İSLÂM TOPLUMLARINDA TARİH BİLİNCİ NEDEN ZAYIF?

İlhami Güler

I. Tanım

Tarih bilinci, kendileri bir tarihselliğe gömülü bilinçlerin veya öznelerin, kendi geçmişlerine ve içinde bulundukları âna karşı tutumlarını görece belirleme çabasıdır. 'Görece'liğin gerekçesi, anlamanın varoluşsallığıdır. Anlama faaliyeti varoluşsal olduğu için de, geçmişin 'objektif' kavranışı, bir yanılsamadır. Bu sebeple tarih bilinci, kendini, kendi aracılığı ile ve kendi tarihi içinde anlama/anlamlandırma çabasıdır. "Tarihsel bilinç, bir öz-bilinç biçimidir."[1]

Tarih bilinci, bir taraftan, bir topluma geçmişindeki eyleme biçimlerini, bir 'imkân' olarak ortaya koyduğu başarılarını, düşüncelerini, kurumlarını ve seciyesini anlayarak, bunların bir muhasebesini yapabilme; diğer taraftan, toplumun içinde bulunulan çağın ruhunu kavrayarak ona müdahale edebilme ve buna göre yeni yönler ve hatt-ı hareketler geliştirebilme becerisini kazandırır. Böylece toplum, tarihten neleri çekip çıkararak koruyacağına ve neleri de kırıp-geçirerek yok edeceğine dair bir bilince sahip olur. Tarih bilinci, insan bilincinin gücü oranında tarihin etkisinden, onun belirleniminden kurtulup 'tarih-dışı' olanı duyabilme ve sezebilme kabiliyetidir.[2] Tarih bilincinin yoksunluğunda görülen 'anakronizm', içinde bulunulan ânı ve onun gereklerini kavrayamama; önce-sonra kavramlarına sahip olamadığı için de, geçmişi yerli yerine yerleştirememe ve sonuç olarak bir gelecek perspektifine sahip olamamadır. Tarih bilinci, yaşamın geçmişi, hazırı ve geleceği üzerine aktif bir bilince sahip olmadır. Tarih bilinci, zamana karşı duyarlılıktır. Zaman da hareketin sayımı olduğuna göre, zamana karşı duyarlılık toplumsal hareketliliğe, değişime, dönüşüme karşı duyarlılık anlamına gelir. Zaman veya tarih, aslında yaşamın, değişimin, dönü-

1. Gadamer, Hans Georg, "Tarih Bilinci Sorunu" (*Toplum Bilimlerde Yorumcu Yaklaşım*, çev: T. Parla, İstanbul 1990) adlı kitabın içinde s. 90-98.
2. Nietzsche, Friederich, *Tarih Üzerine*, çev: N. Bozkurt, İstanbul 1996, s. 67.

şümün, hareketin, ve sürecin yabancılaştırılmış isimleridir. Tarih bilinci, bu yabancılaşmanın aşılarak tekrar varoluşun devingenliğinin, dinamizminin kavranmasıdır. Zaman, kesintisiz bir devinim, hareket ve varoluş olan bireysel ve toplumsal yaşamın şuur tarafından var olmuş, yaşanmış veya olmuş hareketlerin 'geçmiş-tarih-mazi'; yaşanan sürecin 'ân' ve yaşanacak veya sürecek hareket ve devingenliğin ise, 'gelecek' olarak parçalanmasıdır. Şuur, bu kategorizasyonu ve indirgemeyi 'yaşamı' anlamlandırmak ve kolaylaştırmak için yapar.

Tarih bilinci, yaşamın geçmişi, hazırı ve geleceği hakkında bir bilinç olması hasebiyle zorunlu olarak ideolojiktir. Örneğin, tarihten nelerin unutulacağı veya unutulmayacağı, nelerin yargılanıp-mahkum edilmesi (reddedilmesi), nelerin de korunması ve sürdürülmesi gerektiği ideolojik olarak değişkenlik gösterebilir. Bir öz-eleştiride nelerin yanlış-günah-zaaf veya doğru-sevap ve meziyet olduğu ideolojik olarak değişebilir. Geleceğin nasıl olması gerektiği de zorunlu olarak ideolojik muhtevalıdır.

