşüncesinin izleridir. Konu üzerine yazdığı doktora tezinde Tatar niyetselelilerin bu tavrını, okurun kendi ufkunu aşmak suretiyle anlamın ortaya çıktığı ana geri giderek, başkasının ufkunu, geçmiş tarihi yeniden kurmasının gerçekten mümkün olup olmadığı ve bunu yaparken de aslında anlamı, onun söylendiği anla sınırlandırma durumunda kalıp kalmayacağı¹⁹ soruları etrafında ele alır.

Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik ise kanaatimizce niyetselelilerden daha farklı olarak yaygın tarih ve tarihsellik düşüncesinin de güçlü birer eleştirisi olmaları nedeniyle edebiyat, tarih ve tarihsellik arasında üzerinde durulmaya değer yeni bir bağ kurma gayretindedir.

Tarihsellikte Bağ Kurma Çabası Olarak Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik

Gadamer'in felsefi hermenötüğünden etkilenen, "okurun ve okumanın tarihselliği"ni ön plana çıkaran Hans Robert Jauss'un Alımlama Estetiği (*rezeptionsästhetik*) ile sahip oldukları yaklaşımları Louis Montrose tarafından "metnin tarihselliği" ve "tarihin metinselliği" kavramları eşliğinde dillendirilen Yeni Tarihselcilik, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, edebiyatın tarihsel olanla bağını yeniden gündeme getirir.

Bu iki yaklaşım hangi noktalarda geleneksel tarih, tarihselcilik düşüncesinin dışına çıkmayı başarır? Yazı boyunca ele almaya çalışılan kendini tarih içerisinde buluverme, tamamlanamazlık, tecrübenin zamansallığı gibi noktalarda okurun, metnin, okuma tecrübesinin toplamında edebiyatın tarihselliği hususunda bize ne söyler? Edebi bir metni okuma, anlama, yorumlamanın tarihselliğinin daha önce dile getirdiğimiz gereklilikleriyle uyumlular mı? Dahası yazının başından itibaren sorunsallaştırıldığı gibi tarihsel olanla anlamlı

¹⁹ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer vs. Hirsch* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 25.

bir ilişki kurarken metnin otonomisini de aynı zamanda korumayı sürdürebilirler mi?

Öncelikle, her iki yaklaşımın kendilerini sırasıyla biçimci yöntemler, Marksizm (Alımlama Estetiği) ve Yeni Eleştiri, Marksizm'in bazı boyutlarına (Yeni Tarihselcilik) bir itiraz olarak sunması, onların bir taraftan tarihsel olanla yeni bir ilişki kurma ve Marksizm'in katı estetiği dışına çıkma istek ve niyetlerinin açık bir göstergesidir. Tarihsel olarak açığa çıkışları itibarıyla, bu iki yaklaşım üzerinde ayrı ayrı durmak, yukarıda bahsedilen sorunlara daha yoğun odaklanabilme imkânı sağlayacaktır.

Alımlama Estetiğinde Anlamanın Tarihselliği

Okur merkezli teorilerle neredeyse eş anlamda kullanılan "alımlama" kelimesine bünyesinde ilk defa yer açan ve bunun estetikle olan bağlarını kurmaya çalışan "alımlama estetiği"nin (*Rezeptionsästhetik*) tarihsellikte güçlü bir bağ kurduğunu söylemek belki başlangıçta şaşırtıcı gelebilir. Alımlama estetiği adlandırması, tarihle edebiyat arasında kurmuş olduğu bağı ve bu noktada sahip konumu, Yeni Tarihselcilik adlandırmasında olduğu kadar açık bir biçimde yansıtmayabilir.

Ancak gelin görün ki, Hans Robert Jauss, alımlama estetiğini tarih/edebiyat ilişkinin iki temel boyutu olan tarihsel bağlamın edebi eserin yorumlanmasına etkisi ve edebiyat tarihi yazımı üzerine kurar. Okurun edebî metinleri alımlamasına dayanan yeni bir edebiyat tarihi yazımı önerisiyle şekillendirdiği alımlama estetiği teorisiyle Hans Robert Jauss, bu iki temel boyutu bir anlamda kaynaştırır. Alımlama estetiği edebiyat perspektifinde tarihe açmış olduğu bu çok boyutlu yer itibarıyla, *edebiyat eseri*, *yorum*, *anlama*, *tarih*, *tarihsellik*, *edebiyat tarihi* gibi konu ve kavramlar üzerine düşünmenin de zengin bir imkânı haline gelir.

Paul Ricoeur'un, Jauss'un fenomenolojik bir okuma edimi oluşturmaktan ziyade, edebiyat tarihi yazımını yenilemeye yöneldiğini vurgulaması²⁰ onun okuma teorisinde tarihe açmış olduğu bu geniş yer itibarıyladır. Yine Jauss ile birlikte Konstanz ekolünün ikinci önemli ismi olan Wolfgang Iser'in estetik tepki teorisini (*wirkungstheorie*) Jauss'un alımlama estetiğinden ayırırken "bir alımlama teo-

²⁰ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: Dört, Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev.: Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 289.

risi okurun tarihsel yargılarına sıkı sıkıya bağlıyken, bir tepki teorisinin köklerinin tamamen metnin içinde yer aldığı²¹ belirtmesinin altında Jauss'un tarihsel olanla kurmuş olduğu önemli bağ vardır. Ayrıca, Iser'ın metnin kendisinden pek de hareket edemediği eleştirisi, ilerleyen paragraflarda Jauss'un metnin tarihselliğini ihmal hususunda kendisine yeniden dönülecek bir husus olacaktır.

Jauss'un Konstanz Üniversitesi açılış konuşmasında sunmuş olduğu "Literary History as a Challenge to Literary Theory"²² adlı metin, onun alımlama estetiğinin sınırlarını kabaca çizdiği ve diğer düşüncelerini üzerine inşa ettiği bir temel olma özelliği taşır. Metin, Marksist ve biçimci yöntemler arasında sıkışıp kalarak edebiyatın ya salt tarihsel ya da estetik boyutunu önceleyen edebiyat tarihi yazımının hâlihazırda sahip olduğu sorunlar üzerinde durur. Edebiyat tarihinin, edebiyatın estetik ve tarihsel boyutu arasında oluşturulan bu uçurumu ortadan kaldıracak biçimde yeniden yapılandırılması gerekliliğine işaret eder. Uçurumu ortadan kaldıracak şey hem tarihsel hem de estetik açıdan vazgeçilmez bir öneme sahip olan okurdur.

Bu anlamda Jauss metnin yazarının psikolojisi ve biyografisi üzerine temellenen, yazarın psikolojik şartlarını tekrar yaşamayı hedefleyen yahut edebî bir eseri üretim ve canlandırma estetiğinin kapalı döngüsü içinde ele alan edebiyat tarihi anlayışını yenilemeyi amaçlar. Edebiyatın alımlanması (*rezeption*) ve etki (*wirkung*) boyutunu o zamana kadar budadığını düşündüğü edebiyat tarihçiliğine, yazısının başlığında da görüldüğü üzere bir çağrıda bulunarak "okurun edebî metinleri alımlamasına dayanan yeni bir edebiyat tarihi modeli"ni önerir. Buna göre her edebî eserin anlamı, tarih içinde

²¹ Wolfgang Iser, "Preface", *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1978), x.

²² Orijinal adı, Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Konstanzer Universitätsreden 3, Konstanz 1967. "Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft", *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, 144-207. İngilizce çevirisi, Hans Robert Jauss, "Literary History as a Challenge to Literary Theory", *Toward an Aesthetic of Reception*, trans.: Timothy Bahti (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1982), 3-45. Makale Türkçeye, 1980 yılında Tevfik Turan tarafından çevrilir. Hans Robert Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", çev.: Tevfik Turan, *Bağlam Dergisi* 2 (İstanbul 1980): 89-122. Bu çalışmada genel itibarıyla Turan'ın çevirisi kullanılmış olup, bu makalenin sahip olduğu dille bir bütünlük ve tutarlılık oluşturabilme adına bazı kelimelerin eş anlamlıları kullanılmak durumunda kalınmıştır.

okurların kendilerini alımlarken gösterdikleri tepkilere göre değerlendirilir ve değişkenlik gösterir. Edebî metin bir defada ve bütünüyle ortaya konabilecek nesnel bir anlama sahip değildir.

Okurun ancak kendi tarihselliği içinden metni anlama geleneğine katkıda bulunabileceğini, edebiyat tarihinin de okurların anlama geleneğine yaptıkları bu katkılarının toplamı şeklinde oluşması gerektiğini ifade eden Jauss'un önerdiği bu yeni edebiyat tarihinin, okurun ve okumanın tarihselliği noktasında önemli bir vurguya sahip olduğu görülür. Bunda Jauss'un, insanın ve anlamanın tarihselliğini ciddiye alan Alman filozof Gadamer'in felsefi hermenötüğünü edebiyat teorilerine taşıma çabası içinde oluşunun önemli bir rolü vardır. Gadamer de Jauss'un bu çabası üzerinde durur, felsefi hermenötüğün "ön anlama" kavramı ve "etki tarihi" ilkesinin merkezci motiflerinin farklı alanlara tesir ettiğini, ve sorunlu gördüğü bazı hususlara rağmen bu tesiri edebiyat teorisi alanında "alımlama estetiği" ile Jauss'un temsil ettiğini belirtir.²³

Gerçekten de alımlama estetiğinde yer alan "beklenti ufku, ön anlama, etkiler tarihi, soru ve cevap diyalektiği", gibi kavramlar itibarıyla onun, doğrudan yahut dolaylı olarak anlam ve tarihsellik arasında ilişkiyi önemsediğini görürüz. Alımlama estetiğinde okur, edebi bir metin karşısında ön anlamalarıyla sahip olduğu bir beklenti ufkuna sahiptir. Bu anlamda her okur kendisini, ön anlamaları ile (tarih denen) anlama geleneğinin bir safhası olarak tarih içinde buluverir. Beklenti ufkunu ise, o günkü ve ileriki okurların edebi tecrübeleri oluşturur. Estetik ve tarihsel fark edişleriyle okur bir taraftan, edebi metnin estetik değerini o zamana kadar okumuş olduğu eserlerle karşılaştırarak değerlendirir, bir taraftan da kendi şekillenmiş tarihselliği içinden onu anlama geleneğine katılarak, bir alımlamalar zincirinin parçası haline gelir. Böylece metnin hem tarihsel önemini belirler ve hem de estetik değerini görünür kılar. Beklenti ufkunun okurun okuma tecrübelerine bağlı olarak sürekli bir değişim, dönüşüm, yeniden kurulma hadisesi içinde olması onun tarihselliğini ifade eder. Edebî metin, içinde durmadan yalın izlemenin eleştirici anlamaya, pasif alımlamanın aktif alımlamaya, yerleşmiş estetik kuralların bunları aşan yeni ürünlere dönüştürüldüğü bir akışın hep değişen tecrübeler ufkuna içindedir.²⁴

²³ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. ve çev.: Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap, 2003), 24.

²⁴ Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", 90.

Alımlama estetiği ayrıca, etki tarihiyle ilgili olarak göz önünde bulundurduğu metinle okur arasındaki soru ve yanıtlardan oluşan diyalog yaklaşımını benimser. Geçmişte üretilen bir edebi metin, ancak bugünün okuru onu gerilerde kalmışlığından koparıp günümüze getirecek olan soruyu sorduğunda ona cevap verip, bir şeyler söyleyebilir. Bu okurların içinde bulunduğu zamana göre onu şimdiye getirecek soru ve cevabın değişebileceğine, bu anlamda okuma tecrübelerinin zamansallığına yapılan bir vurgudur. Bu durumda okur kendisini fırlatılmış olarak buluverdiği tarih içinden sorusunu yöneltebilir ve okurun metni gerilerde kalmışlığından koparıp günümüze getiren sorusu uzakta olanı yakına getirme görevini üstlenir.

Jauss ayrıca, klasik tarih ve tarihselcilik düşüncesine birçok açıdan eleştirel biçimde yaklaşır. Bu husustaki dikkatlere yer verildiğinde onun, edebi metnin anlamlandırılması noktasında “tarih üstü yahut tarih dışı’ olmaklığa mesafeli yaklaşımıyla karşılaşırız. Söz gelimi Jauss, az evvelce değinilen metnin okur aracılığıyla geçmişte kalmışlığından kurtararak bugüne getirilme hadisesini, tarihselciliğin kesmiş olduğu bağların yeniden düğümlenmesi olarak değerlendirir: “Edebiyat tarihi böyle, metinle okur arasında yer alan ve süreklilik gösteren bir diyalog içinde ele alınır, o zaman edebiyatın estetik ve tarihsel yönleri arasındaki karşıtlık da sürekli olarak kapatılmış, böylece aynı zamana geçmiş edebiyattan bugüne kalan izle bugünün edebi tecrübesi arasında olması gereken, ama tarihselciliğin kesmiş olduğu bağlar yeniden düğümlenmiş olur.”²⁵

Jauss’un burada eleştirdiği, edebi metnin anlamının tarihe dönülerek ve bir seferde elde edilebileceğini ileri süren klasik tarihselciliktir. Jauss’a göre ise tarih, edebi metnin anlamının belirlenmesi için kendisine dönülen bir geçmiş değil uzakta olanı yakına getirme çabasının okurla metnin farklı zamansal buluşmalarında açığa çıktığı bir anlama zeminidir. Jauss benzer bağlamda nesnel tarih anlayışını da eleştirir. Ona göre, gerilerde kalmış bir zamanın olaylarını “nesnel” biçimde betimlemek anlamına gelen bu tarih anlayışı, edebiyatın hem sanat niteliğine hem de kendine özgü tarihselliğine aykırı düşer. Bu anlamda, R. G. Collingwood’un, nesnelci tarih görüşünü eleştirirken kullandığı “Tarih, geçmişin tarihçinin zihninde yeniden devinim kazanmasından başka bir şey değildir”, önermesinin edebiyat tarihi için daha da geniş ölçüde geçerli olduğunu belirtir.

²⁵ Jauss, “Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı”, 90.

Edebi eser, her zaman her okura aynı biçimde gözükecek bir nesne değil, daha çok okuyanların hep kendisine yeniden ses verdiği bir nota gibidir. Jauss'un çizmiş olduğu bu tarih perspektifinin okuma tecrübesinin zamansallığına, anlamının tarihselliğine yapmış olduğu atıf açıktır. Okur ait olduğu zamansallık ve mekânsallık içinden edebi metinlerle buluşup ona ses verir. Jauss ayrıca, edebiyatla tarih, estetik bilgiyle tarihsel bilgi arasındaki uçurumun kapanabilmesi için, edebiyat tarihinin, "genel tarihin akışını edebi metinlere yansıyan biçimiyle bir kez daha betimleyip geçme"nin ötesine geçmesi gerektiğini²⁶ söyleyerek bağlamsal tarih eleştirisine karşı mesafesini de ortaya koyar. Ancak diğer taraftan, tarihin tamamen dışında kalınabileceği düşüncesinin mümkün olmayışının da altını çizer. Edebi metnin anlamının zamandan bağımsız bir biçimde, yalnızca metnin içine dalınarak görünebileceği düşüncesinin uzağındadır. Tarihyazımında anlamlı bir yere varılmak isteniyorsa tarihin dışına çıkılabileceğini öne süren tarih dışı kimlik, bir kenara sıyrılmalıdır.²⁷

Ayrıca tarih ile okur arasında kurduğu ilişkide Jauss, sadece içinde bulunduğu zaman ve mekânsallık itibarıyla salt biçimde tarihe bağımlı olmak durumunda kalan bir okura yer vermez. Gadamer'in "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" kavramının da etkisiyle alımlama estetiğinde okur, bir taraftan tarih tarafından biçimlendirilmiştir ancak bir taraftan tarihe yön verebilen bir enerjiye de sahiptir: "Yazar, eser, okur üçgeninin son köşesi yalnızca edilgen olan öge, salt tepkilerden oluşan bir zincir değil, yeniden tarih yaratıcı nitelikte bir enerjidir. Yazın yapıtının tarih içindeki yaşamı okurunun etkin payı olmadan düşünülemez."²⁸ Okur sadece mevcut ortama bağımlılığı itibarıyla tepki veren değil, aynı zamanda aktif, yaratıcı nitelikteki bir enerji halinde, tarihsel olarak etkilenmiş bilince sahiptir. Zira Tatar'ın işaret ettiği gibi, tarihsel olarak etkilenen bilinç, sadece bilincin geçmişin etkisi altında bulunduğu anlamına gelmez; ayrıca o, bu etki hakkındaki bilinçlilik durumuna da işaret eder.²⁹

Diğer taraftan Jauss, okurun tarihe yön verebilmesini sağlayacak güç olarak gördüğü, okurun metni biçimlendirmesi hususuna

²⁶ Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", 113.

²⁷ Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", 113.

²⁸ Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", 90.

²⁹ Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 109.

abartılı bir vurgu yapar. Elbette bu onun, “edebi metnin tek doğru yorumu olduğu” anlayışını yıkmak için okurun alımlamaları ve tarihselliğini ön plana çıkarma arzusuyla yakinen ilgilidir. Ancak bu durum Jauss’un, okurun ve okumanın tarihselliğinin altını çizerken, edebi metnin varlığının okumanın tarihselliğine etki eden boyutunu ihmal etmesine neden olur. Oysaki okur kadar edebi metin de var oluş tarzı, tecrübe ediliş biçimi itibarıyla okumanın tarihselliğine katkıda bulunan bir kavramdır. Jauss’un alımlama estetiğinde ise metin, daha önce de değinildiği üzere tek başına var olamayan, ancak kendisini okuyanların hep yeniden ses vermeleriyle ayakta duran bir nota konumundadır. Kendi başına var olamayan metnin okuma tecrübesinde okurunu yönlendiren, biçimlendiren tabiatı gerilerde kalır. Oysaki edebi metin eksikliği, tamamlanamazlığı itibarıyla gelecekte şimdi olduğundan daha farklı olabilme potansiyeline sahiptir. Bu noktada kanaatimizce alımlama estetiğinin sorunu, okurun tarihselliği itibarıyla edebi metni sonsuz biçimlendirme imkânını ön plana çıkarırken, metnin tamamlanamazlığı, belirlenemezliği noktasındaki tarihselliğini eksik bırakmasıdır. Alımlama estetiği okumanın ve okurun tarihselliği üzerinden edebiyat ve tarihsellik arasında bir ilişki kurarken belki metnin otonomisine ve kurgusal varlık talebine zarar vermez ama okurdan bağımsız kendi başına bir dünyası olduğunu göz ardı ettiği metnin varlığını da büyük bir hasara uğratar.

Yeni Tarihselcilikte Anlamanın Tarihselliği

Yeni Tarihselciliğin alışıldık tarih ve tarihselcilik düşüncesi ile bir hesaplaşma içinde olduğu, alımlama estetiğinden farklı olarak daha başlığundan itibaren kendini hissettirir. Edebiyat ile tarihyazımı arasında iç içe geçmiş ilişkiler ağını sorunsallaştıran bu yaklaşım, Oppermann’ın öne çıkardığı üzere tarihyazımındaki dilbilimsel dönüş (*linguistic turn*) ile edebiyat alanında 1980’lerden beri görülen tarihe dönüşü (*historic tur*) bir arada tartışmaya açması anlamında dikkat çekici bir konuma sahiptir. Ancak burada yazımız itibarıyla önemli olan sorun, Stephen Greenblatt, Catherine Gallagher, Louis Montrose gibi öne çıkan bazı isimlere sahip olan bu yaklaşımın 1980’lerde yeniden tarihe dönüşü değil, sahip olduğu kavramsal birikim ve düşünme biçimi açısından tarihin kendisine dönülebilir bir şey olup olmadığı konusunda nerede duruyor oluşudur. Yeni Tarihselciliğin tarihyazımı ve edebiyat arasındaki ilişkiler ağını çift yönlü olarak ele alışı, Louis Montrose’un ünlü “metnin tarihselliği ve tarihin me-

tinselliği” adlandırmasında kendisini somutlaştırır. Yeni Tarihselcilik, bu bakışlı ifade başta olmak üzere “olasılıklar tarihi, toplumsal enerjinin dolaşımı, anekdotlar, yoğun betimleme, edebi metnin ayrıcalıklı konumunu yitirmesi” gibi sahip olduğu kelime ve konu dünyası itibarıyla, edebi metni anlamamanın, edebi tecrübenin tarihselliği noktasında bizlere neler söyler?

Yeni Tarihselcilik Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt’ın kendi ifadeleriyle ilk elden, “Amerikan Yeni Eleştirisine tahammül edememek, kurulu kuralları ve yordamları tedirgin etmek, uyumsuz ve huzursuz bir merakın karışımı anlamına”³⁰ gelir. Yine, Yeni Eleştiri haricinde başlangıçta içinde piştikleri Marksist teorilerin üstyapı ve altyapı veya ezilen sınıf bilinci gibi anahtar kavramlarından rahatsız oldukları için kendilerini “ideoloji eleştirisi fikrinden söylem analizine kaymış”³¹ olarak bulduklarını ifade ederler. Aynı boyutlarda olmasa da Yeni Eleştiri ve bazı noktalarda Marksist eleştirinin sınırlılıklarının ötesine uzanmak isteyen çıkış noktaları itibarıyla alımlama estetiği ile belli bir benzerlik içerisinde oldukları söylenebilir. Elbette burada Yeni Eleştiri karşısında kullanılan tahammül edememek deyimi, Yeni Tarihselciliği alımlama estetiğine nazaran çok daha aşırı bir koordinata yerleştirir. Yeni Tarihselcilik her ne kadar, yoğun betimleme (*thick description*)³² kavramı ve Ezra Pound’un bir yazısından hareketle giriştikleri “Işıldayan Detay Yöntemi”³³ ile Yeni Eleştirinin “yakın okuma” kavramını hatırlatsa da, bu iki okuma tarzı arasındaki farka özellikle dikkat çekmek ister gibidir: “Yakın okumalar deha övgüsüyle bağlantılı olarak yoğun bir şaşırtıcı hayranlık duygusu inşa etmeye yönelirken, Yeni tarihselci okumalar genellikle, şüpheli, ihtiyatlı gizemden arındırıcı, eleştirel hatta muhaliftir.”³⁴

Gerçekten de Yeni Tarihselcilik “metnin tarihselliği ve tarihin metinselliği” kavramlarıyla, Yeni Eleştirinin edebi metni anlamlandırma çabasında metnin tek başına yeterli olacağı ve metnin anlamının nesnel bir biçimde ortaya konulabileceği iddialarına karşı bir

³⁰ Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, çev.: Berat Açı, *Kritik Dergisi* 1 (Mart, 2008): 21. Bu çalışmada Açı’ın çevirisi kullanılmıştır.

³¹ Gallagher ve Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, 27.

³² Gallagher ve Greenblatt, *Practicing New Historicism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 20.

³³ Gallagher ve Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, 31.