II. Sorun

Neden 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı egemenliğindeki İslâm toplumunun akçesi, uykudan uyanan 'Ashab-ı Kehf'in gümüş paraları gibi (18. Kehf, 19) dünyada geçmemeye başladı? Veya neden Osmanlı toplumu, kendi çağlarında kendi dışındaki kültürel, düşünsel, bilimsel, toplumsal gelişmeleri, değişmeleri zamanında algılayamadı; kendi bünyesini bu gelişmelere, meydan okumalara karşı yenileyemedi, kendi modernitesini (çağcıllığını) yaratamadı? Neden bir 'devamlılık' gösterme yerine, uzun bir 'tekrar'dan sonra ("Bizim oğlan '*Binâ*' okur, döner döner yine okur", "et-Tekraru ahsen velev kane yüz seksen") çöküverdi? Devamlılık tepki vermektir; tekrar ise sürece rağmen hareket etmemektir.[3] Neden Vico'dan (1668-1744) yaklaşık üç yüzyıl önce seleflerinin tarihî olayları tahkiye etme geleneğini terk edip onları izah etmeye, açıklamaya girişerek tarih felsefesini başlatan İbn Haldûn'un (1337-1406) yazmış olduğu *Mukaddime*'nin devamı, yani esas 'kitap' halefleri tarafından yazılmadı? Neden son üç yüzyıldır İslâm dünyasını kurtarma adına ortaya çıkan düşünceler, büyük oranda hep 'geçmişi' bir gelecek tasavvuru olarak sunuyorlar (Selefiye)?[4] Neden tarihe yaklaşımımız ya tümden unutma, 'geçmişi' reddetme veya 'anıtsal' ve 'koruyucu' tarih duygusuyla[5] bütünüyle onun etkisi alında? Neden Mustafa Kemal uzun bir tarihten beri –hatta hâlâ– ulu-yüce, hazret veya kefere, fecere, deccal gibi her iki hâlde de 'dinsel' olarak değerlendiriliyor da; bir insan olarak tarihsel yerine yer-

3. Çiğdem, Ahmet, "Siyasal İslâm Versus Kültürel İslâm", *Tezkire* (1998), sayı: 14-15, s. 9.
4. Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't-Turas*, Magrib 1986, s. 12 vd.
5. Anıtsal ve koruyucu tarih 'duygu'larının geniş eleştirisi için bkz. Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 75 vd.

leştirilemiyor? Neden II. Abdülhamid ya 'Kızıl Sultan' veya 'Ulu Hakan'dır? Neden Türk devrimi blok hâlde (Fransa'dan) iktibaslar hâlinde gerçekleşti? Neden 70'li yıllarda Marksistlerimiz aynı şeyi (Moskova, Çin, Arnavutluk) denemeye kalktılar? Neden Müslüman coğrafyanın bütününde verilen randevulara zamanında gidilmez? Neden randevu verilirken son derece dakik(!) verilir? Bir Mısırlının verdiği gibi: "Seninle 10'da buluşalım, 11'e kadar bekle, 11.30'da gelmezsem, 12'de gidersin!" Neden bu topraklarda saat zamanına karşı duyarlılık hâlâ gelişmedi? Neden 'gelecek perspektifi' bu topraklarda yok denecek kadar az? Neden Türkiye'de politikalar hep günübirlik, günü kurtarmaya yöneliktir? Neden beş yıllık kalkınma planları birer temenniden öteye geçmez? Geleceğe ilgi, umut bağlama neden bu topraklarda "tul-i emel (uzak sanılar)" olarak boş verilmiştir, kınanmıştır? [6] Neden İslâm düşüncesinde her türlü yenilik (*bid'at*) lanetlenmiştir? Neden Osmanlı ahalisinin büyük bölümü orta-küçük boy kasabalar ve köylerde yaşamış ve eski köylere yeni âdetler getirmemiş veya getirememiştir? Bunun bir göstergesi, Anadolu'nun birçok yerinde köylerde hâlâ Hititlerden kalma penceresiz ev yapma geleneğinin sürmesidir. Bir diğer örnek ise, Anadolu'da kilim motiflerinin neredeyse bin senedir hiç değişmeden tekrar etmesidir. Neden bu toprakların insanları "Geçmişe mazi derler." diyerek tarihe boşverirler? Neden bu topraklarda felekten bir gün 'çalmak' âdet hâline gelmiştir? Veya tersinden sorarsak, felek neden tüm zamanımızı gasbetmiştir ki, ondan bir gün çalmak ihtiyacını hissediyoruz? Son bir soru daha, neden bu topraklarda zaman hep kum gibi noktasaldır da hiç su gibi akmaz?