³⁴ Gallagher ve Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, 27.

oluşum içindedir. “Metnin tarihselliği” bu anlamda kabaca, metnin yorumlanmasında tarihsel bağlamın önemine dikkat çeker. Kendi zaman ve mekânımıza daldırılmışlığımız, fırlatılmışlığımız itibarıyla metnin tarihselliğine tam olarak ulaşabilmek mümkün olmayacaktır. Ancak bu edebi metnin belli bir tarihselliği, toplumsallığı olmadığını söyleme meşruiyeti de vermez. Karşı uçtan göz ardı edilecek şey ise “tarihin metinselliği”dir. Bu ifade temelde tarihin dilsel, anlatsal bir eylem oluşuna dikkat çeker ve dilsel olanın tarihi olanı aktarmada eksik bırakma, boşluk oluşturma zorunluluğunu ifade eder. Bu noktada tarih yazıcının öznel konumuna dikkat çekilir. Tarihin metinselleşmesi onun birden çok yorum ve anlamlara açılması anlamına gelir. Bu yüzden ortada tarih değil tarihler vardır ya da bir “olasılıklar tarihi.”³⁵ Ancak diğer taraftan, geçmişin kendisini değil ama “iz”lerini bize ulaştırabilecek şey yine metindir. Bu noktada metnin diğer metinler arasındaki konumu ve bu metinler arasındaki etkileşimler de üzerinde durulması gereken hususlardır. Metin sadece tarih içinde değil, diğer metinler arasında da değerlendirilmelidir. Dahası bu diğer metinler sadece tarihsel metinler olmak zorunda da değildir. Bir tapu kaydı, bir seyahatname, bir roman, bir ceza ve mahkeme tutanağı arasında hiçbir fark kalmaz. Yeni Tarihselciliğin en sorunlu noktası da kanaatimizce burada ortada çıkar. Yeni Tarihselcilik edebi eserin ayrıcalıklı konumunu ortadan kaldırarak tarih ve tarihselcilik hakkındaki bütün yeniliğine ve eleştirel duruşuna rağmen tarih-edebiyat ilişkisinin kadim probleminden kaçamaz. Edebi tecrübeyi göz ardı edişi edebi eserin otomisini ve kurgusal varlık talebini rencide eder. Dahası bu rencide ediş en çok, *tarihin metinselliği* üzerine kurmuş oldukları yaklaşımlarına zarar verir. Edebi metnin şeyleştirilmesiyle ortada tarihi kendilerine benzetecekleri bir metinsellik (edebi metin) kavramı kalmaz. Kurgusallığı, tahayyül gününü kıskırtan ve bir anda tüketilemeyen tabiatı ile anlamının zamansallığının en güçlü tezahürlerinden olan edebi metin kavramını diğer metinlerle eş seviyeye çekmek belki de en çok Yeni Tarihselcilerin kendisine zarar verir. Şiir ortadan kalkınca, “şiir kadar belirsiz tarih” benzetmesi de ortadan kalkar.

Bu sınırlılığı yanında Yeni Tarihselcilik, edebi metnin yorumlanması hususunda edebiyat teorileri içinde eksikliği hissedilen ta-

³⁵ Gallagher ve Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, 32.

rihsel bilince yeterince yer açmayı başarır. Bir taraftan metnin tarihselliği üzerine uzun uzun durur ancak onu bugünün okurlarının üstüne çıkılarak kendisine dönebileceği bir sıfır noktası olarak konumlandırmaz, bu anlamda metnin tarihselliğine hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacağına da altını çizer. Gecikli'nin öne çıkardığı üzere, Greenblatt sözcülüğünde Yeni tarihselcilik, geleneksel tarihselciliğin zamanlar üstü, mükemmel insan modeline ulaşmak isteşinin geçerliliğini kaybettiğini vurgular.³⁶ Geçerliliğini kaybeden mükemmel insan (süperözne) yerini belli bir zamansallık, mekânsallık içerisinde hareket etmek durumunda kalan insana bırakır. Bu insan "en başta kendi zaman ve mekânına daldırılmış"³⁷ olarak bulur kendisini ve estetik tecrübe, kendisini daldırılmış olarak bulduğu zaman ve mekândan bir ölçüde "çekip çıkarılmış"³⁸ [ı-ğın] ifade eder. Yine de tarihsel bir varlık olarak insan, bu estetik tecrübeyi kendini daldırılmış olarak bulduğu konum içerisinde gerçekleştirmek durumunda kalır. Şimdiden tamamen kurtulup geçmiş olayların içine girmesi söz konusu değildir. Bu noktada Gallagher ve Greenblatt'ın şu cümleleri dikkat çekicidir:

"Tarihsel olarak konumlanmış hasret, korku, endişe ve rüyalarımızın tümünü dünya hakkında birikmiş bilgimizle beraber basitçe erteleyebileceğimizi ve diğer bir kavramsal evrene girebileceğimizi hiçbir zaman hissetmedik. (...) güçlü bir şekilde bize ulaşan bir metinle karşılaştığımızda, ilkin kendi dünyamızdan çıkarıldığımızı ve daha da güçlü bir şekilde onun içine itildiğimizi hissederiz."³⁹

Bu ifadelerde de açıkça görüldüğü gibi Yeni tarihselci okumalarda okur olarak insanın tarihsel olarak konumlanmışlığından sıyrılması, yine okurun bir çeşit ön anlamaları olarak görülebilecek dünya hakkında birikmiş bilgilerini tamamen askıya alarak geçmişte kalmış bir dünyaya boşlukta duran biri olarak girebilmesi söz konusu değildir. Alıntıda "bize ulaşan bir metin" ifadesine ayrıca dikkat çekmek yerinde olabilir. Bu ifade, okurun geçmişte kalan metnin dünyasına nasıl katılabileceği sorusuna bir cevap sunabilme olanağı taşır. Yeni Tarihselcilikte, geçmişin metinleri (biri geçmiş olarak her edebi metin) belli bir zaman aralığından diğerine geçme için yol bulmak arzusuyla özel bir konum talep ederler. Onların

³⁶ Kubilay Gecikli, "Yeni Tarihselcilik", *Çağdaş Edebiyatın Kuramsal Seyri*, ed.: Aytaç Ören, Mümin Hakkıoğlu (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 257.

³⁷ Gallagher ve Greenblatt, "Yeni Tarihselciliği Uygulamak", 33.

³⁸ Gallagher ve Greenblatt, "Yeni Tarihselciliği Uygulamak", 33.

³⁹ Gallagher ve Greenblatt, "Yeni Tarihselciliği Uygulamak", 33.

şimdiye ulaşma talebidir bu, zamansal uzaklığı aşma, uzağı yakınlaştırma talebi. İşte bu noktada Yeni Tarihselciliğin anekdota dayalı tarih anlatımının devreye girdiği söylenebilir. Anekdot anlatımı, geçmişte kalan metin ile okur arasındaki zamansal uzaklığı ortadan kaldırma noktasında önemli bir tesire sahiptir. Bu etkisiyle anekdotların, okurun uzakta olan ve elbette bütünüyle hiçbir zaman ulaşamayacak olanı yakına getirmesinde belli bir katkısının olduğu söylenebilir.

İnsanın kendi zaman ve mekânına daldırılmışlığını, tarihselliğini bu denli ciddiye alması Yeni Tarihselciliği, okurun tarih üstüne çıkararak evrensel saptamalarda bulunmasına olduğu gibi, metinlere belli bir yöntemle yaklaşma düşüncesine de mesafeli yaklaşmasına neden olur. Kotan'ın da öne çıkardığı üzere, insan zihninin sonsuz olanakları nedeniyle tarihsel olay biriciktir, tekrarlanamaz, bu yüzden yöntem bilimin kabına sığmaz.⁴⁰ Sistematikleştirmeye karşı bir duruş takınan Yeni Tarihselciler, kendi zamanlarından ve mekânlarından ve ilgilendikleri belli nesnelere bağımsız bir sistem kurma imkânından şüphe⁴¹ duyduklarını dile getirirler. Metinler karşısında tekrarlanabilen yöntembilimsel talimatlara sahip olmadıkları için kendilerini "olasılıklar tarihi" olarak adlandıırırlar. Bu olasılıklar tarihinde her Yeni Tarihselci eleştirmen okuma tecrübesinin zamansallığını tatmak durumunda kalır.

Yeni Tarihselciliğin anlamının zamansallığı ve tarihselliğine açmış olduğu yer üzerine konuşurken, Greenblatt'ın edebi metin ve edebi metnin açığa çıktığı bağlam arasındaki etkileşimi vurgulayan "toplumsal enerjinin dolaşımı"⁴² ifadesine değinmek de yerinde olacaktır. Bir taraftan toplumsal enerjinin dolaşımı söylemi etrafında edebi eserler, açığa çıkmış olduğu bağlamın çeşitli unsurları ile biçimlendirilirken diğer taraftan da kendilerini biçimlendiren bu tarihsel, kültürel, toplumsal unsurları biçimlendirirler. Toplumsal enerjinin etkisi altında üretilip dolaşıma çıkan eser, bu sefer de toplumu etkileyen bir enerjinin kendisi haline dönüşür. Bu durum temelde insanın içine doğduğu mevcut ortama pasif bir bağımlılığının dışına çıkarak onu aktif biçimde değiştirme imkânına sahip olmasıyla ilgilidir.

⁴⁰ Şevket Kotan, *Kuran ve Tarihselcilik*, 181.

⁴¹ Gallagher ve Greenblatt, "Yeni Tarihselciliği Uygulamak", 21.

⁴² Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations, The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Berkeley: University of California Press, 1988), 1.

Diğer taraftan Yeni Tarihselcilik, edebi metin ve tarih arasındaki karşılıklı etkileşime özel bir önem atfederken, okumanın asıl tarihselliğini tesis edecek edebi eser ve okur arasındaki karşılıklı etkileşime gereken itina gösterememiş gibidir. Bu anlamda Yeni Tarihselcilerin yaklaşımlarında uzun uzadıya dolaylı şekillerle tartışmaya açtıkları “metnin tarihselliği, tarihin metinselliği” kavramları dışında daha az ilgilendikleri şeyin, edebiyat eseri karşısındaki estetik tecrübeleri bağlamında “okurun tarihselliği” oluşu dikkat çeker. Okuma tecrübesinin her okurun tarihselliğinde vuku bulan tekrarlanamazlığı ve özgünlüğü üzerine yoğunlaşmak ve metnin tarihselliğine biraz da bu açıdan yaklaşmak, Yeni Tarihselciliğin iktidar ilişkileri bağlamında metnin nerede durduğunu ortaya çıkarıp alternatif bir karşı tarih yazmak sorumluluğu yanında önemsizleşir. Aslında bu anlamda Yeni Tarihselcilik, sadece okurun tarihselliği üzerine yoğunlaşmada değil, metnin tarihselliğine farklı boyutlarıyla bakamama sınırlılığında da sahiptir.

Kendilerinden farklı olarak kültürel metinselciliklerinde tarihselci bir soy olmadıklarını vurguladıkları yapısökümcülere yönelttikleri eleştiri bu noktada bize bir şeyler söyleyebilir: “Onlara göre yazılı dil, içinde anlam üretme sorunları tezahür ettiği dizisel biçimdir ve bir kültür, anlamlı göstergeleri doğal olarak girift, çelişik ve karar verilemez olduğundan dolayı ‘metinsel’dir denebilir. Dolayısıyla yapısökümcü edebiyat çözümlemeleri sürekli tüm bilinmezlerin kaynağı ve yapısı olarak metinselliğe döner.”⁴³ Bu eleştiri karşısında, ilk elden akla gelen sorun, edebi metni bilinmezlerin kaynağı olarak görmenin, gerçekten tarihsel bir soya sahip olmaya engel olup olmayacağı sorusudur. Zira tek boyutu bu olmasa da okuma tecrübesinin azami derecede belirlenemezlik içermesinde bu anlamda tarihselliğinde, edebi metnin belirlenemez, tamamlanamaz linguistik düzeylere sahip oluşunun göz ardı edilemez bir etkisi bulunur. Yöntem fikrine karşı olmalarına rağmen ‘Işıldayan Detay Yöntemi’ni benimseyen ve ayrıntının gerçekten de ışıldadığına inanan Yeni Tarihselcilerin metnin tamamlanamaz, belirlenemezliğinin sunmuş olduğu ışıltıları, fosforu görmezden gelmeleri bu yaklaşımın garip bir ayrıntısıdır. Diğer taraftan indirgemeci tavırlarını eleştirdikleri yapısökümcü edebiyat çözümlemeleri, kendi indirgemeci uygulamalar derlemelerine de ışık tutulmasını sağlar.

⁴³ Gallagher ve Greenblatt, “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”, 31.

Yapısökümcülerin tüm bilinmezlerin kaynağı olarak metinselliğe dönmesi gibi, Yeni Tarihselciler de yalnızca iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılmasının bir kaynağı olarak metinselliğe döner. Zira Oppermann'ın öne çıkardığı gibi Greenblatt, Rönesans dönemi tiyatro oyunlarını Avrupa güçlerinin korkunç koloni politikaları etrafında yorumlar ve ezilen, baskılanan ötekilerin tarihine dikkat çeker.⁴⁴ Yine Gecikli'nin dile getirdiği üzere, Yeni Tarihselciler bu halleriyle ötekilerin ve marjinalerin tarihiyle ilgilenmeyi bilinçli olarak tercih ederek, köleler, eşcinseller, suçlular, kadınlar, deliler ve temel haklardan mahrum bırakılan bütün görmezden gelinenlerin öykülerini anlatır.⁴⁵ Ancak görünen o ki, Yeni Tarihselcilik bir taraftan göz ardı edilenlerin tarihine odaklanarak kendisini yapılandırırken, öte taraftan bazı boyutlarıyla okumanın, anlamamanın tarihselliğini göz ardı etme sorununu üretmeye başlamıştır. Yine de bütün bunlara rağmen Uslu'nun vurguladığı üzere, Yeni Tarihselci yaklaşımın edebiyat eleştirisinde büyü bozumunu⁴⁶ kurumsallaştırma noktasında sunmuş olduğu katkı ve zenginlik oldukça açıktır.

Sonuç

Yazı boyunca tartışılmaya çalışılan sorunlar ne alımlama estetiğinin ne de Yeni Tarihselciliğin edebi metnin yorumlanmasında gerekli olan tarihsel bilincin varlığına cömertçe açtığı yeri görmezden gelmemize engel değildir. Alımlama Estetiği ve Yeni Tarihselcilik şüphesiz Yeni Eleştiri sonrası kaybolan tarihsel bilince dönüş çabaları arasında anlamlı bir noktada durur. Her şeyden evvel tarihsel bir eylem olarak her ikisi de eleştiri tarihi denen anlam geleneğinin sürekliliğine önemli birer katkıdır. Dahası edebiyat ve tarih arasındaki ilişki belirlenirken kendilerine dayandırılan klasik tarih ve tarihselcilik anlayışlarının dışına çıkar ve onlara eleştirel bir gözle bakılmasını sağlarlar. Her iki yaklaşım da öne çıkarmış olduğu çeşitli kavramlar ve bu kavramları büründürdükleri farklı tonlamalarla, oku-

⁴⁴ Oppermann, *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*, 16-17.

⁴⁵ Gecikli, "Yeni Tarihselcilik", 279.

⁴⁶ Mehmet Fatih Uslu, "Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi", *Kritik Dergisi* 1 (Mart, 2008): 18. Yeni Tarihselcilik bir taraftan belli bir büyü bozumunu kurumsallaştırırken bir taraftan da Greenblatt'ın *Shakespearean Negotiations* adlı ünlü çalışmasının hemen girişinde yeni tarihselci serüvenini "ölülerle konuşma arzusuyla yola koyuldum" şeklinde dile getirmesi ve edebiyat hocalarının "maaş alan, orta sınıfa mensup şamanlar" olarak tanımlaması itibarıyla edebi metnin yorumlanmasında ayrı bir büyüsel ortamın oluşmasına da sebebiyet verir.

run kendisini tarih içinde buluvermesi, tecrübenin zamansallığı, insanın ve edebi metnin tamamlanamazlığı gibi noktalarda okumanın tarihselliğine farklı boyutlarda yer açar. Alımlama Estetiğinin “okurun tarihselliği”, Yeni Tarihselciliğin ise “metnin tarihselliği, tarihin metinselliği” vurgusuyla edebi eserlerin yorumlanmasında tarihsel olanın göz ardı edilemezliği üzerinde durur. Ancak her iki yaklaşımda da edebi metinleri anlamının tarihselliğinin, okurun yahut metnin tarihselliği üzerinden şekillendirilmesinin ağır bastığı görülür. Alımlama Estetiğinin daha ziyade okurun metni şekillendiren tarihselliğini, Yeni Tarihselciliğin ise metnin okuru şekillendiren tarihselliğini ön plana çıkaran tutumları, edebi metinleri anlamının çift yönlü tarihselliğini iki karşı uçtan eksik bırakır. Ayrıca, edebi eserin yorumlanması ve tarihsellik arasında ilişki kuran bu iki yaklaşımın, zaman zaman edebi metnin bizatihi varoluşunu ve kurgusal varlık olma talebini tehlikeye attığı söylenebilir. Yine de edebiyatın tarihle, tarihselle kuracağı anlamlı ilişkinin temelde anlamının, okumanın tarihselliği düşüncesi üzerinden kurulabileceği noktasında diğer edebiyat teorilerine göre hayli geniş bir kavramsal birikim ve düşünce dünyasına sahiplerdir. Bu haliyle edebi eserin yorumlanması hususunda tarihi kendisine dönülebilir bir geçmiş olarak konumlandıran tarihselci edebiyat teorisinin klasik tarih ve tarihselcilik düşüncesinin de uzağındadırlar.

Kaynakça

- Aksoy, Nazan. “Yeni Eleştiri”, *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*. Haz. Mehmet Rifat, 15-28. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1996.
- Culler, Jonathan. “Yorumun Ötesinde”. Çev. Ahmet Kocaman, *Kuram Dergisi* 5 (1994): 62-68.
- Eagleton, Terry. *Edebiyat Kuramı: Giriş*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2011.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. II. Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- _____, “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Der. ve çev. Doğan Özlem, 13-32. İstanbul: İnkılap, 2003.
- Gallagher, Catherine ve Greenblatt, Stephen. “Yeni Tarihselciliği Uygulamak”. Çev. Berat Açıl. *Kritik Dergisi* 1 (Mart, 2008): 20-34.
- _____, *Practicing New Historicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Gecikli, Kubilay. “Yeni Tarihselcilik”, *Çağdaş Edebiyatın Kuramsal Seyri*. Ed. Aytaç Ören, Mümin Hakkıoğlu. Konya: Çizgi Kitabevi, 2019, 249-289.

- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations, The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1978.
- Jauss, Hans Robert, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı". Çev. Tevfik Turan. *Bağlam Dergisi 2* (İstanbul, 1980): 89-122.
- _____, "Literary History as a Challenge to Literary Theory", *Toward an Aesthetic of Reception*. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1982.
- Kayalı, Kurtuluş. "Siyaset Kıskaçından Biçimcilik Kıskaçına Tarihsel ve Sosyolojik Damarını Kaybetme Tehlikesi Sınırında Gezinen Türk Edebiyatı". *Doğu Batı Dergisi 22* (2003): 79-90.
- Kotan, Şevket. *Kuran ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Oppermann, Serpil. *Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*. Ankara: Phoenix, 2006.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*. Çev. İbrahim Görener. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Dört, Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. Çev. Umut Öksüzan ve Atakan Altınörs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti: Gadamer vs. Hirsch*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- _____, "İkinci Baskıya Giriş", Şevket Kotan, *Kuran ve Tarihselcilik*. 13-19. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- _____, *3 Derste Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Uslu, Mehmet Fatih. Greenblatt'ın Yeni Tarihselci Eleştirisi. *Kritik Dergisi 1* (2008): 1-19.
- Uysal, Zeynep. *Edebiyatın Omzundaki Melek, Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar*. Haz. Zeynep Uysal. İstanbul: İletişim, 2011.
- Wimsatt, William Kurtz ve Beardsley, Monroe Curtis. "The Intentional Fallacy", *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. 3-20. Kentucky: University of Kentucky Press, 1954.
- _____, "The Affective Fallacy", *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*. 21-40. Kentucky: University of Kentucky Press, 1954.

Tarihselciliğin ve Formalizmin Ötesinde Edebiyatın Tanıklığı

Araştırma makalesi / Research article

Servet GÜNDOĞDU*

Witnessing of Literature Beyond Historicism and Formalism

Citation/©: Gündoğdu, Servet, (2019). Witnessing of Literature Beyond Historicism and Formalism, Milel ve Nihal, 16 (2), 375-391.

Abstract: In the historicist literary theory, which designs witnessing in the category of absolute trust and positions literature as a witness to the past, the literary work loses its literariness to become a historical document. Formalist literary theory emphasizes that literary works are linguistic beings rather than historical ones. In this way, it tries to preserve the literariness of the work as a witness to the linguistic sign of the work, not by looking at history. However, the limitation of the works with the network of linguistic relations renders them a closed object and makes them unhistorical. In the second half of the twentieth century, a new conception of literary history writing that advocates the role of the reader in the production of meaning rather than text or historical context is proposed. The liberal openness of the reader has achieved in the interpretation of the literary text and the semantic ambiguity of the word witness after the genocide disaster may seem to be related. At this point literary hermeneutics does not see literary works as witnesses of the past and linguistic sign. The literariness of the literary work comes from changing the meaning of the historical context in which it was produced. Literary works that have created a historical effect begin to produce their own history and time. Thus, literary works do not witness to the past or linguistic sign, but to the history which they produce and language itself.

Keywords: Historicism, Formalism, Witnessing, Literature, Suspicion.



* Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü [servet.gundogdu@samsun.edu.tr] ORCID: 0000-0001-8370-2726.

Atıf/©: Gündoğdu, Servet, (2019). Tarihselciliğin ve Formalizmin Ötesinde Edebiyatın Tanıklığı, Milet ve Nihal, 16 (2), 375-391.

Öz: Tanıklığı 'mutlak güven' kategorisinde tasarlayan ve edebiyatı 'geçmişe tanık' olarak konumlandıran tarihselci edebiyat teorisinde edebi eser edebilik vasfını yitirip tarihsel vesikaya dönüşmektedir. Formalist edebiyat teorisi ise edebi eserlerin tarihsel varlık olmalarından ziyade dilsel varlık olmalarını ön plana çıkarırken eserin edebiliğini tarihe bakarak değil de eserin 'linguistik göstergeye tanıklığı' şeklinde korumaya çalışır. Buna karşın eserlerin dil-içi ilişkiler ağı ile sınırlandırılması onları birer "kapalı nesne" haline getirerek tarihsizleştirmektedir. Yirminci asrın ikinci yarısında metin veya tarihsel bağlamdan ziyade okurun anlam üretimindeki rolünü savunan yeni bir edebiyat tarihi yazımı anlayışı ileri sürülür. Okurun edebi metnin yorumlanmasında elde ettiği liberal açıklık ile ikinci dünya savaşından, bilhassa soykırım felaketinden sonra *tanıklık* kelimesinin de belirli bir semantik muğlaklığa bürünmesi birbiriyle ilintili görülebilir. Bu noktada edebi hermenötik edebi eserleri geçmişin ve linguistik göstergenin tanıkları olarak değil de 'dilini kendi kendisine tanıklığı' olarak ele alarak otonomi ve tarihsizleşme sorununu aşmayı dener. Edebi eserin edebiliği üretildiği tarihsel bağlamın anlamını değiştirmesinden ileri gelir. Böylesi bir tarihsel etki oluşturmuş edebi eserler bizatihi kendi zamanlarını üretmeye başlarlar. Böylece edebi eserler geçmişe veya dilsel göstergeye değil, kendi ürettiği tarihe ve dilin bizatihi kendisine tanıklık etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Tarihselcilik, Formalizm, Tanıklık, Edebiyat, Kuşku.

Giriş

Edebi eserlerin üretildikleri tarihsel ortamın, toplumsal yapının tanıkları olduğu yolunda ondokuzuncu asırda oluşan yaygın tarihselci bir yaklaşım vardır. Tarihselci edebiyat teorisi edebi eserlerin anlamının ancak kendi orijinal tarihsel bağlamı içerisinde tespit edilebileceğini, bu eserlerin tarihsel ortamı yeniden inşa etmede önemli bir kalkış noktası sağlayabileceğini, aynı zamanda "tarihi bilmemenin eserin yorumlanmasını tahrif edeceğini"¹ ileri sürer. Bir tarihsel ortamın edebi eserin yazımını ve yazarların hayatlarındaki farklı hadiselerle ilişkin tecrübelerin onların yazma süreçlerini, düşünce, niyet ve psikolojilerini nasıl etkilediği, tarihsel ortama ait ilk okurlar için eserin ne ifade ettiği bu teorinin öncelikli sorularıdır.²

¹ Rene Wellek, "Edebiyat Nazariyesi, Tenkidi ve Tarihi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, çev.: Sıddık Yüksel, 2/1, (1992): 316.

² Her bir eser ancak kendi döneminde kendi şartlarında anlaşılır, başka döneme göre anlaşılmalıdır düşüncesi en ileri boyutta Dilthey'da tecessüm etmiş görülmektedir. Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* kitabında "Homeros'un şii-

Edebi eserlerin tanıklığı sorusu, bu öncelikler üzerinden kurgulanıp eserin özü doğrudan tarihsel hadiselerle veya bağlama tanıklık noktasında açıkladığında, bu soru tarihsel olduğu kadar yapısal bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Çünkü tarihsel bağlama tanıklık konusu burada zorunlu olarak metin-içi ve metin-dışı bağlam diye bir ayrımı peşinen varsaymaktadır. Bu varsayımda metin-içi (metnin muhtevası, gösteren), metin-dışı bağlama (tarihsel, sosyolojik, kültürel gösterilenlere) referansta bulunabilmekte veya indirgenebilmektedir. Metin-içi ve metin-dışı şeklinde ayırım yapıldığında ise metnin içinin metnin dışına veya metnin dışının metnin kendisine tanıklığı şeklinde bir tasarım ortaya çıkmaktadır. Burada birbirini takip eden, doğrulayan ve birbirinin yerine geçebilen, neticede referansiyel bütünlük (*referential totality*) oluşturan bir *çifte tanıklık* durumu oluşmaktadır. Metin tarihsel bağlama tanıklık ederken öte taraftan tarihsel bağlam da metne tanıklık etmiş olur.

Bu noktada beliren sorun Grek düşüncesinden itibaren oluşmaya başlamış söylemsel farklılaşmanın bir diğerinin otonomisini ihlal eder tarzda ortadan kaldırılmasına ilişkindir. Edebi eser metnin gerisinde varsayılan bir dünyaya, tarihe tanıklık ettiğinde veya Hegel ve onu izleyen Dilthey'in ifadesiyle tinin şeyleşmesi (*objectification of spirit*) hadisesi olarak düşünülürdüğünde mecburen türü (*genre*) ve kimliği (*identity*) değişmekte, artık edebi olma vasfını yitirmektedir. 'Edebi eserin tanıklığı' ifadesinin kendisi bu nedenle kendi içerisinde bir çelişki üretmektedir. Çünkü doğrulayıcı bir tanıklık icra ettiği anda edebi eser olmaktan çıkıp tarihsel vesikaya (*historical evidence, historical witness*), kayıt veya kaynağa dönüşeceği için türü ve kimliği de değişmiş olur. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında artık ona edebi eser demek mümkün değildir.

Bu açıdan edebi eserin tanıklığından önce vesikaya indirgenip indirgenemeyeceği sorunu daha ontolojik bir sorun olarak dikkat çeker. Edebi eserin *tanıklık* karakterinden ziyade bir *vesika* olarak görülmesi, sanat eseri (*work of art*) olarak değil de diğer yazılı belgelerin yanında bir *belge* olarak görülmesi çok daha kritiktir. Çünkü bu

rinde şairin tekilleşmesi doğrultusunda hareket ettiği sınırlar bizzat zamanın ve çağının sınırlarıdır. Onun tüm ufku aristokratik toplum tarafından kuşatılmıştır" derken de "Shakespeare'in eserleri aslında kendi döneminin tinini yansıtır. Doğa bilimlerinin ve mekanizmin doğuş ve yükseliş dönemidir bu dönem" dediğinde de benzer bir tarihselcilik sorununu üretir. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tinbilimleri*, çev.: Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 49, 56.

durumda edebi eser arşiv belgeleri, resmî belgeler, mahkeme kayıtları, vakanüvislerin yazdıkları türünden bir vesikaya dönüşmektedir. Vesika denildiğinde artık bir tarihsel gerçekliği pekiştirme, tanıklık etme ve delillik işlevi edebi eserin tekil bir amacına dönüşmektedir.

Tanıklık edebi eserin iş görmesi, bir işlevi anlamına gelir. Vesika veya belge denildiği anda ise edebi eserin edebiliği kaçınılmaz olarak ortadan kalktığı ve türü de değiştiği için, sadece ne tür bir iş görüp görmeyeceği değil, ontolojik yapısında açık bir değişim söz konusu olur. Dolayısıyla sanat eseri olmaktan çıkıp, eserin durduğu düzlem değişerek bir epistemolojik düzleme aktarılmış olmaktadır. Çok anlamlılıktan çıkıp tek anlamlılığa doğru, dış dünyaya referansı olan, dolayısıyla doğrulanıp-yanlışlanabilen farklı bir düzleme geçiş söz konusu olmaya başlar. Tarihi vesika olarak kabul edildiğinde veya kendi dönemine tanıklık ettiği ileri sürüldüğü andan itibaren edebi eserin türü ve kimliğine ilişkin kritik bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Yirminci asrın hemen ilk çeyreğinde metin-içi bağlam ve metin-dışı bağlam anlayışının ürettiği tür sorunuyla beraber referans sorununu gidermek adına Roman Jakobson'un metnin-dışı tasavvurunun eserin edebiliğini ihmal etmesi üzerine yoğunlaşması dikkat çeker. Belli bir eseri tarihsel vesika veya belge değil de edebi kılan hususun ne olduğu onun formalist edebiyat teorisinin asli konusudur. Jakobson edebi eserlerin tarihsel varlık olmalarından ziyade dilsel varlık olmalarını ön plana çıkarırken eserin edebiliğini (*literariness, literaturnost*) metin-dışı bağlam olarak görülen tarihe bakarak değil de eserin içsel yapısına, formuna veya 'dilsel göstergeye tanıklık' şeklinde anlayarak belirmeye çalışır.³ Çünkü artık burada sadece edebi esere ilişkin değil, daha ziyade dile ilişkin önemli bir perspektif değişimi söz konusudur. Dilin gerisinde dili yönlendiren sabit bir gerçeklik olmadığı, dilin kendi içinde otonom olduğu düşünüldüğünde tanıklık da bu defa Saussure'ün Dil ve Söz ayrımından hareketle ancak dil-içi bir hadiseye dönüşmektedir. Fakat bu sefer de eserlerin metin-içi veya dil-içi ilişkiler ağı ile sınırlandırılması onları birer "kapalı nesne" haline getirerek tarihsizleştirir.

³ Roman Jakobson, "Linguistics and Poetics", *Language in Literature*, ed.: Krystyna Pomorska and Stephen Rudy (Cambridge MA: Harvard University Press, 1987), 62-94.

Edebi eserin tarihsizleştirilmesi ile büsbütün tarihsel vesikaya indirgenmesinin ötesinde edebiyatın hala tarihle otonomi sorunu üretmeksizin bir ilişkisinin kurulabilmesi mümkün ve zorunlu görünmektedir. Zorunludur, çünkü edebi eserler sonuçta yine edebiyat tarihinin bir parçası olmaları nedeniyle kaçınılmaz olarak bir tarihe tanıklık ederler. Ancak bir sanat eseri kendine özgü bir kimliği, orijinalitesi veya biricikliği olduğu için veya Gadamer'in işaret ettiği *sürpriz*⁴ vasfına sahip olduğu için, daha açık ifadeyle edebi eser farklı bir şey söylediği için bu durumda mecburen edebiyat tarihinde bile olsa bir tür kırılmaya, yön değiştirmeye yol açar. Sadece bilinen şeylerin aşına olunan bir söyleme tarzında söylendiği bir durumda bir metni edebi eser olarak alımlamak veya tecrübe edebilmek mümkün değildir. Edebi eserin edebi eserliği edebiyat tarihinde bir kırılmaya veya yön değiştirmeye yol açmasından, diğer deyişle ait olduğu tarihsel bağlamın anlamını değiştirmesinden ileri gelir.

Ama bu durumda da böylesi bir tarihsel etki oluşturmuş edebi eserler bizatihi kendi zamanlarını üretmeye başlarlar. Farklı bir deyişle, edebi eser kendi ürettiği zamana veya tarihe tanıklık etmektedir. Edebi eserin tarihe tanıklık edip edemeyeceği veya edebi eseri tarihsizleştirerek salt kendi metinselliği üzerinden ele alınıp alınmayacağı soruları aşırı muğlak ve tek taraflı ele alınmaması gereken sorulardır. Tarih denildiğinde hemen metin-dışı tarih, diğer deyişle içinde üretildiği tarihsel olaylar anlamında tarih veya tarihsel dönem kelimesi kullanılmaktadır. Edebi eser denildiğindeyse metnin içsel yapısı anlaşılmaktadır. Oysa edebi eser zorunlu olarak edebiyat tarihinde ürettiği tarihsel kırılma esnasında veya sürpriz bir dünya (ortam) oluşturması anlamında, böylesi birçok-anlamlılık vasfına sahip olması dolayısıyla mecburen kendi zamanını, kendi tarihini üretmeye başlar. Homeros'un *Odysseia* adlı eseri bir tarihsel ortam içinde söylenmiştir, ama bununla beraber aynı zamanda bizat kendi ürettiği tarih, kendine ait bir tarih oluşmaya başlar.

Edebi eser elbette belli bir tarihsel dönem içerisinde, belli bir eserin üretilmesini, yani o eserin üretilmesini mümkün kılacak şartların veya birikimin oluştuğuna tanıklık etmektedir. Bir eser yazıl-

⁴ Hans-Georg Gadamer, "Aesthetics and Hermeneutics", *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed.: David E. Linge (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008), 101.

dığı zaman o dönemdeki kelime, tür ve üsluplar, literatür, perspektif çeşitliliği, şartlar o eserin oluşmasını mümkün kılacak kadar kümülatif ve sofistike bir hale gelmiş demektir. Söz gelimi Cervantes'in *Don Kişot*'unu Homeros'un yazması mümkün değildir. Veya Orhan Pamuk'un *Kara Kitap*'ını Şeyh Galib'in yazması da. Çünkü henüz öyle bir birikim yoktur. Bu bağlamda herhangi bir edebi eser kendi tarihine ancak böyle bir birikimin, alt yapının olduğu ölçüde tanıklık edebilir. Dikkat edilirse edebi eser belirli bir tarihsel hadiseye tanıklıktan ziyade, daima bambaşka boyutlarda tarih kavramıyla ilişki içerisine girmektedir.

Edebi eserin kurgu olması bağlamında tarihe tanıklığı veya tarihle ilişkisi nedir? Edebi eserin kurgu olması, eserin içinde bulunduğu tarihsel bağlamdaki fiili durumdan başka bir anlam dünyasının inşası demektir. Paul Ricoeur "Bütün sanat eserleri dünyayı temsil eder, diğer deyişle, esasen bir varlık artışı ve bu bakımdan varlığı çoğaltan bir dünyayı gösteren bütün sanat eserleri bir tür kehanet, *promesse de bonheur*"dür: O bana kendimi proje edebileceğim bir dünya açar"⁵ dediğinde benzer bir noktaya işaret etmektedir. Bu bağlamda da o, metne tanıklığın ancak metnin daima bir bağlamaştırma (*contextualization*) ile yeni bir bağlama yerleştirilmesi (*re-contextualization*) ile mümkün olabileceğini savunur. Ona göre okuma denilen şey bu ikisinden oluşmaktadır.⁶ Bunun anlamı edebi eser bir kurgu olarak daima tarihsel bir durumun ötesine gittiği için, o tarihsel durumun yeni bir gözle görülmesini sağlar.

Daha açık ifadeyle edebi eser aslında bir kritik (eleştiri) olarak var olur. Dolayısıyla edebi eser ancak kendi tarihinin yeni bir gözle görülmesini sağlayacak bir kritiği olarak kendi tarihine tanıklık eder. "'Eleştiri', bütünüyle değilse de özü bakımından tanıklığın eleştirisidir, yani tanıklığın sınanmasıdır."⁷ Aynı zamanda daha sonraki tarihsel dönemleri de etkileyerek ilk bağlamları hakkında da farklı tasarımların ortaya çıkmasına tanıklık edebilir. Özellikle Platon'un *Devlet* adlı kitabının bir ütopya olarak başta kendi tarihi dönemine, tersinden bir eleştiri olarak tanıklık etmesi gibi.

⁵ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev.: M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 316 vd.

⁶ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 163.

⁷ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı: İki - Tarih ve Anlatı*, çev.: Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 23.

Bu bağlamda edebi eserin tarihle ilişkisi kaçınılmaz olduğu gibi tarihsel dönemlerle de böyledir. Bir eserin farklı dönemlerde nasıl algılandığı, yorumlandığı konusu ister istemez bir tarihle bağını ortaya koymaktadır. Yirminci asrın ikinci yarısında bu düşünceden hareketle metinlerin anlamını okurların metinlerden anladıkları şeyden ibaret olarak varsayan, metin veya tarihsel bağlamdan ziyade okurun anlam üretimindeki rolünü savunan yeni bir edebiyat tarihi yazımı anlayışı ileri sürülür.⁸ Okurun yükselişinden sonra artık burada edebiyatın tarihe tanıklığı ne anlama gelir? Bu soru etrafında edebi eserin tanıklığının bir kritik bir başka yönü üzerinde daha durmak gereklidir.

Tanıklığın Semantik Dönüşümü

Yirminci asrın ikinci yarısında giderek belirginleşen bir *tanıklık edebiyatı* (witness literature)⁹ kavramı dikkat çekmektedir. Okurun edebi metnin yorumlanmasında elde ettiği liberal açıklık ile ikinci dünya savaşından, bilhassa soykırım felaketinden sonra *tanıklık* kelimesinin de belirli bir semantik dönüşüme uğraması birbiriyle ilintili görülebilir. Tanıklık burada artık başka bir şeyin yerine geçen ve yerini alan göstergelerin kullanımı şeklinde bir yeniden-inşa olmaktan farklı bir anlama gelmeye başlar. Tanıklık modern edebiyatta çoğu zaman hukuki-tarihsel bir terim olarak kullanımının ötesinde dilin çağın acılarına tanıklığını kayıt altına alma veya bir tür protesto biçimi olarak görülür.¹⁰ Yazarak direnme veya yazarak unutmaya gibi bir pratik içerisinde zulüm görmüş mağdurun tanıklığı aslında yazar figürünün merkezde tutulduğu, okurun ve metnin

⁸ Hans Robert Jauss, "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", çev.: Tevfik Turan, *Bağlam Dergisi* 2 (İstanbul: 1980): 89-122.

⁹ Tanıklık yirminci asırda yeni bir edebi tür olarak da görülür. E. Wiesel, "Yunanlılar trajediyi, Romalılar mektubu, Rönesans sonayı icat ettiyse, bizim neslimiz de yeni bir edebiyat icat etti: tanıklık" der. Elie Wiesel, "The Holocaust as a Literary Inspiration", *Dimensions of the Holocaust*, ed.: Elliot Leifkovitz (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1977), 10. 'Tanıklık edebiyatı' kavramına üzerine kavramsal bir sınır belirleme çabası içerisinde olan bir çalışma için bk. Laura Sasu, "Witness Literature-A Conceptual Framework", *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, Series IV: Philology & Cultural Studies, 6/2, 7-12.

¹⁰ İlhan Berk, "Güzel Devedikeni" isimli şiirinde "Dili, acının tarihi. Bir tanıklık, çağına." derken Turgut Uyar'dan söz eder.

unutulduğu tarihselci yaklaşımın bir tür yeniden sunumudur.¹¹ Dolayısıyla edebi eser daima tarihsel bir felakete geriye dönüşlerle ilerlerken okur da edebiyatın tarihe olan tanıklığına pasivize edilmiş vaziyette tanık olur.

Dikkat edilirse tanıklığın tarih veya edebiyat tarafından ele alındığında anlamı açıkça değişebilmektedir. Daha yakından bakılarak tanıklığın salt doğrulamak üzere var olma durumunun ötesinde hala ne tür bir anlam alanı oluşabileceği üzerinde durmak yararlı olabilir. Öncelikle tanıklık bilhassa yaygın hukuki kullanımı bağlamında nasıl bir şeydir? Tanıklıkta ilkesel olarak kişi *güvenilir* olarak konumlandırılmalıdır. Bir kişi kendisini bir hadisenin tanığı olarak kabul ettiği durumda artık onun söyleyeceği sözlerin bir doğruluk iddiasına sahip olduğu bilinir. Tanık bize yaşanmış bir gerçekliği dilde yeniden temsil veya ifade (beyan) şeklinde sunar. Tanık daima oradadır, olayı görmüştür ve olayı aktarmaya hazırdır. Fakat 'tanıklık' aynı zamanda hem gündelik hayatın görece dışına çıkmış ve bir daha tekrarlanamayacak bir hadiseye *orada* olması hasebiyle kişiyi ait kılar hem de o hadisenin belirli bir mesafede dışında, tarafsız bir noktasında olduğunu varsayar. Tanığın belirli bir hadiseye aidiyet ve mesafesi onun aynı zamanda hem ilkesel olarak güvenilir hem de kuşkulu ifadelerini kulak verilmesi gereken bir söz düzeyine taşır.

Tanığın ifadesinin kuşkulu boyutu ile edebiyatın ürettiği kuşku arasında bir benzerlik kurmak güç olmayacaktır. Romantizmden bu yana birçok edebiyatçı yaşadıkları öznel tecrübeler ile bu tecrübeleri tanımlamak için kullandıkları kelimeler arasında bir müteakabiliyet ilişkisi olamadığını dile getirir.¹² Gerçeği bütünüyle ve güvenilir düzlemde dile getirebilen bir temsil olarak tanıklığın imkânsız olduğu düşünülürse edebiyatın tarihe tanıklığı tarihselci perspektiften hala meşru kabul edilebilir mi? Edebi eserlerin tarihin tanıkları olduğu yolundaki tarihselci yaklaşım aslında ne tür bir 'tanıklık' tasarımına sahiptir? Büyük ölçüde bu tanıklık 'mutlak güven' varsayımına sahip görünür ve burada tanık ifadelerinin kuşku boyutu

¹¹ Türk edebiyatında da darbeler sonrası ortaya çıkan acıları anlatan anlatılar tanıklık edebiyatı için örnek olarak görülür. Çimen Günay Erkol, "Taş Üstüne Taş Koymak: 12 Mart Romanlarında Görgü Tanığı Belleğinin Yazınsallaştırılması", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 41-63.

¹² Bu durum için Türkçede en bilindik örnek Orhan Veli'nin "Anlatamıyorum" isimli şiiridir.

göz ardı edilmektedir. Aynı zamanda bu durum ‘tanığa tanıklık’ olgusunun da unutulmasına neden olur. Edebi eserlerin tanıklıklarındaki bu kuşku (kurgu), diğer deyişle temsile direnen yönünün bas-kılanması onların kolayca tarihyazımı için tarihsel vesika olarak konumlandırılmasına neden olur.

Tanıklığa kuşku hangi koşullarda oluşur? Bu soru Ricoeur’ye göre “tanıklığın anlamının özüne yaklaşma şansını” bize verebilir. Ricoeur cümlelerin hemen devamında şöyle diyecektir: “Gerçekten de yaşanmış bir sahnenin algılanmasıyla başlayıp, anının akılda tutulmasıyla süren, sonra da olayın parçaların yerine konulmasını açıklayıp anlatma aşamasına odaklanan işlemler zincirinin her halkasında kuşku kendini gösterebilir.”¹³ Ricoeur tanıklığın kurgusalılığına (anlatısallık) vurgu yapıp kuşku yönünü öne çıkardığında onun gözden düşürülmesine çalışmaz. Tersine tanıklığın kuşku üreten vasfının ona itibarını veren şey olduğunu ima eder. Çünkü tanık tek başına kendi kendisini tanık olarak ilan edemez. Tanık hem hadisenin gerçekleştiği anda tam olarak orada olduğunu söyler hem de kendisine inanılmasını bekler. Kendisine inanılmasını istediği, gerçekliğe sadık olduğunu deklare ettiği bu durumda da meydan okuyucu bir çağrı olarak ‘inanmıyorsanız bir başkasına sorun’ diyecektir. Dolayısıyla hadise kamusal bir alanda olmuştur ve tanık da kamusal alanın diliyle konuşmaktadır. Tanıklık bu süreçte daima tam anlamıyla şahit olunamayan veya dile getirilemeyen bir hadiseye yönelik olarak ortaya çıkan bir kuşku etrafında şekillenir.¹⁴

Ricoeur sadece bir hukuki süreci ele alırken değil, güzele ilişkin tecrübeyi (estetik tecrübe) ahlak alanına aktarırken de tanıklık kavramına önem atfeder. Bundan da önemlisi tanıklık sorusu benzerlik ve iletilebilirlik sorununa yönelir. Dolayısıyla özgün olanın diyaloji oluşturup oluşturamayacağı sorunu Ricoeur için önemlidir. “Ama, estetik deneyimin yan alanlara aktarılabilme niteliği üzerine de düşünmek istiyorsak, o zaman yapıtın başlıca iki özelliğini de hesaba katmamız gerekir: Benzersizliğini ve iletilebilirliğini (bu

¹³ Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 184.

¹⁴ Dil ve kuşku konusunun edebi metin bağlamında detaylı bir analizi için bkz.: Atiye Gülfer Gündoğdu, “Okurla Dil Arasındaki Şüphe ve Güven İlişkisinin Edebi Metnin Anlamına Etkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2, (2017): 93-110. Aynı zamanda kuşku ve güven konusunu hadis tartışmalarının ürettiği tarihsel bilinç bağlamında ele alan başka bir özgün çalışma için bkz.: Burhanettin Tatar, “Tarihsel Hadis Bilincinin Rehabilitasyonu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 12-13, 583-593.

ikinci özelliğın içerdiği kendine özgü evrensellelikle birlikte). Etik alanında kalmak için, benzersizliği ve iletilebilirliği birleştiren sanat yapıtı tanıklık kavramını düşünmede de bir model oluşturamaz mı?"¹⁵

Akira Kurosawa'nın 1950 tarihli *Rashomon* isimli filmi, belirli bir hadiseye ilişkin geriye kırılmalarla ilerleyen tanıklığın başka kimseler tarafından her dile getirilişinde olaya ilişkin düşüncelerimizin değiştiğine tanık olmamıza yol açar. Bu filmdeki anlatı boyunca, ormanda ölü bir şekilde bulunan samurayın başına ne geldiği sorusuna ilişkin bir başkasının tanıklığına müracaatın her durumda bir diğer tanığı doğrulamayabileceği izlenir. Bir tanığın söylediği diğerini doğrulamadığına göre birileri doğruyu söylemiyor demektir. Bu film gerçekliğin kararsız tabiatına, perspektifin sübjektivitesinin süregelen bir anlatı boyunca doğrulanmasının güçlüğüne vurgu yaptıkça tanıklığı imkansızlaştırır veya güvenilmezleştirir.

Tanıklığın gerçekliğin kararsız tabiatı bağlamında gözden düşürülmesi olayın bir yönüdür. Diğer yön ise Adorno'da görünür. O, "Auschwitz'ten sonra şiir yazılmaz"¹⁶ dediğinde tarihin daha önce tanık olmadığı böylesi bir felaketi dile getirme noktasında edebiyatın tarih boyunca ürettiği dilsel imkanların dahi hazırlıksız yakalandığını ima eder. Burada Adorno Auschwitz'i tarihsel bir dönüm noktası olarak belirlemek isterken tanıklığı imkânsız hale getirir ve bu durumda gerçeklik dili aşar. Bu yaklaşım tecrübeyi dil aracılığıyla ifadeye dönüştürmenin gerçekliğin (masumiyetin) tahrifi anlamına geldiği romantik yaklaşıma benzer. Yine de hala şiir ve gerçeklik arasında kategorik olarak bir farklılık burada muhafaza edilir.

Buna karşılık Derrida tanıklığı ve şiiri "radikal tekillik" olarak ortak bir tanıma kavuşturur. O, tanıklıktan poetik ve politik bir konu olarak söz eder ve özellikle poetika bağlamında düşündüğünde tekillik (*singularity*) konusunu ele alır.¹⁷ Fakat bu tekillik salt

¹⁵ Paul Ricoeur, *Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, çev.: Mehmet Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 2010, 247.

¹⁶ Theodor Adorno, "Kültür Eleştirisi ve Toplum", *Edebiyat Yazıları*, çev.: Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 179.

¹⁷ Jacques Derrida, "Poetics and Politics of Witnessing", *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, ed.: Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 65-96.

şirin tekilliğidir. Bu tekilliğin okurla ne tür veya ne ölçüde bir diyalog oluşturacağı sorusuna bir cevap aranmaz. Benzer şekilde Blanchot, “hala yaşamın ve ölümlerin ötesinde konuşulması gereken bir söz, “doğrulamanın yokluğuna tanıklık ediyor”¹⁸ der. Burada söylenmesi gereken söz henüz söylenmemiştir. Söylenmediği için de bir tanıklığa da izin vermez. Sadece böyle bir ihtimal bir tanıklık ihtimalini ima eder. Böylece burada okura imkânsız bir tanıklık vaat edilir. Okuma henüz eseri okumadan önceki varlığına bir tür tanıklıktır. Derrida ““evet, bu eser benden önce, bensiz vardı, tanıklık ediyorum” der”¹⁹ Derrida’nın burada ürettiği farklılık eserin tanıklığından ziyade okumanın bir tür tanıklık olduğuna yönelik değiştirdiği vurguda belirginleşir.

Hadiseleşme ve Sıradanlık

Hannah Arendt felakete tanıklıktan söz ederken mağdurun tanık olamadığına dikkat çeker. Çünkü ona göre kötülük sıradanlaştığında artık anlatılabilir olmaktan da çıkar. Öncelikle bir hadise gündelikliğinden veya olağanlığından ayrıştığı ölçüde ona bir ölçüde yakın olanı kendisine tanık kılar. Arendt’in sözünü ettiği “korkunç, fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığı”²⁰ artık tanıklık kavramını ortadan kaldırır. Geride hiçbir tanığın kalmasının istenmediği durumlarda hala kötülüğün bir ölçüde de olsa kötülük olarak kabul edildiği anlaşılır. Oysa herkesin tanık olduğu, ama tanığın neye tanık olduğunu fark edemediği bir durumda kötülük artık sıradanlaşmıştır.²¹

Buraya kadar söylenenlerden sonra edebiyatın tanıklığının dilin çağın acılarına tanıklığını kayıt altına alması durumundan daha önemli bir boyuta sahip olduğu ileri sürülebilir. Edebiyat dilin tanığıdır. O, dilin tanığı olduğu için sadece kendi zamanından söz etmez, Hesiodos’un işaret ettiği gibi “olanı, olacağı, olmuşu”²² aynı

¹⁸ Maurice Blanchot’dan alıntılan Jacques Derrida, “Poetics and Politics of Witnessing”, 96.

¹⁹ Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev.: Mukadder Erkan ve Ali Utku, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2009), 73.

²⁰ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te*, çev.: Özge Çelik, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 258.

²¹ *Rashomon*’da üç farklı tanıktan hadise dinlenilip olay karmaşıklaştığında mağdurun ruhunun da olaya tanık olarak çağrılması aslında mağdurun tanık olarak gerçekte dinlenilmesinin imkansızlığını doğrular.

²² Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev.: Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 106.

anda söyler. Fakat Paul Celan'ın epigrafta verilen mısraları üzerinden şu soruyu sormak kaçınılmazdır, bütün zamanların tanığı olan şiire kim tanıklık eder? Edebiyatın tanıklık ettiği şey belirli bir tarihsel hadise olmaktan ziyade, o hadisenin dilde ne ölçüde kendisini görünür kılabileceği hususudur. Dolayısıyla bir tanıklık asla belirli bir tarihsel hadiseye değil, daha ziyade tanığın dille kurduğu ilişki bağlamında dile tanıklığıdır. Zaten tarihsel hadiseler dille kurulan ilişki düzeyinde bir kavranabilirliğe sahiptir. Kısacası tanıklığın kendisi değil, dilden bağımsız bir tanıklık imkânsızdır. Gadamer poetik sözden bu nedenle 'dil kendi kendisine tanıklığı' olarak söz eder.

Edebiyat dilsel sanat olması hasebiyle onun gündelik konuşma ve tarihyazımının dille kurduğu ilişkiden farklılığının belirlenmesi daima en kritik sorundur. Dil zamansal bir akış halindeyken gündelik konuşmanın nerede bitip edebiyatın nerede başladığı, edebiyatın nerede bitip tarihyazımının nerede başladığı soruları bir biçimde güçlük üretmeyi sürdürmektedir. Bu noktada tanıklık kelimesi bu güçlüğü aşmakta önemli bir rol üstlenebilir. Gadamer hermenötüğünde tanıklık kelimesi hukuki bağlamı göz ardı edilmeden iki farklı yerde kullanır. Bunlardan birisi tarih diğeri de şiirdir. Gadamer'e göre "poetik söz, kendi kendisine tanıklık eden ve kendisini doğrulayabilecek hiçbir şeyi kabul etmeyen bir ifadedir."²³ Sadece orada oluşu (*being there*) poetik sözün bizim kendi varlığımıza tanıklık etmesi için yeterlidir.²⁴

Tanıklığın daima sıradan bir durumun ötesine geçmiş, belirli bir yorumsal diyalogun döndüğü bir hadiseye, bir hadiseleşme (*Ereignis*) olgusuna tanıklık olduğu belirlendiğinde, sıradan ve sıra-dışı ayrımının nerede ve nasıl fark edildiği sorulmalıdır. Bir gündelik durum içerisinde belirli bir an nasıl olup da 'hadise' halini alır? Bir durumun, hadise halini alması demek artık onun belirli bir duraganlığından çıkıp tam artık bittiği veya geçip gittiği düşünüldüğünde aktif bir katılım konusu halini alması anlamına gelir. Çünkü hadise artık bir özdeşlikten ziyade farklılığın içinde hareket ettiği dil durumunu açığa çıkaran şeydir. Burada ortaya çıkan

²³ Hans-Georg Gadamer, "On the Contribution of Poetry to the Search for Truth", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, ed.: Robert Bernasconi, trans.: Nicholas Walker, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 110.

²⁴ Gadamer, "On the Contribution of Poetry to the Search for Truth", 115.

dil durumu Levinas'ın söyleme (*said*) ve söylenen (*saying*) ayrımı üzerinden daha doğru anlaşılabilir.

Tanıklık, olmuş bir hadisenin, söylenenin izah edilmesinde ortaya çıkan güçlükler kadar, henüz olmamış olanın, söylenmemiş olanın büyüselliği nedeniyle de önemlidir. Levinas'ın "ölümüne sadece başkasının ölümünde tanıklık ederiz" düşüncesinden de anlaşılacağı üzere tanıklık kişinin kendi geleceğine ilişkin bir projeksiyon üretme durumunda başkalarının hikâyelerine karşı sorumluluk hissetme durumudur. Hiç kimse kendi başına da gelme olasılığı olduğu için başkalarının ölümüne, acılarına büsbütün kayıtsız kalmaz. Tanıklık pasif bir durum veya bir tercih olmaktan öte kişinin kendisini kapırdığı, bir tür iman ve itaat ettiği hadiselerde daha belirgin şekilde açığa çıkar.²⁵ Ancak "'Efendim!' diyen özne Sonsuz'a tanıklık eder."²⁶ Daha açık ifadeyle sonsuzluk, ölüm ve tanrı gibi bütüncül bir tecrübe hadise konusu haline getirilemeyecek durumlarda kişi kendisini bir şeylere 'tanıklık' ederken bulur. Ama tanıklıkla gelen ifşayla beraber, bu ifşaya tanık olan kimse artık bir başkasıdır. Bu nedenle Levinas'a göre "tek saf tanıklık Sonsuz'a tanıklıktır."²⁷

Tarihi Kuran Sanat

Heidegger'in son yazılarında, özellikle *Sanat Eserinin Kökeni*'nde dile getirdiği husus sanatın tarihsel oluşu ve edebi üretimin bütün tarihsel dünyaları kuran bir faaliyet oluşudur. Burada cevaplamaya çalıştığı soru sanat eserinin *şey*'den nasıl ayırt edileceğidir. Fenomenolojinin "şeylerin kendilerine dönmek" sloganını sanat eseri ve varlık düşüncesi bağlamında ele alan Heidegger'in "şeylik" (*thingness*) felsefesine bakıldığında *tanıklık* farklı anlamda açığa çıkmaktadır. Bir çiftçinin ayakkabılarını gösteren Van Gogh tablosuna bakıldığında vurguladığı konu öncelikle eserlerin de şeyler gibi var olmalarıdır. Sanat eserinin kendisi bizatihi bir *şey* olmasının yanında aynı zamanda *şeyssel* bir boyuta da sahiptir. Mimaride taş ve

²⁵ Hıristiyanlıkta da *şehit* (*martyre*) kelimesi İslamiyet'le benzer şekilde *şahitlik* kökünden gelerek, kendi inancına (imanına) veya hakikate tanıklık eden kimse anlamına gelir. https://www.etymonline.com/word/martyr#etymonline_v_9661, Erişim Tarihi: 23.10.2019; Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, haz.: Henry Hardy, çev.: Mete Tunçay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 28.

²⁶ Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, haz.: Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, çev.: Özkan Gözel (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 335.

²⁷ Emmanuel Levinas, "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık*, çev.: Özkan Gözel ve Zeynep Direk, 186.

ağaç, resimde renk, dilsel eserde sözler, müzik eserlerinde sesler. Eserin şeyliği ve eserin şeysel yönünden öte Heidegger'in vurgulamak istediği husus şeyliğin hep sanat eserinde açığa çıkması hususudur. Çünkü sanat eseri şeyselliğinin ötesinde ve üzerinde başka bir şey söyler (alegori) ve yapılmış bir şey olarak sanat eseri insanı başka olanla bir araya getirir (sembol). Dolayısıyla sanat eserinde bir şeyin kendisi veya biçimlenmiş malzeme değil, bizzat o şeyin şeyliği açığa çıkar. Şeylerin şeyliği açığa çıktıkça buna şahit olan kimse kendisine gelebilecek ve kendisini bulabilecektir.

Sanat tarihseldir ve tarihsel olarak eserdeki hakikatin yaratıcı korunumudur. Sanat edebiyat olarak gerçekleşir. Bu ise hediye etme, kurma ve başlangıç anlamında hediyedir. Sanat, oluşturuca olarak önemli oranda tarihseldir. Sanat, zamanın akışında diğerlerinin yanında mevcut olması ve tarihe değişen bir görünüm sunması yönleriyle, dışsal olarak da tarihseldir. Sanat, tarihi kurması anlamında da tarihtir.²⁸

Gadamer, Heidegger'in bu tezini "orada oluşuyla bizim kendi varlığımıza tanıklık eden şiirsel söz" şeklinde geliştirirken insanın kendini dilde evinde hissetmesi, dille kurduğu aşinalık ve yakınlığa işaret eder. Kastettiği husus poetik sözün insana kendini evinde hissetme noktasında bir devamlılık sağlaması değildir. Çünkü poetik sözde sadece aşinalık değil, hala cevap aradığımız ucu açık sorularla karşılaşırız. Hep bir ölçüde tanıdık olmalarına karşın, bir eser içerisinde karşılaşıldığında, ölüm ve doğum, ıstırap ve suçluluk ya da bu gibi "sınır durumlar" tanımadığımız şeylikte görünür hale gelir. Bir ayna olarak şiirsel sözde ne dünyanın kendisi ne de dünyadaki şu ya da bu şey görülür. Orada görülen, kendimizi bir süreliğine evimizde hissetme (*Einshausung*) yakınlık veya aşinalığının kendisidir. Dolayısıyla poetik sözün gizemli ses ve anlam ilişkisinde bir tarihe tanıklık etmek, bir şeyin kendisinin değil de o şeyin şeyliğinin tarihte nasıl açığa çıktığı sadece geçmiş ve şimdiyle değil, aynı zamanda şimdi ve gelecekle bağlantılı olarak mümkündür, diğer deyişle edebi tanıklık "sözün "orada" olanı çağırıp onu hissedilebilir kadar yakınlığa getirmesidir."²⁹

Bu noktada Heidegger'in kendi sonluluğunun farkında olan ve bunu kararlı bir şekilde kabul eden Dasein'in tarihselliği kavramı ile tarihselci düşüncenin tarih-üstü, sonsuz ve her zaman var olan bir

²⁸ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev.: Fatih Tepebaşı, (Ankara: De Ki Yayınları, 2011), 73.

²⁹ Gadamer, "On the Contribution of Poetry to the Search for Truth", 115.

zihne sahip tarihçi (edebiyat tarihçisi) tasarımı arasında bir karşılık oluşur. 'Bir eser ancak dönemine bakılarak anlaşılabilir' denildiğinde sanki içinde yaşanan dönemden çıkılıp, istenilen döneme geri dönülebilirmiş, sanki zamandan, tarihten bağımsızlık mümkünmüş gibidir. Buna karşılık Heidegger'de sanat eserinde açığa çıkan şeyin şeyliği, ona tanıklık etmiş kimseyi kendi zamanına ait kılarlarken kendi sonluluğunu da ona hatırlatır. Eğer tarih süregiden bir şeyse, tarihçi de ancak tarihin bir parçasıysa bu durumda tarihçi başka bir zamana nasıl yönelecek, ona nasıl ulaşabilecektir? Tarihçi içinde yaşadığı anı asla ve asla aşamaz. Her bir insan tarihi eserler gibi, tarihte yaşamış insanlar gibi kendi tarihinin bir parçasıdır. Tarihselci düşünceye sahip Dilthey "tarih bize aittir" derken Gadamer bunun tersine "biz tarihe aitiz"³⁰ diyerek konuyu ontolojik bir düzleme taşır.

Böylece sanat eserleri araç özelliğini yitirmiş araçlar olarak ortaya çıktıklarında, diğer deyişle "bir başka şey için bir şey" olarak bir başka amaca hizmet etmeye direnç gösterdiklerinde tarih-üstü tasarıma sahip tarihselcinin edebi eserle kuracağı ilişki sorunlu hale gelmektedir. Dolayısıyla sanat eserini bir felakete veya köylünün ayakkabısına tanıklık eden bir "şey" olarak değil de felaketin veya köylü ayakkabısının hakiki özüne, şeyin şeyliğine tanıklık etme imkânı olduğu düşüncesi belirginleşir. O bu tanıklığa sadece Heidegger'in tabiriyle "kendi-içinde durma" (*standing-in-itself*) veya Gadamer'in tabiriyle "orada olma" olgusuyla izin verir. Sanat eseri şu hâlde tanık olunabilecek bir dünya açar. Tanıklık gündelik olağanlığın ötesinde bir duruma tanıklık etmekse bu ancak sanat eserinin evsizliğinde imkân kazanır. Böylece "hiç kimse bir dünya açan sanat eserinde sadece daha önce bilinmeyen bir şeyin tecrübe edilmesi için verilen anlamlı bir şey değil, aynı zamanda sanat eserinin kendisiyle birlikte açığa çıkan yeni bir şey olduğu gerçeğini göz ardı edemez."³¹

Sonuç

Sonuç olarak edebi eser tarihselci yaklaşımda tinin şeyleşmesi, diğer deyişle zaten var olan bir şeyin kopyalanması şeklinde geçmişe tanıklık ettiği düşünülen bir vesika olarak ele alındığında ortada bir

³⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev.: Hüsamet Arslan ve İsmail Yavuzcan, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), c. II, 20.

³¹ Hans-Georg Gadamer, "The Truth of the Work of Art", *Heidegger's Way*, trans.: John W. Stanley, (Albany, State University of New York Press, 1994), 105.

edebi eser kalmayacağından edebi eserin tanıklığı ifadesi anlamsızlaşır. İçinde bir tarihin ortaya çıktığı sanat eserinde yapısalcılığın salt dilsel forma veya göstergeye tanıklık etmesi de mümkün değildir. Okurun öznelliği ise edebi eserin diğer söylem biçimlerinden farkına bir biçimde riayet etse de tanıklığa tanık olan öteki okurları büyük ölçüde dışladığında bu kez de tanıklığı imkânsız hale getirmektedir. Bunların ötesinde edebiyat belgeleştirilemezlik ve kendi içinde-durma vasfıyla *şeyin şeyliğini* açığa vurarak ürettiği özgün ve yeni tarihe, tarihi-aşarak tanıklık etmeyi sürdürülebilmektedir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor. "Kültür Eleştirisi ve Toplum", *Edebiyat Yazıları*. Çev. Sa-
bir Yücesoy ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, 159-
179.
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev. Özge
Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Berlin, Isaiah. *Romantikliğin Kökleri*. haz.: Henry Hardy, Çev. Mete Tunçay,
İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Derrida, Jacques. "Poetics and Politics of Witnessing", *Sovereignities in Ques-
tion: The Poetics of Paul Celan*. Ed. Thomas Dutoit and Outi Pasanen,
New York: Fordham University Press, 2005, 65-96.
- Derrida, Jacques. *Edebiyat Edimleri*. Çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, İs-
tanbul: Otonom Yayıncılık, 2009.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tinbilimleri*. Çev. Doğan Özlem, İstanbul:
Paradigma Yayınları, 1999.
- Erkol, Çimen Günay. "Taş Üstüne Taş Koymak: 12 Mart Romanlarında
Görgü Tanığı Belleğinin Yazınsallaştırılması", *Nasıl Hatırlıyoruz?
Türkiye'de Bellek Çalışmaları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları,
2011, 41-63.
- Gadamer, Hans-Georg. "Aesthetics and Hermeneutics", *Philosophical Her-
meneutics*. trans. and ed.: David E. Linge, Berkeley, Los Angeles, Lon-
don: University of California Press, 2008, 95-104.
- Gadamer, Hans-Georg. "On the Contribution of Poetry to the Search for
Truth", *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. ed.: Robert Ber-
nasconi, trans.: Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University
Press, 1986, 105-115.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Truth of the Work of Art", *Heidegger's Way*.
trans.: John W. Stanley, Albany, State University of New York Press,
1994, 95-109.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. c. II. Çev. Hüsamettin Arslan ve
İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

- Gündoğdu, Atiye Gülfer. "Okurla Dil Arasındaki Şüphe ve Güven İlişkisinin Edebi Metnin Anlamına Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 17/2, 2017, 93-110.
- Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
https://www.etymonline.com/word/martyr#etymonline_v_9661, Erişim Tarihi: 23.10.2019.
- Jakobson, Roman. "Linguistics and Poetics", *Language in Literature*. ed.: Krystyna Pomorska and Stephen Rudy, Cambridge MA: Harvard University Press, 1987, 62-94.
- Jauss, Hans Robert. "Bilimsel Bir Yazın Tarihinin Çağırışı", Çev. Tefik Turan, *Bağlam Dergisi*. İstanbul: 1980, 2, 89-122.
- Levinas, Emmanuel. "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*. haz.: Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, 295-344.
- Levinas, Emmanuel. "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık*. haz.: Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Çev. Özkan Gözel ve Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, 163-190.
- Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Yayınları, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Eleştiri ve İnanç: F. Azouvi ve M. De Launay ile Söyleşi*, Çev.: Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı: İki-Tarih ve Anlatı*. Çev. Mehmet Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Sasu, Laura. "Witness Literature-A Conceptual Framework", *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*. Series IV: Philology & Cultural Studies, Vol. 6, no: 2, 7-12.
- Tatar, Burhanettin. "Tarihsel Hadis Bilincinin Rehabilitasyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2001, sayı: 12-13, 583-593.
- Wellek, Rene. "Edebiyat Nazariyesi, Tenkidi ve Tarihi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Çev. Sıddık Yüksel, Samsun, 1992, 2/1, 316-331.
- Wiesel, Elie. "The Holocaust as a Literary Inspiration", *Dimensions of the Holocaust*. ed.: Elliot Leifkovitz, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1977.



Fazlurrahman (1919 – 1988)

İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi

Araştırma makalesi / Research article

Ayşe GÜÇ*

Who is Islamic Feminist? A Women's Discourse in the Shadow of Concepts

Citation/©: Güç, Ayşe, (2019). Who is Islamic Feminist? A Women's Discourse in the Shadow of Concepts, Milel ve Nihal, 16 (2), 393-417.

Abstract: This article examines Islamic feminist discourse, considering problems in conceptual usages related to this discourse, and different approaches in Muslim women's literature. One of these usages, Islamic feminism is a controversial concept that become apparent in women's studies in the 1990s. However, this concept requires to be examined since it refers to the emergence of a new discourse, and two women's literature that include different approaches. The second is Islamic feminist, a more controversial concept, for it reflects the dominant attitude of western feminism. For this reason, it is a starting point in evaluating Muslim women's literature. Many intellectual women refuse to be identified by this concept, yet they are acknowledged as Islamic feminist. Focusing on these problems, the article firstly analyses the emergence of Islamic feminist discourse. Later it refers to two main tendencies in Muslim women's literature, and evaluates its main approaches in general. With this evaluation, the article clarifies that there are differences between Islamic women's literature and secular Muslim's. The different tendencies of these women's literature reveal that Islamic women discourse has not developed in a single line of thought, rather it embraces different approaches, and thus that conceptual usages related to Muslim women's consciousness are controversial. The article finally indicates the promises and limitations of Islamic feminist discourse.

Keywords: Islamic feminism, Islamic Feminist, Islamic Woman, Feminist Discourse, Women's Literature.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı [ayse.guc@asbu.edu.tr] ORCID: 0000-0001-5115-6484.



Atıf/©: Güç, Ayşe, (2019). İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi, *Milel ve Nihal*, 16 (2), 393-417.

Öz: Bu makale İslamcı feminist söylemi, bu söylemle ilgili kavramsal kullanımlardaki sorunları ve Müslüman kadın yazınındaki farklı eğilimleri dikkate alarak incelemektedir. Bu kullanımlardan biri olan İslamcı feminizm, 1990'lı yıllarda kadın çalışmalarında yaygınlık kazanmış tartışmalı bir kavramdır. Bununla birlikte ortaya çıkan yeni bir söyleme ve farklı yönlemlere sahip iki kadın yazınına işaret ettiği için incelenmeyi hak etmektedir. İkinci kullanım ise İslamcı feministdir. Bu, batılı feminist söylemin hâkim tavrını yansıttığı için daha tartışmalı bir kavramdır. Bu sebeple Müslüman kadın yazınına değerlendirmek için başlangıç noktası olmaktadır. Pek çok Müslüman kadın düşünür açıkça bu şekilde tanımlanmaya karşı çıkmasına rağmen İslamcı feminist olarak tanınmıştır. Bu sorunları dikkate alan makale öncelikli olarak İslamcı feminist söylemin ortaya çıkış sürecini değerlendirmektedir. Daha sonra Müslüman kadın yazınındaki iki ana eğilime işaret etmekte ve bu yazındaki temel yaklaşımları ana hatları ile ele almaktadır. Böylece makale İslamcı kadın yazını ile seküler Müslüman kadın yazını arasındaki farklara da işaret etmiş olmaktadır. Bu kadın yazınları arasındaki farklılıklar İslamcı feminist söylemin tek bir çizgide gelişmediğini, aksine farklı yaklaşımlara sahip olduğunu, dolayısıyla Müslüman kadın bilinçliliği ile ilgili kavramların sorunlu kullanımını gözler önüne sermektedir. Son olarak makale İslamcı feminist söylemin vadettiklerine ve sınırlılıklarına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslamcı Feminizm, İslamcı Feminist, İslamcı Kadın, Feminist Söylem, Kadın Yazını.

Giriş

Feminist eleştiri XIX. yüzyılda sistemli bir düşünce biçimini alırken ana eğiliminin liberal teoriye yakın ve taleplerinin reformcu olduğu görülmektedir.¹ Zaman içinde toplumsal taleplerde radikal yaklaşımlar gelişmiş ve feminist söylem her iki eğilimi içinde barındıra gelmiştir. Bu söylem kısa bir sürede liberal, radikal, varoluşçu, Marksist, sosyalist, siyahi gibi farklı yaklaşımlara ayrılmıştır, ancak batı-dışı toplumlarda gelişen feminist eğilimler daha genel tanımlamalara mahkûm edilmiştir. Bilhassa Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda belirginleşen bu tavrı İslamcı feminizm ya da Müslüman feminizm gibi kullanımlarda görmek mümkündür. İslamcı

¹ Bu eğilim ve feminist teoriler hakkında daha fazla bilgi için bk. Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan (İletişim Yayınları: İstanbul, 2001).

feminizm kavramı daha yaygın bir kullanım alanına sahiptir ve farklı Müslüman toplumlarda yaşayan kadınların tecrübeleri ile batı ülkelerinde yaşayan Müslüman entelektüel kadınların yaklaşımlarına işaret etmektedir. Dolayısı ile bu kavram hem kadın hareketlerine hem de entelektüel üretime atıf yapmaktadır.

Batıda gelişen feminist eğilimleri birbirinden ayıran ana unsur ilk başlarda reformcu ya da radikal değişim talepleri iken zamanla feminist eleştiri farklı siyasi yaklaşım ya da düşünce hareketlerine göre çeşitlenmiştir. Bu noktadan hareketle 1990'lı yıllarda kullanıma giren İslamcı feminizm kavramının İslamcı hareketle ilişkilendirildiği düşünülebilir. Bu kavram İngilizce literatürde yaygın bir şekilde *Islamic feminism* şeklinde kullanılmaktadır. Yerine ideolojik bir yaklaşımı ya da siyasi hareketi vurgulayacak şekilde *Islamist feminism* kullanımının tercih edilmemiş olması dikkat çekmektedir.² Oysaki bu kullanıma yöneltilen ilk eleştiriler, aktivist olsun olmasın her kadının feminist olarak tanımlanmasının sorunlu olduğu ve İslamcı hareket içinde feminist eleştirinin barınamayacağı yönündedir.³ Moghissi, bu konudaki tereddüdünü "İslamcı feminizm, feminizmin mi yoksa İslamcılığın mı bir çeşididir?" şeklinde dile getirmektedir.⁴

Türkiye'de yapılan çalışmalarda İslamcı kadın hareketine referansla dindar kadınlar arasında gelişen feminist eğilim tartışılırken İslamcı feminizm kavramının yaygınlık kazanmaması dikkat çekicidir.⁵ Bu kavramın Türkçeye çevirisi hususunda da bir belirsizlik

² Bu kavramın kullanıldığı çalışmalarda İslamcı hareket içinde yer alan kadın önderlere dair incelemeler yapıldığı görülmektedir. Örnek çalışmalar için bk. Pauline Lewis, "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism", *Journal of History* (2007): 1-47; Jeffrey R. Halverson and Amy K. Way, "Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies", *Politics and Religion* 4/3 (2011): 503-525.

³ Sherine Hafez, *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements* (New York and London: NYU Press, 2011), 7-8.

⁴ Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic fundamentalism: The limits of Postmodern Analysis* (London and New York: Zed Books, 1999), 146.

⁵ Badran, 1990'lı yıllarda Türkiye'de İslamcı feminizm kavramının Yeşim Arat, Feride Acar ve Nilüfer Göle tarafından kullanıldığını söylemektedir. Bu, diğer Müslüman ülkelerdeki gelişmelere paralel tartışmaların Türkiye'de de yaşandığını varsayan Badran'ın yorumudur. Bk. Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld Publications, 2013), 243. Göle eserinde bu kavramı kullanmamış, bir grup kadın yazar ve Ali Bulaç arasında yaşa-

hâkim olagelmıştır. İslami ya da İslamcı feminizm şeklindeki çevirileri kullanan çalışmalar dikkatle incelendiğinde İslamcı harekete atfın zayıf olduğu görülmektedir. Bu da söz konusu söylemin reformcu bir yaklaşım olarak değerlendirildiğine ve kadın hareketinden bağımsız, daha kapsayıcı bir kullanım olarak algılandığına işaret etmektedir.

İslamcı feminizm kavramının neye işaret ettiğine dair belirsizlik, kavramın tatmin edici bir tanımının yapılamaması ile daha da girift bir hal almıştır. Bu kavramın kullanımı girmesinde oldukça etkili olan Margot Badran, Müslüman ülkelerde ortaya çıkan kadınduyarlı yaklaşımları ya da Müslüman kültürel kimliğine sahip kadınların çalışmalarını değerlendirirken oldukça geniş bir tanımlama denemesi yapmıştır.⁶ Bu tanımlamaya göre Müslüman toplumlarda, içeriden bir bakışla, kadının konumunu ve haklarını tartışan herkes İslamcı feminist söylemin oluşumuna katkı yapmaktadır. Bu yaklaşım beraberinde pek çok tartışmayı getirmiş, İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirilen kadın yazını ile bu görüşlerin benimsenmesi arasında bir ayırım gözetilmemesine yol açmıştır. Kavram yaygınlık kazandığı andan itibaren İslam ve feminizm kavramlarının yan yana gelip gelemeyeceği ve bu kavramın bir *oxymoron* olup olmadığı tartışılmıştır.⁷ İlk tartışmalarda İslam ve feminizm kavramlarının birlikte kullanılamayacağı yönündeki görüşün baskın olduğu görülmektedir. Kavramın kullanımı başlarda hoşnutsuzluk meydana getirmiş ise de zaman içinde Müslüman kadınlar arasında gelişen eleştirel bakışa işaret ettiği için kabul görmüştür. Feminist eleştiriden istifade eden ancak kendilerini feminist olarak tanımla-

nan tartışmalara işaret etmiştir. Bk. Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Michigan: University of Michigan Press, 1996), 122-127. Benzer şekilde Arat da Türkiye ile ilgili değerlendirmelerinde İslamcı feminizm kavramını kullanmamaktadır. Bk. Yeşim Arat, "Islamist Women and Feminist Concerns in Contemporary Turkey: Prospects for Women's Rights and Solidarity", *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37/3 (2016): 125-150.

⁶ Badran'ın yaklaşımı için bk. Margot Badran, *Feminism in Islam*, 242-259, 279-296.

⁷ Bu konudaki tartışmalar için bk. Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", in *Gendering the Middle East: Gender, Culture and Politics in the Middle East*, ed.: L. Ahmed, M. Cook and S. Sharoni (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), 1-28; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism*, 126-127, 134; Miriam Cooke, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature* (New York and London: Routledge, 2004), 59; Raja Rho-uni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, vol. 9 (Leiden and Boston: Brill, 2010), 27-31.

mayan pek çok düşünür, kadın konusunda yazdığı ya da görüş bildirdiği için *İslamcı feminist* olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma paralel olarak farklı ülkelerden Müslüman kadın düşünürlerin toplumsal cinsiyet, ataerkillik, aile, kadın hakları ile ilgili çalışmaları *İslamcı feminizm* başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu kullanımların uygunluğu konusundaki hoşnutsuzluklar devam etmekle birlikte bu tartışmalar, Müslüman kadın bilinçliliği ya da eleştireliliğinin düşünce hayatındaki yansımalarını ifşa ettiği için incelenmeye değerdir.⁸

Bu tartışmalarda dikkate alınması gereken ilk nokta İslamcı feminist söyleme katkı yaptığı düşünülen çalışmaların geniş bir yelpazeye yayılmasıdır. Müslüman toplumlarda kadın konusunu ele alan, İslami kaynaklarda kadınla ilgili yaklaşımları değerlendiren hemen her çalışma, şayet yazarı da Müslüman –kültürel ya da dini anlamda- kimliğine sahip ise bu söyleme katkı yaptığı kabul edilmektedir.⁹ Müslüman ülkelerdeki kadın hareketlerini de içine alan İslamcı feminist söylem, Tohidî'nin ifade ettiği gibi hem ataerkillikle hem de modern ve post-modern durumlarla yüzleşmenin ve onlarla mücadelenin bir ifadesi olarak görülmektedir.¹⁰ Bununla birlikte bu söylem ile ilgili çalışmalarda Müslüman kadınların görüş ayrılıkları, din ve gelenek içinde kadının konumuna dair yorumlarındaki farklılıklar dikkate alınmamaktadır. Aksine çalışmalarda çoğu zaman bu kadın düşünürlerin yaklaşımlarında tek bir izlek varmış gibi hareket edilmektedir. Bu husus bilhassa dini hassasiyetleri olan kadın düşünürlerin çalışmaları değerlendirilirken ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki her bir Müslüman ülkeye göre değişen ve o ülkenin özgül

⁸ Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 654.

⁹ Bu tutum İslamcı feminizmin tanımlanmasında etkin bir isim olan Margot Badran'ın yaklaşımlarında net bir şekilde görülmektedir. Bk. Margot Badran, "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History* 13/1 (2001): 47-52; Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a Name?", *Al-Ahram Weekly Online* 569 (2002): 17-23.

¹⁰ Nayereh Tohidî, "Islamic Feminism: Perils and Promises", *Middle Eastern Women on the Move* (Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, 2003), 135-146.

koşullarına göre ön plana çıkan tartışmalar ya da kadın hareketleri mevcuttur.¹¹

İslamcı feminizm kavramı ile işaret edilmek istenen kadın yazınları ve hareketleri değerlendirilirken *Müslüman kadın* kategorisi seküler ve dindar kadınlar arasında bir ayrımı gözetmeksizin kullanılmaktadır. Bu nitelendirme her ne kadar analitik bir zorunluluktan kaynaklanıyor olsa da yönelimlerdeki farklılıkları görmeyi engellemektedir. Bu genelleştirici yaklaşım batı-dışı toplumlar söz konusu olduğunda belirgin hale gelmektedir. Dini aidiyeti sadece kültürel bir kimlik kabul ederek kadın yaşamındaki değişimi ya da batı-dışı toplumlardaki kadınların üretimlerini değerlendirmek yanıltıcı olacaktır. İslamcı feminist söylem söz konusu olduğunda bu tarz bir değerlendirme dünya görüşleri arasında farklılık olan kadın yazarların batılı feminist söylem karşısındaki konum alışlarını incelemeyi güçleştirmektedir. Bu sebeple bu söylem incelenirken düşünsel alanda belirginleşen temsil sorunu zihinde tutulmalıdır ve şu sorular sorulmalıdır; “Müslüman kadın” kimdir? Müslüman kadın kim tarafından temsil edilmektedir? İslamcı feminizm ve feminist kavramlaştırmaları kimler tarafından önerilmiştir? Bu sorular önemlidir. Zira XIX. yüzyılda İslam kültürü içinde yetişen erkek düşünürler bir taraftan Müslüman kadının haklarını savunurken öte yandan oryantalist, sömürgeci, feminist söylemler Müslüman kadının temsil hakkına katkı yaptıklarını iddia etmişlerdir. Bu çatışma alanı hiç şüphesiz ki yeni bir temsil sorunu doğurmuştur. Bu temsil sorunu, makalenin odak noktası İslamcı feminist söylem olduğu için daha da önem kazanmaktadır. Bu söylemin sınırlılıklarını ve potansiyelini ortaya koyabilmek için önce kavramların kullanımında bir mutabakata varılması gerekmektedir. Belirtilen bu husus kadın çalışmalarındaki baskın yaklaşım farklı görüşten kadın düşünürleri “Müslüman kadın” kategorisi içine hapsetme eğiliminde olduğu için daha da önemlidir. İslamcı feminizm başlığı altına toplanan çalışmaların pek çoğunda dini inanç ve pratikler karşısında farklı duruş noktalarına sahip inançlı ve seküler kadınlar arasında bir ayrıma gidilmemektedir. Bu ayrım dikkate alınmadığı için kadın yazınları arasındaki yaklaşım farkları da görmezden gelinmiş olmaktadır. Bu

¹¹ Bu makalede İslamcı feminist söylemi ürettiği düşünülen çalışmaların tamamı için *Müslüman kadın yazını* tanımlaması kullanılmaktadır. Bu kadın yazını içindeki temel iki eğilim ise İslamcı kadın yazını ve seküler Müslüman kadın yazını olarak belirtilmektedir.

tutum kadın düşünürleri tanımlarken de ortaya çıkmakta, dini metinlerde kadın algısı üzerine yazan, içinde yaşadığı toplumdaki konumunu ve haklarını tartışan kadın yazarlar İslamcı feminist kabul edilmektedir. Bu baskın tutum İslamcı feminist söylemi bütünlüklü bir şekilde incelemeyi de güçleştirmektedir. Bu sebeple makale farklı yaklaşımları “Müslüman kadın yazını” başlığı altında toplamakta ve bu yazında iki ana eğilimin olduğuna işaret etmektedir. Bu eğilimlerin incelenmesi ile İslamcı feminist söylem başlığı altında toplanan görüşler daha iyi anlaşılabilir ve bilhassa İslamcı feminist kullanımının kadın yazınlarındaki çeşitliliği nasıl gölgelediği ortaya konmuş olacaktır.

Müslüman kadın ile ilgili içeriden bir bakışla yapılan çalışmaları değerlendirebilmek için din ve geleneğe karşı tutumları farklılaşan seküler Müslüman kadınlar ile İslami bir hayat görüşüne sahip kadınlar arasında ayırım yapmak önemlidir. Bu nedenle makalede ikinci grup, ideolojik bir yönelimi kastetmeksizin ve analitik kolaylık sağlayacağı için *İslamcı kadın* olarak nitelendirilmiştir.¹² Buna göre Fatıma Mernissi, Nevval Saadawi, Fetna Ayt Sabbah gibi düşünürlerin görüş ve yaklaşımları seküler Müslüman kadın yazını içinde¹³; Amina Wadud, Aziza Hibri, Asma Barlas, Rifat Hassan, Kecia Ali, Hidayet Şefkatli Tuksal, Cihan Aktaş gibi düşünürlerin görüş ve yaklaşımları ise İslamcı kadın yazını¹⁴ içinde değerlendirilmiştir. İslamcı feminist söyleme katkı yaptığı düşünülen bu kadın

¹² Makalede İslamcı kadın ifadesi, *Islamic feminism* kullanımı dikkate alınarak ve anlam karmaşası meydana getirme riski baştan kabul edilerek kullanılmaktadır. Makalenin öncelikli amacı batılı feminist söylemin baskın tavrına işaret etmek olduğu için bu kullanımdaki sorunlar şimdilik göz ardı edilmektedir. İslamcı kadın yazını içinde de farklı yaklaşımlar bulunabilir, ancak bu husus makalenin kapsamı dışında kalmaktadır.

¹³ Bk. Fatıma Mernissi, *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans.: Mary Jo Lakeland (USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991); Fatıma Mernissi, *Peçenin Ötesi*, çev.: Mine Küpçü (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995); *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev.: Aytül Kantarcı (Ankara: Epos Yayınları, 2003); Nevval Saadawi, *Havva'nın Örtülü Yüzü*, çev.: Sibel Özbudun (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1991); Fetna A Sabbah, *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, çev.: Ayşegül Sönmezay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

¹⁴ Bk. Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999); *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (London: Oneworld Publication, 2008); Azizah Y. Hibri, *Women and Islam* (Oxford and New York: Pergamon Press, 1982); “A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into This Mess?”, *Women's Studies*

yazınları arasındaki ayrışma noktalarını görmek önemlidir.¹⁵ Bununla birlikte her iki kadın yazını birleştiren en temel noktanın din ve gelenek içinde kadının konumunu tartışmaya açmaları olduğu söylenebilir.

Bu kadın yazınları değerlendirilirken karşılaşılan ilk belirgin sorun İslamcı feminist ifadesinin kullanımında ve bir kimlik olarak sahiplenilmesinde ortaya çıkmaktadır. Pek çok Müslüman kadın düşünür açıkça İslamcı feminist olmadığını ifade etmiş, yine de bu tanımlamadan kurtulamamıştır.¹⁶ Nazife Şişman, kendisinin neden feminist olmadığını Miriam Cooke'a anlatmakta güçlük çektiğini şöyle ifade etmektedir: "Zira bir taraftan kadınların kamusal alanda yer almasını olumlu karşılıyordum. Diğer taraftan içtihadın İslami ilim geleneği içindeki yerine istinaden, pek çok konuda olduğu gibi kadınlarla ilgili konularda da yeni düzenlemeler yapılabileceğini söylüyordum. Peki neden feminist değildim?" Aynı şekilde net bir şekilde itiraz etmesine rağmen İslamcı feminist olarak anılan Asma Barlas, kendisini "inanın" olarak tanımlamayı tercih ettiği halde batılı feminizmin üstenci tavrını karşısında nasıl çelişkili ve çatışmalı

International Forum 5/1 (1982): 212-215; "Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach", in *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, ed.: Adrien Katherine Wing (New York: New York University Press, 2000); Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); Rifat Hssan, "Equal Before Allah? Woman-man Equality in the Islamic Tradition", *Harvard Divinity Bulletin* 17/2 (1987): 2-14; "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women", *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5/9 (1996): 53-65; "Feminism in Islam", *Feminism and World Religions*, eds.: Arvind Sharma ve Katherine K. Youngs (Albany: State University of New York Press, 1999), 248-279; Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld Publications, 2015); Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2001); Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1988); *Mahremiyetin Tükenişi* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995).

¹⁵ Ayşe Güç, "Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi" (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ayşe Güç, "Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazınına Etkisi", *Kadın/Woman* 2000 19/2 (2018): 52-71.

¹⁶ Nazife Şişman, *Global Konferanslarda Kadın Politikaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 81. Bu noktaya işaret eden Moghissi'ye göre bu tanımlamayı genellikle diasporadaki Müslüman kadınlar benimsemiş, Müslüman ülkelerde yaşayan kadınlar mesafeli kalmıştır. Bk. Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalisms*, 126.

durumların içine girdiğini aktarmaktadır.¹⁷ Amina Wadud da başta feminist nitelenmesine mesafeli olmasına ve zaman içinde kendini pro-feminist olarak tanımlamasına rağmen İslamcı feminist olarak tanımlanmıştır.¹⁸ Bu kullanım açıkça kadın çalışmalarındaki hâkim tavra işaret etmektedir. Yine de İslam kültürü içinde gelişen ve özgün üretimleri olan bir kadın söyleminin varlığının kısmi kabulü anlamına geldiği için göz ardı edilmemelidir. Bu kavramsal kullanımların yarattığı sorunlara işaret ettikten sonra İslamcı feminist söylemin ortaya çıkış sürecini ele almak, seküler Müslüman kadın yazını ile İslamcı kadın yazını arasındaki benzerlik ve farkları ana hatları ile işaret etmek yerinde olacaktır.

İslamcı Feminist Söylemin Ortaya Çıkış Süreci

Müslüman kadın düşünürler, din ve gelenek içinde kadınla ilgili konuları eleştirel bir bakış açısı ile değerlendiren, toplumsal cinsiyet eşitliğini vurgulayan, geleneğin ve dini yorumların ataerkil karakterini sorgulayan, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dini metinlerde kadın-erkek ilişkilerine dair ifadeleri ve İslam tarihinde kadının durumunu inceleyen çalışmalar üretmişlerdir. Bu çalışmalar, 1990'lı yıllarda belirgin hale gelen yeni bir sürecin düşünce hayatındaki yansımaları olarak değerlendirilebilir. İslamcı feminist söylem, Müslüman kadın düşünürlerin kadının toplumsal konumu, kadınlık kimliği ve kadınlık rolleri hakkında savunmacı bir noktadan çıkıp eleştirel bir tutum içinde özgün eserler üretebildikleri bir sürece işaret etmektedir.

Bu söylemin ortaya çıkışında, *Müslüman kadını* bir kategori olarak sorunsallaştıran oryantalist ve sömürgeci söylemlerin önemli bir etkisi olmuştur. Denilebilir ki paradoksal bir biçimde İslam kültürü içinde gelişen eleştirel kadın bilinçliliğini ilk tetikleyenler batılı sömürgeci ve oryantalist erkekler olmuştur. Sömürgeci erkekler, toplumsal değişimde kadının özel bir yeri olduğuna inanmışlar ve kadın yaşamının çözülmesi ile Müslüman toplumların batı karşısında güçsüzleşeceğine inanmışlardır. Bu sebeple Müslüman kadının topluma katılımı ve ataerkil sistemlerden özgürleştirilmesi konularına özel bir önem vermişlerdir. Cezayir örneğinde sömürgeci

¹⁷ Bk. Asma Barlas, "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative", *Islamic Feminism: Current Perspectives*, ed.: Anitta Kynsilehto (Tampere, Finland: University of Tampere, 2008), 15-23.

¹⁸ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (London: Oneworld Publication, 2008), 4.

erkekler, Fanon'un *türban savaşı* olarak tanımladığı bir girişimi teşvik etmişlerdir. Buna göre Cezayirli kadınların halk meydanında başlarını açmaları, sömürgeci erkekler tarafından ataerkil sisteme bir başkaldırı ve özgürleşme savaşı olarak desteklenmiştir.¹⁹ Diğer taraftan oryantalistler olumsuz bir İslam imajı inşa ederken kadın yaşamı ve özel alanla ilgili peçe, örtü, harem gibi konuların işlenmesine özel bir önem vermişlerdir.²⁰ Bir öteki olarak Doğu'yu inşa etmeye çalışan bu söylemlerin Müslüman düşünürler üzerinde derin etkileri olmuştur. Bu söylemlerde işlenen Müslüman kadının toplumda geri kalmış olduğu fikri, kadınların eğitim hakkı olmak üzere temel haklardan mahrum bırakılmaları ile ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu fikri desteklemek için batılı erkekler, Leila Ahmed'in de işaret ettiği gibi, kendi toplumlarındaki feminist hareketlere karşı çıkarılarken, liberal feminist eleştiriyi İslam ülkeleri özelinde dile getirmekten çekinmemişlerdir.²¹ Lord Cromer gibi sömürgeciler, kendi ülkelerinde tam tersi bir tavır sergilemiş ve Müslüman kadının eğitim hakkı için özel gayret göstermişlerdir.²² Sömürgeci ve oryantalist söylemlerin Müslüman erkek düşünürlerde –ve tartışmalara katılabilen kadınlarda- savunmacı bir yaklaşımı doğurduğu söylenebilir. Bu savunmacı yaklaşımı *İslam'da Kadın* başlığı ile yapılan çalışmalarda görmek mümkündür. Genel itibari ile bu çalışmaların temel tezi, İslam dininin kadına haklar verdiği, geleneksel yaklaşımların ve toplumsal adetlerin bu hakların uygulanmasını engellediği şeklindedir. Müslüman toplumlara dışarıdan gelen etkilere karşı üretilmiş bu türden çalışmalar aynı zamanda batı-dışı toplumlarda yaşanan fikri plandaki travmaları inceleme imkânı da sunmaktadır.

Müslüman kadının temsili ile ilgili tartışmalarda bir diğer odak noktası feminist yaklaşımlardır. XIX. yüzyılda batılı feminist söylem sistemleşirken bir yandan da oryantalist ve sömürgeci erkekler vasıtasıyla batı-dışı toplumları özellikle de İslam kültür coğrafyasını etkileyebilmiştir. Bu süreç batılı feminist söylemin bir meta-anlatı olma yolundaki tavrını da desteklemiş görünmektedir. Milliyetçi hareketlerde ve uluslaşma sürecinde etkili olan aydınlar vasıtasıyla

¹⁹ Zehra Ali (der.), *İslamî Feminizmler*, çev.: Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 193-194.

²⁰ Saddeka Arebi, "Gender Anthropology in the Middle East", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 2/8 (1991): 99-100.

²¹ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, London: Yale University Press, 1992), 243.

²² Ahmed, *Women and Gender*, 243.

kadın bedeni toplumsal değişimin en önemli sembollerinden birine dönüşmüş, kadının kamusal hayattaki temsili toplumsal ilerlemenin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Böylece oryantalist ve sömürgeci söylemlerle tetiklenen Müslüman kadının kamusal görünürlüğü ve hakları meselesi günümüze kadar devam eden bir tartışmaya dönüşmüştür. Bu tartışmalara batılı feminist söylemin argümanları da eklenince Müslüman kadın düşünürlerin kendi toplumlarında milliyetçi-ulusalcı erkeklere karşı belli oranda direnç gösterebildikleri, öte yandan feminist, sömürgeci ve oryantalist görüşlere karşı savunmacı bir üslup benimsedikleri bir süreç yaşanmıştır. Bu hususu Osmanlı kadın hareketi ile Mısır'daki kadın hareketleri örneklerinde görmek mümkündür.

Müslüman kadının temsil sorunu ile ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise Batılı kadının sembolik-hiyerarşik sunumudur. Batılı feministler kendilerini Doğulu kadının karşısına yerleştirerek özgür tahayyül etmektedirler. Hatem'e göre bu tahayyül onlara kendi durumlarının gerçekliği ile yüzleşmekten, dolayısı ile önemli bir çatışmadan kaçma imkanı vermektedir.²³ Yeğenoğlu'nun *empeyral feminist*²⁴ olarak tanımladığı bu batılı feministler, bir öteki olarak Doğu'nun kurgusuna ya da erkek karşısında kadının ötekileştirilme sürecine benzer ve kendi geleneklerindeki dikotomik hiyerarşik yapıları olumlayan bir kurgunun içinde hapsolmuş, özgür batılı kadının karşısında batı-dışı toplumlarda yaşayan kadınları yerleştirerek ezilmenin yeni bir çelişkisini inşa etmiştir. Batılı feminist söylem, Müslüman toplumlara dair oryantalist ve sömürgeci eril tavrın olumlanması anlamına da gelen, peçelerinden ve örtülerinden kurtarılması, özel alandan özgürleştirilmesi gereken kadınlara karşı hiyerarşik bir konum almıştır. Bu konum alışı post-kolonyal incelemelerle yapı-bozumuna uğratıldığı, ancak kavramsal kullanımlardaki dayatma ile halen etkisini devam ettirdiği söylenebilir. Bilhassa Müslüman kadın söz konusu olduğunda belirginleşen bu tavrın yok olmadığı, sadece form değiştirdiği İslamcı feminizm/feminist kavramlarının kullanımında net bir şekilde görülmektedir.

²³ Mervat Hatem, "Through Each Other's Eyes: Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women's Images of Themselves and of Each Other (1862-1920)", *Women's Studies International Forum* 12/2 (1989): 183-198.

²⁴ Medya Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark* (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 130.

Müslüman kadının temsili konusunda oryantalist ve sömürgeci söylemlere karşı milliyetçi muhalefetin bazı önemli sonuçları olsa da batılı feminist söylemden gelen etkiler bu muhalefetin çelişkili bir şekilde kırılmaya uğradığını göstermektedir. Bu çatışma alanı her şeyden önce özgürlük durumunu sorgulayan Müslüman kadınları daha da edilgen kılmıştır. Milliyetçi hareketler ve uluslaşma süreçleri ile 1980'li yıllar arasındaki dönemde Müslüman kadın özne, toplumsal görünürlüğü ve toplumsal yaşama katılımı konusundaki bu çekişme alanında gittikçe silikleşmiş gibidir. Bu dönemde Müslüman kadının konumu, Spivak'ın ifadesi ile "çifte bir gölgede" bırakılmıştır.²⁵ 1980'ler sonrasındaki süreçte Müslüman kadın düşünürler, kendi adlarına konuşma hakkını geri kazanmak için hem bu çatışma alanını hem de bu alanın inşasına katkıda bulunan tarafları sorgulamak zorunda kalmışlardır.

Müslüman kadının toplumsal konumu ve haklarının savunmacı bir tarzda ele alınmasında milliyetçi hareketlerin ve uluslaşma çabalarının etkisi olmuştur ve bu etki halen devam etmektedir. Bu süreçte, sömürgeci ve oryantalist söylemler ile başlatılan tartışmaların İslam ülkelerinin modernleşme/batılılaşma yanlısı aydınları tarafından benimsenmesi ile kaçınılmaz bir şekilde girilmiştir. Bununla birlikte, 1980'lerden itibaren Müslüman kadınların daha eleştirel bir tutum takınması ile yeni bir söylemin oluşmaya başladığı görülmektedir.²⁶ İslamcı olarak nitelendirilen kadın hareketlerine düşünsel zemini hazırlayan ancak onlardan bağımsız olan bu entelektüel çabaları, özellikle teoloji, felsefe, sosyoloji, antropoloji ve kültür çalışmalarından beslenen düşünce çizgisini İslamcı feminist söylem olarak ele almak mümkündür. Bu eleştirel kadın bilinçliliğini teşvik eden itici gücün Müslüman kadının kendisini temsil hakkını geri kazanmak olduğu söylenebilir. Bu sebeptendir ki çalışmalarda sadece dini kaynaklara değil sosyal bilimlerin üretimlerine de müracaat edilmektedir. Amina Wadud, Rifat Hassan, Aziza Hibri, Asma Barlas, Kecial Ali, Hidayet Şefkatli Tuksal gibi kadın düşünürlerin çalışmaları ile İran'da bir dönem çıkartılmış olan *Zanan*

²⁵ Gayatri C. Spivak, "Can the Subaltern Speak", *Marxism and the Interpretation of Culture*, der.: Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1988), 288.

²⁶ Bu yıllardan hareketle İslamcı feminist söylemi İran örneği ile değerlendirmek ya da bu alana hapsedmek haksızlık olacaktır. Bu gelişmeyi, ulusların öznel tecrübelerinin ötesinde uluslararası arenada meydana gelen gelişmelerle ve batıdaki ikinci dalga feminist hareketlerle ilişkilendirmek daha makuldür.

dergisi²⁷, Malezya'da halen aktif olan *Sisters in Islam (SIS)*'in²⁸ yayın faaliyetleri incelendiğinde bu husus daha net görülecektir.

İslamcı feminist söylemin üretiminde İran, Mısır, Malezya gibi ülkelerdeki tartışma ve yayın faaliyetlerinin, yaygınlık kazanmasında ise Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman kadın düşünürlerin katkısı önemli olmuştur. Bu söylemin kökleri, XIX. yüzyılda İslam ülkelerindeki batılılaşma/modernleşme çabalarına katılan kadın ve erkeklerin düşüncelerine kadar götürülebilir. Bu yüzyılda Türkiye (Osmanlı)²⁹, Mısır ve İran'da ortaya çıkan kadın hareketleri, eleştirel kadın bakış açısının ürünü oldukları için İslam kültürü içinde gelişen bir kadın bilinçliliğinin varlığına işaret etmektedir. Bu bilincin gelişiminde, kadın haklarının tanınmasından ziyade savunusuna odaklanmış olan erkek düşünürlerin önemli etkisi olmuştur. Bu düşünürlerden Kasım Emin'in *Tahrir'ül Mer'e* ve Halil Hamit'in *İslamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Müsavat-ı Tamme*³⁰ adlı kitapları bu etkiyi göstermesi bakımından kayda değerdir. Bu görüşlerden beslenen kadın düşünürler zamanla eleştirel ve özgün bir söylem inşa etmişlerdir. Bu söylemin gelişimi uluslaşma süreçlerinde sekteye uğramış, tekrar canlanması için 1980'li yılların ulusal ve uluslararası gelişmelerini beklemek gerekmiştir.³¹ Bu tarihlerden itibaren Müslüman kadınlar hem içinde buldukları siyasi-sosyal yapıları sorgulamaya hem de gelenek ve dinlerinde kendilerini rahatsız eden meseleleri tartışmaya başlamışlardır. Müslüman kadın

²⁷ Dini metinlerin yeniden yorumlanması hususunda etkili olan Zanan dergisi 2008 yılında kapatılmıştır. Kapatılması ile ilgili Margot Badran'ın yaptığı değerlendirme için bk. http://www.theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/iran_closing_of_zanan_equality_at_half_mast/0016121.

²⁸ Bk. <https://www.sistersinislam.org.my/>

²⁹ Bk. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1996).

³⁰ Bk. Kasım Emin, *Tahrir'ül Mer'e* (Tunus: Darü'l-Maarif: 1990); Halil Hamit, *İslam'da Feminizm* (İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001).

³¹ 1960'ların radikal hareketleri feminist eleştiride de yankı bulmuştur. Siyahi kadın hareketi ya da radikal feminist yaklaşımlarda görüleceği üzere birinci dalga da yer alan kız kardeşlik söylemi tartışılmış, feminist teorilerin hangi kadını ele almakta olduğu bir sorunsal haline gelmiştir. Bu dönemde ikinci dalga feminizmin etkileri Türkiye'ye de yansımıştır. Sol hareket içinde yer alan kadın düşünürler Kemalist feminist anlayışa eleştirel bir tutum takınmışlar, yer aldıkları hareketlerdeki erkeklerin baskın tavırlarını sorgulamaya başlamışlardır. Bununla birlikte ikinci dalga feministlerin İslamcı hareket içinde yer aldığı düşünülen hemcinslerine karşı mesafeli tutumlarında bir değişim yaşanmamıştır. Aksine İslamcı olarak nitelendirilen kadınlar bu dönemde hem muhafazakâr hem de seküler çevrelere karşı kendilerini adına konuşma mücadelesi vermişlerdir.

düşünürler, din ve gelenekle ilgili ortak kaygıları ifade ederken bir yanda da ülkelerine özgü sorunları tartışmışlardır. Bu husus, İslamcı feminist söylem altında birleştirilen yaklaşımların tek bir çizgide devam etmediğinin anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

Badran'a göre Müslüman toplumlarındaki İslam ve feminizm, kadın ve İslamcı hareketler hakkındaki tartışmaya katılan kadın ve erkekler bu söylemi üretmektedir.³² Bu yaklaşıma göre İslamcı feminist kimliğini kabul etmeyen yazarlar da yaptıkları çalışmalarla İslamcı feminizme katkı sağlamaktadır.³³ Bu değerlendirme Batılı-Doğulu kadın ilişkisinin hiyerarşik doğasını ve Müslüman kadın kategorisinin indirgemeci yönünü ortaya koymaktadır. Hâlbuki Müslüman kadın düşünür gruplarının görüş ve yaklaşımlarında önemli farklar bulunmaktadır. İslamcı kadın yazarlar dini metinleri özellikle ana kaynağı söylemlerinin merkezine yerleştirip kadının toplumsal konumu ve hakları, toplumsal cinsiyet gibi konuları tartışmaya açarken kendilerini İslam dini ve geleneği içinde konumlandırmaktadırlar. Seküler Müslüman feministler ise dine karşı mesafeli durmakta, kimi zaman radikal görüşler dile getirmekte ve en önemlisi de eleştirilerini sadece geleneğe değil dine de yöneltmektedirler.

Müslüman Kadın Yazını: Temel Yaklaşımlar, Benzerlikler ve Ayrışmalar

İslamcı feminizm başlığı altında değerlendirilen çalışmalar pek çok açıdan farklı dinamikleri içinde barındıran yeni bir kadın yazınına işaret etmektedir. Bu kadın yazını farklı yönelimleri olan iki kadın düşünür grubunun görüş ve yaklaşımlarını ihtiva etmektedir. Daha önce de değinildiği gibi İslamcı kadın düşünürlerin eleştirileri daha ziyade geleneği hedef alırken seküler Müslüman kadın düşünürler gelenek kadar dinin temel metinlerini de eleştiriye tâbi tutmuşlardır. İslamcı kadın düşünürlerin çalışmalarının merkezinde Kur'an'ın eşitlikçi yaklaşımı ve özellikle kullandığı tedrici metot yer almaktadır. Bu kadın düşünürler, ataerkillik ve toplumsal cinsiyet

³² Bk. Badran, "Understanding Islam, Islamism". Kadınlık üzerindeki aşırı vurgu beraberinde erkeğin sorgulanmasını ve toplumsal cinsiyet üzerinde yeni tartışmaları doğurmuş gibidir. Bu sebeple Müslüman kadınlıkla ilgili tartışmalar daha dağınık bir hal almış ve erkek düşünürlerin bu tartışmalara etkisi giderek azalmıştır.

³³ Bu yaklaşım, İslamcı feminizm kavramının sınırlarını belirsizleştirmekte ve gelişen bu yeni kadın yazının özgünlüğüne gölge düşürmektedir.

konularına özel bir önem vermişlerdir. Onlara göre, Kur'an'da nazil olduğu toplumdan yansıyan kimi ataerkil yaklaşımlar olmakla birlikte kadının toplumda geri kalışının asıl sorumlusu gelenektir. Seküler Müslüman düşünürlere göre ise gelenek kadar dinin temel metinleri de ataerkil bir dile sahiptir ve bu dil kadını ontolojik olarak ikincil bir konuma hapsedmektedir. Her iki kadın düşünür grubunun geleneğin ataerkil karakteri ve asr-ı saadetin eşitlikçi yapısının zamanla değiştirilmiş olması noktalarında birleştikleri görülmektedir. Benzer şekilde Müslüman kadın düşünürlerin vahyin geldiği toplumda yaptığı düzenlemelerin ve Tanrı-insan, insan-insan, kadın-erkek ilişkisinde başlattığı değişimin neden kadınlar lehine gelişmeye devam etmediğini sorgulamada ortak bir noktada buluştukları söylenebilir. Bu keşişim noktaları, farklı eğilimdeki bu kadın düşünürlerin çalışmalarını *Müslüman kadın yazını* başlığı altında değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

İslamcı kadın yazınında İslam dininin ana kaynaklarına müracaat edilmekte; Kur'an'daki ahlaki ilkelere vurgu yapılarak kadınlık ve erkeklik kategorileri yeniden incelenmekte, hadisler ve İslam hukuk metinlerindeki kadınlara karşı önyargılı yaklaşımlar tartışmaya açılmaktadır. Sorunlara farklı bir perspektiften çözüm arayan bu yazında itikadî konulardan ziyade muamelat (toplumsal) ile ilgili meseleler ele alınmakta ve Müslüman erkek yorumcuların tek yanlı bakış açıları tartışılmaktadır. Kadın düşünürler, toplumu ilgilendiren konularda Kur'an'ın tedrici düzeltme yönündeki tavrının neden çokeşlilik, kadınların şahitliği ve erkeklerin kadınlara *kavvâm* (hâkim/koruyup gözeten) olması gibi konularda uygulanmadığını sorgulamaktadırlar. Aynı zamanda tasavvufi söylemde olumlanan kadınsı özelliklerin ya da kadına verilen değer hâkim söyleme neden sirayet etmediği, hâkim söylemde kadın konusunun neden bir açmaza dönüştüğü üzerinde de durmaktadırlar. Ana sorunun gelenekte baskın olan ataerkil bakış açısı ve yorumlar olduğu tespitini yapan İslamcı kadın düşünürler, kadınla ilgili konularda erkek yorumcuların negatif tavrını eleştirmekte ve kadınla ilgili dile getirilen olumlu yaklaşımların hâkim söylemlerin etkisi ile görünmez kıldığını belirtmektedirler.

Seküler Müslüman kadın yazını geleneğin ataerkil karakterine yöneltilen eleştirilerde İslamcı kadın yazını ile birleşmekte, dini metinlerin ataerkil karakteri konusunda ise ayırışmaktadır. İslamcı kadın yazınında Kur'an'da toplumsal cinsiyet eşitliğine imkân tanıyan

ayetler ve ifadeler ön plana çıkartılırken seküler Müslüman kadın yazınında temel dini metinlerin eril bir dile sahip olduğu vurgulanmaktadır. Bu eril dil vasıtasıyla kadının erkek üzerinden temsil edildiği, dolayısı ile Tanrı karşısında silikleşen kadının ontolojik olarak erkeklerden aşağı bir kategoriye yerleştirildiği görüşü dile getirilmektedir. Bu yazında da asr-ı saadetin eşitlikçi yapısına vurgu yapılmakta, sonraki dönemlerde erkek düşünürlerin kadın-karşıtı bir yaklaşımı İslami ilimlere yerleştirdikleri ifade edilmektedir. Türkiye dışında üretilmiş çalışmalarda seküler Müslüman düşünürler, İslamcı kadın yazınında olduğu gibi, *kavvâm* ifadesini çözümlenmekte, erkeklere aile içinde verilen bu sorumluluğun toplumun tüm alanlarına yaygınlaştırıldığını iddia etmektedirler. Onlara göre bu ifade ataerkilliğin dini metinlerle desteklendiğini gösteren en güçlü kanıtlardan biridir.

Her iki kadın yazını incelendiğinde İslamcı feminist söylemin belirgin yaklaşımının kadın bakış açısı ile İslami kaynakların yeniden gözden geçirilmesi ve yorumlanması olduğu söylenebilir.³⁴ Moghadam'a göre İslamcı feministler Kur'an'ı yeniden yorumlayarak, şeriat hükümlerini yapıbozumuna uğratmışlardır.³⁵ Tohidî'ye

³⁴ Bu söyleme Türkiye'de yaşayan kadınların henüz yeterince katılmadığı söylenebilir. Türkiye'de İran, Mısır ve Malezya örneklerindeki benzer din ve gelenek içinde kadın konusunu, felsefi-teolojik bir düzlemde tartışan bir kadın grubunun olmaması dikkat çekicidir. Bu durum, Türkiye'deki kadın düşünürlerin, bu sadadaki entelektüel ilgilerinin henüz olgunlaşmadığını ve dolayısıyla henüz bu söyleme ciddi bir katkı yapmadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Badran gibi kimi düşünürler, Türkiye'de İslamcı hareket içindeki bazı kadınlar tarafından telaffuz edilen ve yeni gelişen bir feminizmin varlığına işaret etmişlerdir (Bk. Badran, "Understanding Islam, Islamism"). Ne var ki bu gelişmeyi İslamcı feminizm ya da organize olmuş bir kadın bilinçliliği olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Türkiye'de yapılan çalışmaların İslamcı feminizm olarak değerlendirilen ve yeni gelişen kadın söylemindeki tartışmaları yönlendirecek düzeyde olmadığı görülmektedir. Müslüman kadın yazınındaki entelektüel çizgi, akademik çevrelerden de beslenen felsefi-teolojik değerlendirmeler ile sosyo-kültürel çözümlenmeleri ihtiva etmektedir. Türkiye'de kadın düşünürlerin bu çizgiden uzağa düşmesinin nedeni, Osmanlı kadın hareketinde başlayan tartışmaların Cumhuriyet döneminde kesintiye uğraması ve Türkiye'deki kadın düşünürlerin büyük ölçüde ülke içi problemlere odaklanmaları olabilir. Özellikle başörtüsü yasağı konusunda harcanan çabalar, daha derin teolojik ve kültürel araştırmalarının önünü kesmiş gibi görünmektedir.

³⁵ Valentine M. Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27/4 (2002): 1147.

göre ise Kur'an'ın yeniden yorumunda içtihat söylemi ön plana çıkmıştır.³⁶ Görüldüğü gibi İslamcı feminizm ile ilgili değerlendirmelerde Kur'an'ın yeniden yorumlanması konusu gündeme gelmektedir. Seküler Müslüman feministler Kur'an'ın toplumdaki ataerkil yapıları meşrulaştırıcı yönüne vurgu yaparlarken İslamcı kadın yazarlar Kur'an'ın toplumsal cinsiyet eşitliğine imkân tanıdığı görüşünde ısrarcıdırlar. İkinci grubun Kur'an'ın eşitlikçi yaklaşımına vurgusunda İslam hukukunun ataerkil söylemden etkilenmiş olması ve hadislerin de ataerkil düşünce ve uygulamaları destekleyecek şekilde yorumlanabilir olması etkilidir. İslamcı feminist söylemin temel argümanı, Badran'a göre, Kur'an'da bütün insanların eşitliği prensibinin işlenmiş olmasıdır.³⁷ İslamcı kadın yazarlar, Hucurât Sûresi 13. ayette belirtilen bu eşitlik prensibinin ataerkil düşünce ve uygulamalarla engellendiğini ve bu sebeple kadın-duyarlı bir bakış açısıyla Kur'an'ın yeniden yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar. Örneğin, Malezya'da faaliyet gösteren *Sisters in Islam (SIS)* grubu feminist terminolojiyi kullanarak tefsir çalışmaları yapmaktadır. Yine Wadud ve Barlas Kur'an'ın toplumsal cinsiyet eşitlikçi yaklaşımını ve kadının ontolojik konumunu incelemiştir.³⁸ Kadın bakış açısı ile Kur'an okumalarına örnek olan bu tür çalışmalar, erkek yorumcuların tecrübelerine ve erkek merkezli sorunlara dayanan, dönemlerinin ataerkil bakış açısını barındıran klasik ve klasik sonrası tefsir yorumlarını sorgulamayı teklif etmektedir. Müslüman kadın yazınında sadece dini metinlerin çözülmesi ile sınırlı kalmamış, kadının toplumsal konumu ve hakları, toplumsal cinsiyet, kadına karşı şiddet gibi konular da ele alınmıştır. Kur'an ve hadisleri yeniden gözden geçiren pek çok kadın düşünür, kadınlara karşı şiddetin İslam dışı bir uygulama olduğu fikrinde birleşmiştir.³⁹

İslamcı kadın yazarlar bilhassa Kur'an'da yer alan ve toplumsal cinsiyet eşitliğini tartışmayı mümkün kılan ifadeleri incelemektedirler. Onlara göre Kur'an'ın toplumsal cinsiyet eşitlikçi yaklaşımı yay-

³⁶ Tohidî, "Islamic Feminism".

³⁷ Badran, "Islamic Feminism".

³⁸ Wadud, *Quran and Woman*; Wadud, *Inside the Gender Jihad*; Barlas, *Believing Women in Islam*.

³⁹ Badran, "Islamic Feminism".

gün ataerkil kültürlerin etkisini yansıtan tefsir külliyatlarında görünürlüğünü yitirmiştir.⁴⁰ Bu sebeple, toplumsal cinsiyet konusu kadın-erkek eşitliğini vurgulayan ayetler bağlamında yeniden ele alınmalıdır. İslamcı kadın yazarlara göre kadın ve erkek arasında ontolojik açıdan bir fark yoktur. Bu görüşlerini Nisa Sûresi 1. ayette yer alan “sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini var eden ve her ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren...” ifadesi ile Hucurât sûresi 13. ayetteki “biz sizi bir erkek ve bir kadından yaratık...” ifadesine dayandırmaktadırlar. Aynı zamanda İslami prensipler ışığında erkeklik ve kadınlık kimliklerinin nasıl anlaşılması gerektiğini tartışan bu yazarlar, erkeklerin kadınlar üzerinde haksız güç kullanımına karşı uyarı ve öğütler içeren pek çok ayete işaret etmektedir.⁴¹ Toplumsal cinsiyete atıf yapan ayetlerin geleneksel yorumlarının hiyerarşik ilişkiler tesis ettiğini ifade eden Müslüman kadın düşünürler bu ayetleri kadın ve erkeğin kamusal alana eşit katılımı ve siyasi-sosyal eşitliği kapsayan daha belirleyici ayetler ışığında değerlendirmeyi teklif etmektedir. Toplumsal cinsiyet ile ilgili tartışmaların tamamında Nisa sûresi 34. ayette yer alan *kaovâm* (hâkim/koruyup gözeten) ifadesi ele alınmaktadır. Bu ifadenin, ataerkil bakışı yansıtır şekilde erkeklerin kadınlardan üstün olduğu şeklinde yorumlanmasına itiraz edilmektedir.⁴² Kadın düşünürlere göre, geleneksel yorumlarda erkek ve kadın arasında İslam’ın öngördüğü dini eşitlik inkâr edilmemiş ancak bu prensipler siyasi-sosyal eşitlik ruhunun gelişmesi için de kullanılmamıştır.⁴³ Bu nedenle Kur’an’ı kadın-duyarlı bir bakış açısı ile yeniden okuyarak aile ve toplumda bu eşitliği yaymak gerekmektedir. Görüldüğü gibi İslamcı feminist söylemin en belirgin özelliği dini metinlerin kadın perspektifinden yeniden okunmasına yaptığı vurgudur. Kur’an üzerinde çalışan kadın yazarlar arasında Amina Wadud, Rifat Hassan, Fatima Naseef, Aziza Hibri, Shaheen Sardar Ali gibi isimler yer alırken yine Rifat Hassan, Kecia Ali, Hidayet Tuksal gibi yazarlar da hadislerin kadın-duyarlı okumasını yapmayı denemişlerdir. Benzer

⁴⁰ Badran, “Islamic Feminism”.

⁴¹ Omaira Abou-Bakr, “Islamic feminism? What’s in a Name? Preliminary Reflections”, *Middle East Women’s Studies Review* 15/4 (2001): 1-4.

⁴² Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Y. Haddad ve John L. Esposito, eds.: *Islam, Gender, and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1998); Wadud, *Quran and Women*.

⁴³ Abou-Bakr, “Islamic feminism?”.

şekilde İslam tarihi ve yorumları üzerinde de yeni alternatifler sunan çalışmalar yapılmaktadır.⁴⁴ Ataerkil bakış açısının hâkim olduğu ve toplumsal algılayışların daha fazla sirayet ettiği İslam Hukuku sahasında ise Zainah Anwar ve Kecia Ali gibi yazarlar çalışmalar yapmıştır.

İslamcı Feminist Söylemin Sınırları ve Vadettikleri

Müslüman kadın düşünürlerin çalışmalarının İslamcı feminizm başlığı altında toplanması bir dizi sorunu beraberinde getirmiştir. Bilhassa bu kadın yazını ile ilgili yapılmış olan tanımlamalar beklentilerin yönünü değiştirmiş ve bu yazının özgünlüğünü de gölgelemiştir. İslamcı feminizme yöneltilen eleştiriler, bu yeni söylemin bir feminizm olup olmadığı konusunda kuşkuları yansıtmaktadır. Zira feminist bir perspektiften dile getirilmesi beklenen kimi yaklaşımlar bu söylemde kırılmaya uğramaktadır. Bununla birlikte eleştirilerdeki hâkim tavır oldukça paradoksaldır; kendilerini ve çalışmalarını tanımlamada edilgen kılınan Müslüman kadın düşünürler, gelenekçi düşünürler tarafından feminizmin temel argümanlarını çalışmalarında kullandıkları, seküler feministler tarafından ise yeterince feminist olmadıkları için eleştirilmektedir. Bu, Müslüman kadın söz konusu olduğunda belirginleşen çelişkili tutumun en önemli göstergelerinden biridir. Bu tutumun farkında olmak, bir meta-anlatıya dönüşmüş batılı feminizmin gölgesinde kalan ve batı dışı toplumlarda gelişen özgün kadın yazınlarını inceleyebilmek için önemli bir başlangıç sunabilir.

İslamcı feminizm/feminist ifadeleri, bu söyleme katkı yapan kadınlar tarafından üretilmemiş, başlangıçta pek çok kadın düşünür bu kullanımlara itiraz etmiş ancak zaman içinde bu tanımlara karşı çıkmaktan vazgeçmişlerdir. Bu tanımların kullanımı zaman içinde bir olguyu tespit etmenin ötesine geçmiş, beklentileri şekillendirmiş ve beraberinde pek çok sorunu getirmiş görünmektedir. İslamcı feminist kabul edilen yazarlar, İslami çevrelerde feminizmi Kur'an'a uydurmaya çalıştıkları ve Kur'an'ı bir kadın hakları dokümanı olarak gördükleri iddialarıyla eleştirilmiştir.⁴⁵ Öte yandan İslamcı feminist söylem teorik bir çerçeveden yoksun olduğu için de eleştiril-

⁴⁴ Abou-Bakr, "Islamic feminism?".

⁴⁵ Moghadam, "Islamic Feminism and Its Discontents"; Ghada Osman, "Back to Basics: The Discourse of Muslim Feminism in Contemporary Egypt", *Women and Language* 26/1 (2003): 73-79.

mektedir. Darvishpour, İslamcı feminist söylemin bir kurtuluş hareketini teşvik edemediğini, aksine ataerkil yapılarla uzlaştığını iddia etmekte, Mojab ise İslamcı feminist söylem için çalışan batılı ve İranlı feministleri oryantalist bir dünya görüşü içinde çalıştıkları için eleştirmektedir.⁴⁶ Faruqi ve Tohidi gibi düşünürler ise bu söyleme yeni hedefler çizerek bu tür sorunları aşmaya çalışmışlardır.⁴⁷ Faruqi İslami çevrede başarılı olacak bir feminist söylemin farklı sorunları, çözümleri ve amaçları olan yerli bir forma dönüşmek zorunda olduğunun altını çizmiştir.⁴⁸

İslamcı feminist söylemde batılı feministlerin aileye yönelttikleri sert eleştiriler kırılmaya uğramıştır. Seküler Müslüman kadın düşünürler, kadın bedeni konusunda batıdaki yaklaşımlara daha yakın görüşler dile getirmişlerse de aile kurumu bağlamında kadın-erkek rollerini tartışmayı tercih etmişlerdir. Buna göre aile kurumu içinde kadın ve erkeğe verilen rollerin sabit olmadığı, değişen toplumsal ve kültürel koşullara göre değişebileceği fikrini İslamcı kadın yazarlarla paylaşmaktadırlar. İslamcı kadın yazınında, kadının aile içinde bedeni yoluyla ezildiği yaklaşımdan ziyade İslam'ın kadına verdiği hakların kadının elinden alındığı görüşü hakimdir. Yine batılı feminist söylemde kadın bedeni ile ilgili tartışmalarda dile getirilen cinsel özgürlük, kürtaj gibi talepler bu kadın yazınlarında öncelikli konular olmamıştır. Bu nokta, İslamcı feminist söylemdeki temel eğilimin radikal değil reformcu olduğunu göstermektedir.

Son olarak, İslamcı feminist söylemin işaret ettiği kadın yazınlarının feminist teoloji üretme potansiyeline işaret etmek gerekir. Her ne kadar bu söylem, batıdaki feminist teolojilere tam manası ile karşılık gelmese de kadın yazınlarında ele alınan konular teoloji sahası ile yakından ilgilidir. Bununla birlikte Hıristiyan ve Yahudi feminist yaklaşımlar, feminist hareketler içinde daha uzun ve daha yerleşmiş bir yere sahip iken İslamcı feminist söylem daha yeni, hala

⁴⁶ Mehrdad, Darvishpour, "Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?", *Iran Bulletin Middle East Forum* Summer Issue (2003): 55-58; Shahrzad Mojab, "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'", *Feminist Review* 69/1 (2001): 124-146.

⁴⁷ Louis L. Faruqi, "Islamic Traditions and the Feminist Movement: Confrontation or Cooperation?"; *Islamic Quarterly London* 27/3 (1983): 132-139; Tohidi, "Islamic Feminism".

⁴⁸ Faruqi, "Islamic Tradition".

akıcı, tanımlanmamış ve daha tartışmalıdır.⁴⁹ Yine batılı feminist teologlar, kutsal metinleri tarihsel-eleştirel metotla ele alıp metin tenkidi yapmaktadır. Feminist teolojide temel olarak Tanrı'nın ve din dilinin erilliği, Hz. İsa'nın Tanrı-insan tasavvurunun erkek egemenliğine etkisi ve bu bağlamda kadın-erkek arasındaki ontolojik farkların kurgusu tartışılmaktadır. Müslüman kadın yazınında ise Kur'an metninin sıhhati konusunda bir tartışmanın olmadığı görülmektedir. Müslüman kadın düşünürler çoğunlukla metin tenkidi değil analizi üzerinde yoğunlaşmışlar, din dilinin eril yapısının sorgulanmasının ötesine geçmemişlerdir. Dolayısı ile bu makalede ele alınan kadın yazınlarındaki tartışmaların liberal feminist teolojiye yakın bir çizgide ilerlediğini söylemek mümkündür.

Sonuç

İslamcı feminist söylem Müslüman kadın düşünürlerin çalışmalarına ve kadın konusundaki eleştirel yaklaşımlarına işaret etmektedir. Bu söylemin üretiminde dini aidiyeti olan kadın düşünürler kadar seküler bir dünya görüşüne sahip düşünürler de yer almaktadır. Ancak bu düşünürleri ve çalışmalarını tanımlamak için kullanılan kavramlar, İslamcı ve seküler Müslüman kadınların görüş farklılıkları belirsizleşmektedir. İslamcı feminist söyleme yöneltilen eleştiriler bu anlamda kısır bir döngünün içine hapsedilmektedir. Zira feminizm olarak nitelendirildiği için bu kadın söyleminde, feminist bir düşüncede olması gerektiği düşünülen unsurlar aranmakta ve yapılan eleştirilerde batılı feminizmin kıstasları kullanılmaktadır. Bu söyleme, feminizmin İslami versiyonu olarak değil feminist eleştirinin üretimlerinden istifade eden görüşler olarak yaklaşmak daha tutarlı bir bakış açısına imkân verebilir. Bilhassa özgün bir teoriden yoksun, daha ziyade analitik bir yaklaşıma sahip olduğu için İslamcı feminist söylemi eleştirel kadın bilinçliliğinin bir örneği olarak görmek daha uygun olabilir.

XIX. yüzyılda ataerkillik belirgin bir toplumsal ve kültürel sorun olarak varlığını devam ettirirken Müslüman kadın ve yaşamı hakkındaki sorunları kökleştiren kimi gelişmeler olmuştur. Özellikle oryantalist ve sömürgeci söylemler kadın bedeninin görünür-lüğünü İslam ülkeleri için adeta bir kimlik sorununa dönüştürmüştür. Müslüman kadın ve onun kamusal hayatta görünürlüğü hem batılı ve Müslüman düşünürler hem de Müslüman düşünürlerin

⁴⁹ Tohidi, "Islamic Feminism".

kendi arasındaki tartışmaların odağına yerleştirilmiştir. Şüphesiz ki bunda kadın yaşamının toplumsal hayat için somut bir veri oluşunun etkisi vardır. Ancak sömürgeci, oryantalist, feminist ve milliyetçi söylemlerdeki temel sorun Müslüman kadını ötekileştirmeleri ve edilgen kılmalarıdır. Bu nedenle İslamcı feminist etiketi altında özgünlüğü sorunsallaştırılan eleştirel kadın bilinçliliğini Müslüman kadınların kendilerini temsil hakkını kazanmak için verdikleri mücadelenin bir yansıması olarak görmek daha doğru olacaktır.

Müslüman kadının dindeki ve toplumdaki konumu ile ilgili içeriden bir bakışla yapılan çalışmalar değerlendirilirken aşılması gereken ilk engel genel olarak “öteki”nin, özelde ise batılı feminist söylemin hâkim tavrıdır. Sosyal bilimciler, batı-dışı toplumlarda görülen kadın bilinçliliği örneklerini feminizm olarak tanımlamakta oldukça aceleci davranmaktadır. Bu tanımlama, analitik kolaylık sağlamakla birlikte farklı toplumsal yapılarda görülen olguları oldukları gibi değil de olması beklenildiği gibi görmeye neden olabilmektedir. Klasik feminist teoriler –liberal, Marksist, varoluşçu, radikal vb.-, sıkı sıkıya bağlı oldukları Batı düşünce geleneği, felsefesi ve yaşam biçiminden ayrı düşünülemez. Bu sebeple Müslüman kadın düşünürlerin çalışmalarını feminizm olarak nitelemek üretimlerini değerlendirmede kısıtlayıcı bir bakış açısını beraberinde getirmektedir. Başka bir felsefi-siyasi geleneğe ait bir düşünce sistemi ile tanımlanmak, her ne kadar eleştirel üretimlerinden istifade ediyor olsalar da Müslüman kadınların hem kendilerine bakışlarında hem de kendilerini ifade edişlerinde dar bir alana hapsolme riskini taşımaktadır. Öte yandan, Müslüman kadın düşünürler kadın çalışmalarına yaptıkları katkıları tanımlamak için yeni kavramlar üretmeli ya da en azından İslamcı feminist söylemin sınırlarını kendileri çizmelidirler. Bu yapılmadığı sürece çalışmaları batılı feminizmin gölgesinde kalacak, daha da önemlisi feminist teorilerle sınanmaya devam edecektir. Sonuç olarak, batılı feminist söylemin oryantalist, sömürgeci ve milliyetçi yaklaşımlarla birlikte Müslüman kadınların yeni bir söylem inşa etmelerinde itici bir güç olduğu, bununla birlikte İslamcı feminist söylemin kendi dinamiklerini inşa edebilecek ve özgün eserler vermeye devam edebilecek potansiyele sahip olduğu belirtilebilir. Müslüman kadın düşünürlerin bundan sonraki süreçte bu potansiyelin önündeki engelleri kaldırılmaya yönelik adımlar atmaları ve çalışmalarına gölge düşüren tanımlamalara karşı eleştirel tutumlarını sürdürmeleri oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Abou-Bakr, Omaima. "Islamic feminism? What's in a Name? Preliminary Reflections". *Middle East Women's Studies Review* 15/4 (2001): 1-4.
- Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist* 104/3 (2002): 783-790.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press, 1992.
- Aktaş, Cihan. *Sistem İçinde Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1988.
- _____, *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Ali, Kecia. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2015.
- Ali, Zahra, der. *İslamî Feminizmler*. Çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Arebi, Saddeka. "Gender Anthropology in the Middle East". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 2/8 (1991), 99-107.
- Arat, Yeşim. "Islamist Women and Feminist Concerns in Contemporary Turkey: Prospects for Women's Rights and Solidarity". *Frontiers: A Journal of Women Studies* 37/3 (2016): 125-150.
- Badran, Margot. "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism". *Journal of Women's History* 13/1 (2001): 47-52.
- _____, "Islamic Feminism: What's in a Name?". *Al-Ahram Weekly Online* 569 (2002): 17-23.
- _____, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: One-world Publications, 2013.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- _____, "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative". *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Ed. Anitta. Kynsilehto, 15-23. Tampere, Finland: University of Tampere, 2008.
- Cooke, Miriam. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York and London: Routledge, 2004.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Darvishpour, Mehrdad. "Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?". *Iran Bulletin Middle East Forum* Summer Issue (2003): 55-58.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Emin, Kasım. *Tahrir'ül Mer'e*. Tunus: Darü'l-Maarif, 1990.
- Faruqi, Louis L. "Islamic Traditions and the Feminist Movement: Confrontation or Cooperation?". *Islamic Quarterly London* 27/3 (1983): 132-139.
- Fidan, Hafsa. *Kur'an'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

- Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Michigan: University of Michigan Press, 1996.
- Güç, Ayşe. *Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazarlar Üzerindeki Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- _____, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.
- _____, "Feminist Söylemin İslamcı Kadın Yazımına Etkisi". *Kadın/Woman* 2000 19/2 (2018), 47-79.
- Haddad, Yvonne Y. ve Esposito, John L., eds. *Islam, Gender, and Social Change*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Hafez, Sherine. *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York and London: NYU Press, 2011.
- Halverson, Jeffry R., and Amy K. Way. "Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies". *Politics and Religion* 4/3 (2011): 503-525.
- Hamit, Halil. *İslam'da Feminizm*. İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001.
- Hassan, Rifat. "Equal Before Allah? Woman-man Equality in the Islamic Tradition". *Harvard Divinity Bulletin* 17/2 (1987): 2-14.
- _____, "Feminist Theology: The Challenges for Muslim Women". *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East* 5/9 (1996), 53-65.
- _____, "Feminism in Islam". In *Feminism and World Religions*, Eds. Arvind Sharma ve Katherine K. Youngs, 248-279. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Hatem, Mervat. "Through Each Other's Eyes: Egyptian, Levantine-Egyptian, and European Women's Images of Themselves and of Each Other (1862-1920)". *Women's Studies International Forum* 12/2 (1989): 183-198.
- Hibri, Azizah Y. *Women and Islam*. Oxford, New York: Pergamon Press, 1982.
- _____, "A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into This Mess?". *Women's Studies International Forum* 5/ 1 (1982): 212-215.
- _____, "Deconstructing Patriarchal Jurisprudence in Islamic Law: A Faithful Approach". *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, Ed. Adrien Katherine Wing, 221-233. New York: New York University Press, 2000.
- Kandiyoti, Deniz. "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies". In *Gendering the Middle East: Gender, Culture and Politics in the Middle East*, Ed. L. Ahmed, M. Cook and S. Sharoni, 1-28. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.
- Lewis, Pauline. "Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism". *Journal of History* (2007): 1-47.

- Mernissi, Fatma. *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Trans. Mary Jo Lakeland. USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991.
- _____, *Peçenin Ötesi*. Çev. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995.
- _____, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*. Çev. Aytül Kantarcı. Ankara: Epos Yayınları, 2003.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Moghadam, Valentine M. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27/4 (2002): 1135-1171.
- Moghissi, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-modern Analysis*. London and New York: Zed Books, 1999.
- Mojab, Shahrzad. "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'". *Feminist Review* 69/1 (2001): 124-146.
- Osman, Ghada. "Back to Basics: The Discourse of Muslim Feminism in Contemporary Egypt". *Women and Language* 26/1 (2003): 73-79.
- Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, vol. 9. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- Saadawi, Nevval. *Havva'nın Örtülü Yüzü*. Çev. Sibel Özbudun. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 1991.
- Sabbah, Fetna A. *İslam'ın Bilişçaltında Kadın*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Spivak, Gayatri C. "Can the Subaltern Speak". *Marxism and the Interpretation of Culture*. Der. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271-313. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- Şişman, Nazife. *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Tohidi, Nayereh. "Islamic Feminism: Perils and Promises". *Middle Eastern Women on the Move*, 136-146. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003.
- Tuksal, Hidayet Ş. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Wadud, Amina. *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- _____, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. London: One-world Publication, 2008.
- Yeğenoğlu, Medya. *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler/Reviews

Milel ve Nihal, 16, (2), 2019 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

doi:10.17131/milel.668491

Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihselcilik**

(İstanbul: Beyan Yayınları, 2. bs., 2011), 424 s.

“Kur'an, onu anlayanın anladığı kadar Kur'an'dır. Hakikat bakımından ise anlayanın anladığının, Allah ilmindeki anlamla örtüştüğü kadar hakikattir.” diye söze başlayan Şevket Kotan, hemen ardından, “İnsanın anladığının hakikatle örtüşmesinin nesnel bir ölçütü var mıdır, yok mudur?” (s. 20) sorusunu sorar ki, esasen eser boyunca “Kur'an” ve “tarihselcilik” kavramları üzerinden tartışma konusu edilen şeyin de bu sorunun cevabına yönelik olduğu anlaşılır.

Kotan'a göre, Kur'an'a inandığı halde, onun söylediklerini pozitif tarihin ve bilimselliğin ölçütleriyle değerlendirerek antropolojik bir okumaya tâbi tutma sorunu olarak ele alınması gereken tarihselcilik meselesi, Kur'an ahkâmının tarihselliğine dönüştürülmüş, böylece konunun sağlıklı bir zeminde tartışılması mümkün olmamıştır. Nitekim, *Kur'an ve Tarihselcilik* adıyla kaleme aldığı eserin temel perspektifi, zikrettiği bu “antropolojik okuma sorunu” nu ortaya koymaktır. Kotan, bu çalışmasında, bir taraftan “Kur'an'ın iç hakikatlerini göreceliliğin sınırlarına dahil etmek isteyen” ve “ucu Kur'an metninin iptaline kadar gidebilen” (s. 25) tarihselci anlayışın dayandığı felsefî damarı ve bu damarın beslendiği tarihsel hâdisatı, fikrî çekişmeleri ele alırken; diğer taraftan Kur'an'a tarihselci yaklaşımları ve Kur'an'ın tarihselliğini, bu fikrî zemin üzerinden değerlendirir. Konunun incelenmesine bir tefsir problemi olarak tarih ve tarihselciliğin tarihine dair tespitlerle başlanması ve bir fıkıh meselesinin ötesinde değerlendirilmesi çabası, yazarın eserinde defaatle vurguladığı gibi, tartışmayı ele alınması gereken gerçek vasaota oturtmak adınadır.

Giriş ve sonuç haricinde, üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde “*Tarih Sorunu*”, “*Tarih ve Düşünce*”, “*Tarih ve Tarihselcilik*” ve “*Tarih ve Hermenötik*” alt başlıklarıyla tarihselciliğin tarihi ele alınmıştır. Tarihselci düşüncenin, her şeyin tarihe göre değiştiği temel ilkesine dayandığı halde, onun tarih boyunca hiç değişmeyen belli tavır ve düşünce anlarına tekabül ettiği varsayımı üzerinden, tarih içinde değişmeyen ve tekrar eden bir olgu olarak aranmasının ne denli ilginç olduğuna dikkat çeken Kotan, tarihselciliğin tarihe direnen bir yanına vurgu yapmanın ve onu geçmiş zamanda “bir bütünlüğün içinde tasavvur etme”nin zorunluluğuna değinir (ss. 31-32) Eserin yarıya yakını oluşturulan bu ilk bölüm boyunca, bilim olarak tarihin mahiyetine ilişkin felsefe geleneğinde görülen farklılıkları, Eski Yunan’dan günümüze kadar gelen süreçte ele alan yazar, bunu yaparken insanların tarihten ne anladıklarına dair yaşanan değişimleri ve bu değişimlerin ardında yer alan toplumsal ve siyasal etkenleri inceler.

Tarih düşüncesinin teşekkülü bağlamında ele alınan Yunan Antik Çağ’ndaki felsefe etkinliğine dair tespitler, öncelikle Sokrates, Platon ve Aristoteles üzerinden anlatılır. Ardından Augustine ile, döngüsel tarih anlayışından, ereksel, çizgisel ve dönemsel tarih anlayışına geçilmiştir ki, bu anlayış Kilise’nin resmî görüşü olmakla kalmamış, sonraki yüzyıllarda Batı’nın ürettiği tüm felsefelerin temeli olmuştur (s. 76). Antik düşüncenin yeniden doğuşu olarak ifade edilen *Renessaince ve Renessaince*’in devamı niteliğindeki Aydınlanma Çağ’ının tanrıbilimini deist, din görüşünü tarihselci olarak tanımlayan Kotan, tarihsel düşüncenin, dönemin temel fikri olan *katı akılcılığa ve tarihte yasalılık ve ilerlemeci tarih görüşüne bir itiraz* mahiyetinde ortaya çıkışına dikkat çeker (s. 86) 18.yüzyılın sonlarında tarih ve tarihselliğe ilişkin yaşanan fikrî dönüşümleri ele alan yazar, önce vahyi reddetmeden onun tarihselliğinden söz eden Leising’e (1729- 1781) ve tarihi, insanın doğuştan iyi olan doğasının zorunlu toplumsallaşma sürecinde bozulmasının bir resmi olarak ele alan Rousseau’ya (1712-1778) değinir. Ardından, aydınlanmacı düşünürlerin fikirlerindeki aşırılıklara Alman milliyetçiliğinin ve dindarlığının bir tepkisi olarak ortaya çıkan Herder (1774-1803)’e ve onun geleneğe dair “bugünde yaşayan geçmiş” ve “tarih felsefesini bilimsel düzeyde mümkün kılan kılan şey” tanımlarına yer verir. Herder’in ardından Hegel’in de (1770-1831) tarihi, Tanrı’nın yeryüzüne dair planı olarak gördüğünü söyleyen Kotan’a göre, Hegel’in

aklın tarihte var olup orada geliştiğini düşünmesi ve “aklın tarihselliğini” etraflıca ele alması, felsefenin bundan sonra tarihsel bir zeminde değerlendirmesine neden olmuştur (s. 105).

Tarihselcilik; Schleiermacher’ın (1768-1864), temelleri Hermetizm’e dayanan ve Hıristiyan tefsir yöntemi olan Hermenötik’i “*tarihsel metinlerin anlaşılma yöntemi*” olarak ortaya koymasının ardından, Dilthey’in “göreceli hakikat” kavramıyla, evrensel iddialar taşıyan felsefe, teoloji, din ve ideolojilerin geçersizliğinin bir ifadesi olmuştur (s. 134). Hermenötik’i varoluşsal olarak ele alan Martin Heidegger’in (1889-1976) ortaya koyduğu *dasein* kavramını ve bu kavram etrafında şekillenen anlayışı ele alan yazar, tarihselliğin insan *dasein*’ının varoluş biçimlerinden birisi olduğunu söyleyen Heidegger ile hermenötik alanında yepyeni bir tespitte bulunduğu belirtir (s. 148). Dilthey’in, kurduğu epistemoloji ile kendisine karşı savaştığı bilimci anlayışa doğru kaydığını ve bu durumun, Husserl, Heidegger ve nihayet Gadamer tarafından eleştirildiğini söyleyen Kotan, Gadamer’in felsefesini etraflıca ele alır. Ona göre Gadamer, düşüncelerini diyalektik bir tarzda temellendirmiş ve yorumcunun yazarın zihnini kavrayabileceği, tarihçinin geçmişi “gerçekte olduğu haliyle” yeniden ele geçirebileceği şeklindeki “yeniden üretim”in imkansızlığına vurgu yapmış; kendimizi özgün üretimin meydana geldiği bağlama tekrar yerleştiremeyeceğimizi söylemiştir (s.167).

Kotan, tarihselciliğin her dönemde kendini tekrarlayan, “evrensel” bir düşünce olduğu, bugünkü şekli ve kaynakları itibariyle Batı düşünce havzasının kodlarını taşıdığı ve tanrının tarihteki rolünün, tarihin ve tarihselciliğin konusu edilmediği yönündeki üç temel tespiti ile *Kur’an’a Tarihselci Yaklaşımlar* adını verdiği ikinci bölüme başlar. Hıristiyan tanrıbilimine göre vahyin kutsal metinler değil İsa olduğu, kutsal metinlerin ise İsa’yı yani Tanrı’nın vahyini yorumlayan kutsal metin yazarlarının eserleri olarak kabul edildiği gerçeğine dikkat çeker ki, bu hem kutsal metinlerin insan zihninin eseri olarak kabul edildiğini, hem de *zihnin eseri olan şeyleri anlama çabası olan hermenötik*’in bir tefsir metodolojisi olarak öteden beri neden işlev gördüğünü açıklar. Vahyin tarihsel olarak görülmesinin, ya o vahyin Allah kelamı olarak kabul edilmemesi ya da kabul edilse bile yine de antropolojik bir okumaya tabi tutulması ile mümkün olacağı şeklindeki tespitinin ardından, tarihin kazanmış olduğu

pozitiv(ist) muhteva ve yöntemi ile vahiy gibi bir gerçeği görmesinin imkansızlığına değinir (s. 176).

İslâmî anlayışta Allah sözü olarak kabul edilen vahyin, nasıl olup da tarihselliğin konusu haline geldiği, bu bağlamda ortaya atılan tezlerin meşrûiyet sorunlarını nasıl çözdüğü yönündeki soruların cevabı mahiyetinde, “Batı’nın etkin bir kültür odağı haline gelmesiyle, orada görülen kimi gelişmelerin, yenik düşen İslam dünyasını ve düşüncesini etkilemesi” tespitinin bir uzantısı olarak Fazlurrahman, Roger Garaudy, Hasan Hanefi ve Muhammed Arkoun üzerinden konuyu ele alan Kotan, ilk olarak Kur’an’ın tarihselliği düşüncesinin oryantalistlerin Kur’an incelemeleriyle ortaya çıktığını söyler. Batı’da geliştiği şekliyle seküler tarihselci yaklaşım, oryantalistler tarafından Kur’an’a tatbik edilmiştir (s. 179). İslâmî tarihselciliği, tarihselci felsefe ile Kur’an açısından ele alan ve yukarıda isimlerini zikrettiğimiz İslam ilahiyatçalarına nazaran Fazlurrahman’a eserinde genişçe yer veren Kotan’a göre, İslam geleneğinin eleştirileni olarak tanımlanabilecek Fazlurrahman’ın özgünlüğü, onun Kur’an ve Sünnet’in yeniden yorumlanıp aktüelleştirilmesine dair bir teori geliştirmesinde yatmaktadır (s. 182). Fazlurrahman’ın “ikili hareket” üzerine kurulmuş olan tefsir usulü, tarih ve anlamaya ilişkin görüşünün bir ifadesidir. Belirgin İslâmî hassasiyetine rağmen Fazlurrahman’ın modernist tezlerine bu kadar güvenmesini, modernizmi -felsefi temelleriyle Batı’da yol açtığı zihin ve tavır değişimi çerçevesinde- yeterince sorgulamamış olmasına bağlayan Kotan’a göre o, yeniçağ rasyonalizminin “aşkın öznesi” pozisyonundan konuşmaktadır (s. 209). Onun Batı düşünce tarihini yeterince sorgulamayışının, tarihselciliğinde de kendini gösterdiğini belirten Kotan, tarih tasavvurunda da XIX. yüzyıl tarihselci ekol yerine, Aydınlanmacı Protestan ilahiyatçıların ve müsteşriklerin dahil olduğu ekolü benimsemiş olmasına dikkat çeker. Fazlurrahman’ın tarih anlayışında, tarih üstü *süper özne* olan Müslüman aydın, *emre âmâde stok malzeme* olarak görülen İslam Tarihi’nin üstüne çıkarak, 1400 yıllık yanlış anlaşılan Kur’an’ın doğrusnel anlamını ortaya koyabilecektir (s. 211). Hermenötik yöntemle riayet edildiği taktirde, “Allah’ın niyetinin bilinmesi” açısından Kur’an’ın anlaşılma zorluğu bulunmamaktadır (s. 213).

Eserin “*Kur’an ve Tarihsellik*” olarak isimlendirilmiş son bölümü, tüm bu tarihselci yaklaşımların ardından Kur’an’ın tarihselliği problemini tartışmakla başlar. Kotan’a göre Kur’an’ın tarihselliği tezi, konuya dair tarihselci yaklaşımlar dikkate alındığında, ihtiva ettiği “öneri” ve bilgilerin tarihselliği ve dolayısıyla geçiciliği anlamına gelmekte, böylece bir biçimde Kur’an’ı “tarihin ürünü” bir olgu olarak kabul etmektedir (s. 276). Şâtıbî’nin tarihselci teori tarafından tezini desteklemek adına ön plana çıkarıldığına değinen Kotan, her ne kadar “yerli” bir referans olarak kullanılmaya çalışılsa da tarihselci teoriyi haklılaştıran bir Şâtıbî’nin mevcut olmadığını söyler. Bilakis Şâtıbî, “ahkâmı zaruriyattan saymakta ve bu hükümlerin, hâcî ve tahsin olanlarla birlikte, mutlaka bütün mükellefler ve her türlü yükümlülük ve ortam için ebedî, küllî ve genel olduklarını” söylemektedir (s. 278).

Kur’an’ın ilahîliğine inanlar için, Allah söylediklerinin farkındadır. Dolayısıyla Kur’an metninin ilahîliğine inanan Müslümanlar “nesnel anlamı” sorunsallaştırmaz. Ancak nesnel anlamın varlığı, *nesnel anlamanın sorunsuzluğu* manasına gelmemektedir (s. 287). Oysa, tarihselci yaklaşımlar nesnel anlama konusunda gayet ısrarcıdır. Nesnel anlama ulaşma adına, nüzul tarihi, nüzul sebepleri ve tarihsel bağlama, tarihselci yaklaşımın yaptığı gibi hak ettiğinden daha fazla rol biçmek ve böylece neden-etki arasında ilişkinin kavranabileceği iddiasında bulunarak bunu Kur’an’a teşmil etmek, hem *Allah’ın her an her şeyi yeniden yarattığına* dair Kur’an ayetini¹, hem de hadisattan bağımsız vahiy anlarının varlığını ve Allah’ın takdir ettiği şeyleri takdir ettiği anlarda vahyettiği gerçeğini göz ardı etmek demektir (s. 294). Kotan’a göre nesnel anlamın, bütün dilsel hususları ve tarihsel bağlamı da hesaba katan *literal anlama* denk düştüğünü söylemek yerindedir. Literal anlamda, nesnellik metnin elindeyken, mütekellimin kastına dair yapılan yorumlamalarda nesnellik metnin elinden insanın eline geçmektedir (s. 297). Aslında, “yorumsamacı tarihselliğin varoluşsallıkla temellendirdiği tarih görüşü”, insana haddini bildirmek üzere gönderilmiş vahiy yorumlamak isteyenler için geniş ve meşru olanaklar sunmuştur. Ancak İslam Modernizmi, bundan istifade edememiş; Aydınlanmacı bir tarih anlayışında takılıp kalmıştır (s. 316).

¹ Rahman, 55/29.

Kotan, Müslümanların geçmişte daha meşru bir anlama-yorumlama anlayışı içinde olduklarına dikkat çeker ve böylece çağdaş Müslümanlar için hem kendi kaynaklarında (Kur'an ve Sünnet), hem de kültür ve geleneklerinde, Kur'an'ı tarihe müdahil kılabilcek ve çağdaş tarihsellikte sorunlarını çözmelerine imkân tanıyacak temellerin mevcudiyetinden bahseder. Bu temeller, insanlığın ve özellikle Batı'nın tarihsel birikiminden -kendimize ait olanı ötekileştirmemek kaydıyla- faydalanılarak geliştirilebilecektir (s. 386).

Derya GÜNEY

İstanbul Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Öğrencisi.



Şehmus Demir, Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik

(İstanbul: Beyan Yayınları, 3. bs., 2019), 174 s.

Bu çalışma sayın yazarın temelde Kur'an kıssalarının vakiliğiyle ilgili olmakla birlikte "mitoloji" kavramı etrafında yapılmış yorumların derlenmesi ve bunun Kur'an'a tatbik imkânının sorgulandığı bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır. Kitap ana metin olarak iki ana bölümden oluşmakla birlikte sonuç kısmında bir değerlendirmeyle nihayete ermektedir.

Birinci bölümde "Mitoloji ve Kitab-ı Mukaddes'in Mitolojik Unsurlardan Arındırılması Çabası" (ss. 11-67) başlığı altında yazar; mitolojinin anlam alanı ve tarihi arka planına dair dil formlarından başlayarak dile getirdiği bazı mitsel unsurlarla ilgili gerek ilkçağ filozofları gerekse belirli yüzyıllardan seçilmiş düşünürlerin tanımlarına uzunca yer vererek konuya giriş sadedinde önemli bilgiler zikretmektedir. Okuyucuyu çok fazla sıkıkmaması için belirli isimler üzerinden okumalar yaptığı anlaşılan yazarın bu tanımlarla temel taşları yerine oturturmaya çalıştığı görülmektedir.

İkinci bölümde "Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik Sorunu" (ss. 67-143) başlığı altında yazar, kıssa, hak, nebe kelimelerinin kökenine dair geniş tanımlamalar yaparak konuya giriş yapmaktadır. Akabinde ise yazarın iddiasını güçlendirme için kullandığı en büyük argüman zikredilen kavramların Kur'an da ki anlam alanları oluşturmaktadır. Bunlara ek olarak yazar, kitabında birinci bölümünde netice olarak vardığı kanaati bu alanda devam ettirerek tamamen dış mihrakların yöntemleriyle Kur'an'ın anlamlandırılmayacağını savunmaktadır. Bu nedenle eser, genel bir değerlendirmeyle ifade edecek olursak "Kur'an Kıssalarının" mahiyetine dair alana katkı sunmuş önemli bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır.

Konunun daha iyi anlaşılması için modern dönemdeki Müslüman araştırmacılarla Batı'da özellikle 18. Yüzyıldan itibaren ortaya çıkan akımları mukayeseli olarak ele alan yazar gerek başlıkta gerekse alt başlıklarda ısrarla modern yorum metotlarından ziyade

konuların bağlamında ve kendi alanında ele alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Yapılacak olan her türlü mit ile ilgili tanımlamaların Yunan felsefesine dayandığı neticesine varan yazarın *gerçek öykü-yalancı öykü* kavramlarında ortak noktanın öyküde kilitlendiğine vurgu yaptığı görülmektedir. Özetle mit başlığı altında yazarın mitin; hikâye ve ütopya ile olan ilgisi veya mit, hikâye ve ütopya arasındaki sınır, yapılan farklı tanımlara rağmen belirsiz olduğunu dillendirmektedir. Bu tanımlardan yola çıkılarak denilebilir ki mitlerde Tanrılar insana, Tanrılarının fiilleri de insan fiillerine benzetilmektedir. Bu yönüyle mitler, dünyevi olmayan aşkın olarak kabul edilen bir alana içkinlik, bu dünyalılık ve objektiflik atfetmektedir (s. 18). Mitlerin içerisinde netliğin ve belirliliğin olmaması sebebiyle etkin ve kalıcı bir düşünce, bir inanç sistemine dönüşmediği kanaati sürekli kitapta dile getirilen ana düşüncedir. Bu cümleden olmak üzere gerçek Tanrı'nın bilgisi ve geleneği unutulduğu için yitirilen inançların yerini yeni inançların almış olması, bunun neticesinde ibadete layık olan tek Tanrı yerine insanın iradesini aşan her şeyin ilahlaştırılması mitlerin belirgin özelliklerini oluşturan unsurlar olarak hafızalara kazınmıştır.

Yazar, eserin nirengini oluşturan kısımda özellikle Kitab-ı Mukaddes üzerinden bir okumanın yapılamayacağını ve bunun birçok ana sebebinin olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeplerin başında Eski Ahit ve Yeni Ahit'in Kur'an gibi sağlam bir metne dayanmadığı ve içerisinde birbirini çoğu zaman nakz eden unsurların varlığına dikkat çekmektedir. Bu kitaplarda zikri geçen olayların tarihi gerçeklikleri dinsel hakikatle uyuşmadığı zaman insanlar eliyle zamanla kutsal kitapların içerisinde bulunan boşlukların sürekli doldurma arayışı içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Yazara göre süreç içerisinde Kitab-ı Mukaddes içerisinde yer alan mitolojik unsurlar Rönesans, Reform, Aydınlanma ve sonrası Batı'da meydana gelen hareketlenmelerle akılcılığın ön plana çıkması ve bilimsel bakış açısının, rasyonalizmin tırmanın seyri artık sorgulama zamanının gelmesini tetikleyen ana unsurlar olmuştur. Başka bir ifadeyle din-bilim çatışmasının akıl ve bilim lehine çözüme kavuşturulmaya çabalanmıştır (s. 67).

Yaptığı tanım örnekleriyle argümanlarını kuvvetlendiren yazar Kur'an kıssaları için; "İnsanların ibret almaları ve hidayete ulaşmak amacıyla, çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış, geçmiş

peygamberler ve kavimleri ile veya geçmiş toplumlarla ilgili Kur'an-ı Kerim'de anlatılan olaylar" bütününe verilen isim şeklinde bir tanım esas alarak bu tanımın değerleri üzerinden hareket etmiştir. Yazara göre böyle bir tanım esas alınmadığında Batı'dan yapılan eleştirilere haklılık payı tanınmış olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse İslâm'ın bilim-akıl ile sürekli çatışma içerisinde bulunduğu ve bu sebeple İslâm'ın değersizleştirilmesi gibi bir safсата yolunu akla getirmektedir. (s. 72) Böyle bir anlayış üzerinden Batılılar Kur'an kıssalarını Kitab-ı Mukaddes içerisinde arama çabasına girişmişler, doğru-yanlış tanımının sac ayaklarından anasını oluşturan Kitab-ı Mukaddes'le aynı seviyeye indirgeyerek onların kutsal kitapları için geçerli olan tüm eleştirilerin Kur'an'a da uyarlanması gerektiğine inanmışlardır.

Bu bağlamda yazarın yapılan tenkitlere verdiği cevaplar Kur'an'ın tarihselliğini savunan modern araştırmacılardan da faydalanması amacına mâtuf olarak ilmî disiplinden hareket ettiği izlenimi gibi görülse de metot ve usûl yönünden disiplinli hareket edildiğini söylemek güçtür. Nitekim iktibaslar yaptığı Halefullah, Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han'ın kullandığı argümanların amacı farklı amaç ve gaye için kitaplarında yer almıştır. Bu itibarla yaptığı alıntılar ilgili yazarlara dair bir çeşit niyet okuması yahut akılda olanı o yazarlar üzerinden okuma çabası olduğunu söylemek abartılı olmasa gerekir.

Yazarın Kur'an'a Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan demitolojizasyonun uygulanamayacağını belirttiği ifadelerin başında muhkem kitap algısı vardır. Buna delil olarak Kur'an'ın inzâl sürecinde inen her ayetin ezberlenmesi bulunmaktadır. Ayrıca ilâhî vahiy pasajlarının namazlarda sürekli okunduğu, hadis yazımıyla Kur'an'ın karışmaması için bir müddet hadis yazımının yasaklanmış olması muhkemlik için delildir. Bunların yanında Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayı içerisinde o zamana kadar kendisine indirilen pasajları Cebrail'e arz etmesi de dikkate alınması gereken muhkemliğe dair bir başka argümanı oluşturmaktadır (s. 80)

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an karşılaştırmasını kıssalar üzerinden okumanın büyük yanlış ve hatalara götüreceğini dillendiren yazar üslup ve muhteva açısından aralarındaki farkları ayrıca belirtmektedir. Söz gelimi Tevrat'ta anlatılan kıssalar tarih bilgisinin ön plana çıktığı ve aralarında sürekliliğin takip edilebileceği bir şeritten

oluşmaktadır. Ancak Kur'an kıssalarında tarihi verilere katkı sağlayacak bir takip yapmak mümkün değildir. Aynı şekilde Tevrat 'İsrailoğulları' merkezli bir anlayışla mesajını iletirken Kur'an'da belli kabile, ırk ve millet üzerinden mesajın okunması metot olarak benimsenmemektedir. İncil'in elde bulunan en eski metinleri Latince olmasına rağmen Hz. İsa'nın Ârâmîce konuşmuş olması bir başka çelişki noktasıdır. Dolayısıyla aralarında benzerlik kurmak yahut sistem olarak elde bulunan kutsal kitapların aynı şeyi söylediklerini iddia etmek güçtür. Her ne kadar burada Kur'an'ın tarihsel, yerel unsurlardan bahsettiği dile getirilse dahi incelendiğinde yerel unsurların evrensel form ve yapıda tüm insanlığı muhatap aldığı fark edilecektir (s. 93).

Tarihsel ve mitolojik argümanlar kabaca yaratılış, oluş, evrenin varlık alanına girmesini konu edinir. Kıssaların ise bir yaratılış ve yok oluşu diğer bir ifadeyle aklın ötesini konu edindiği bilindiğinden aklın ve bilimin anlayacağı sahaya çekmeye çabalamak modern araştırmacıların takip ettiği yorum metotlarından. Bu araştırmacılar arasında yazarın kitapta zikrettiği isimlerin başında Muhammed Abduh Halefullah ve Seyyid Ahmed Han gelmektedir. Mezkûr araştırmacıların ortak noktasının salt aklın kabul edemeyeceği yahut bilimin açıklayamayacağı Kur'an kıssalarını, mucizeyi inkâr yerine yorumlamak yahut anlaşılır kılmak olduğunu ifade eden yazar ayrıca bir başlık altında Emin el-Hûlî'yi değerlendirmeye tâbî tutmaktadır.

Son tahlilde yazarın vardığı nokta; Kur'an, Kitab-ı Mukaddes'e uygulanan metotla anlaşılamayacağı gibi böyle bir anlayışla yapılan her türlü değerlendirmenin sahîh bir yorumdan öte usûl ve yöntem bilmezliğin, Kur'an'ın dışardan okumanın neticesinde oluştuğu kanaatidir.

Muhammed İkbâl KOYUNCU

Arş. Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi,

ORCID: 0000-0001-8285-1025



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıklı, dipnotlar ise tek satır aralıklı ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

Şevket KOTAN

Historicity: to be in History or
to be without History

Burhanettin TATAR

Three Stories of Incomplete Memory and Fragile
Consciousness: History, Historicity, Historicism

Fatma Betül ALTINTAŞ

Some Remarks on the Application of
Historical Criticism to Islamic Traditions

Asim DURAN

Historical Criticism and the Authority of
Scripture: A Study on the Tension Between
Biblical Criticism and Faithfulness to
the Scripture in the 17th and 18th Centuries

Şengül ÖZDEMİR

The Problem of the Universality and Historicity
of Moral Consciousness in the Context of
its Interaction with History

Atiye Güfere GÜNDOĞDU

Historicism of Reading and Possibilities and
Limitations of Understanding of Historicism in
Reception Aesthetics and New Historicism

Servet GÜNDOĞDU

Witnessing of Literature
Beyond Historicism and Formalism

Ayşe GÜÇ

Who is Islamic Feminist?
A Women's Discourse in the Shadow of Concepts

volume: 16 number: 2 July - December '19