III. Tarih Bilinci ve İktisadî / Politik Altyapı

Tarih bilincinin bir tanımı, çağın ruhunu kavrama ve ona müdahale etme ise, Osmanlıların hegomanyasındaki İslâm toplumunun veya coğrafyasının bunu yaklaşık 16. yüzyıldan başlamak üzere yerine getiremediği bilinen bir gerçektir. Bunun dinî-kültürel sebepleri olduğu gibi iktisadî-politik gerekçeleri de mevcuttur. Yazımızın asıl konusu dinî (teolojik) kültürel sebepler olmakla birlikte, öncelikle –kısa da olsa– iktisadî-politik sebepler üzerinde durmamız gerekiyor. Amacımız, sanayi devrimi, kapitalizm, ulus-devlet vb.lerini evrensel-zorunlu tarihî uğraklar olarak görüp Osmanlı'nın neden bunlara zamanında uğramadığını sorgulamak değil; belki, Batı'da bunlar olurken, Osmanlı-İslâm coğrafyasının bu gelişmelere zamanında uygun tepkileri neden vermediğini sorgulamaktır.

6. Güler, İlhami, "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 4, s. 33 vd.

a) Yerleşim Biçimi, Üretim Tarzı ve Tarih Bilinci

Denebilir ki, tarih bilincinin –eğer bir tanımı da toplumsal değişmenin bilicinde olma hâli ise– gelişmesinin, sürmesinin ve yok olmamasının en doğal zemini şehir yaşamı ve ticarî hayattır. Zira tarih, tarih boyunca siyaset, kültür ve ticaret kanallarıyla şehirde yapılır. Köy veya orta-küçük boy kasabalarda yaşayanlar, tarih-dışında yaşarlar.

Mekke ve Medine gibi biri ticarî iki şehirde doğan İslâm toplumunun, Arap yarımadasından çıktıktan sonra da, kısa sürede önemli şehirler kurduğu bilinmektedir. Bu şehirlerin büyük bir bölümü, ticaret yolunun üzerinde kurulmuş 'ticaret' şehirleri değil, hanedanlar tarafından kurulmuş 'garnizon' şehirleridir. Emevilerin Şam'ı, Abbasiler'in Bağdat ve Basra'sı, Fatimiler'in Kahire'si, Endülüs Emevileri'nin Kurtuba'sı[7] buna örnek olarak verilebilir. Hanedanların hayatta kalabilmesi için kentte sağlam kökler salması gerekir. Gellner'e göre, Ortaçağ İslâm toplumunun temel yapısı, "sufiliğin hayli heteredoks inancının egemen olduğu kabilecilikle çevrelenmiş Sünni ortodoksluğunun ulema tarafından kontrol edildiği garnizon şehirlerden oluşuyordu."[8] Turner ise, Ortaçağ İslâm şehirleri hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Haricî patrimonyal kontrolün sürekli müdahalesi bir patrimonyal tekel üretmiştir. Öyle ki, İslâm şehirleri hiçbir zaman kentsel topluluklar olamamışlardır."[9]

Buna rağmen Selçuklu ve Osmanlı'nın erken dönemlerinde İran içlerinden Güney Doğu ve Orta Anadolu'nun kervan yollarına kadar uzanan geniş bir saha üstünde ve hem de ileri manâda bir ticaret kapitalizmin kurulmuş olduğuna şüphe yoktur. "Orta ve Doğu Anadolu'nun işlek transit yolları etrafında ticaretin ortaçağ bidayetinden hiç olmazsa 15, 16'ncı asır sonlarına kadar ehemmiyetli bir yer tuttuğunu biliyoruz."[10] Ancak, "Vasko de Gama'nın 1498'de Ümit Burnu etrafında yaptığı seyahat, Afrika ve Asya'yı Avrupa'nın sömürüsüne açarken, ticarî etkileri çok geçmeden artık Asya-Avrupa transit ticaretini kontrol edemeyen Osmanlı toplumunda hissedilmeye başladı... Amerikan altın ve gümüşünün İspanya'dan Doğu Akdeniz'e âni akışı para basma ve diğer parasal suistimaller gibi yaygın spekülasyonlarla birleşerek Osmanlı'nın tedavüldeki parasının değerinin hızla düşmesine neden oldu..."[11] Sonuç olarak, sayıları bir düzineyi geçmeyen İslâm dünyasındaki birçoğu garnizon olarak kurulmuş şehirlerdeki ticarî hayat –özellikle de Osmanlı coğrafyasında 16. yüzyıldan itibaren gerilemeye başlamıştı: "Şark ticaretinin inhilâli, aynı zamanda, fikir ve zihniyet tari-

7. Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi*, çev: Yavuz Alogan, İstanbul 1997, s. 143.
8. Gellner, Ernest, "A Pendulum Swing Teory of İslam", *Annales de Sociologie* (1968), s. 5-14 (Aktaran: Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*, çev: Y. Aktay, İstanbul 1991, s. 177).
9. Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*, s. 178.
10. Ülgener, Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Ankara1981, s. 132.
11. Turner, *Max Weber ve İslâm*, s. 226.

himizde derin bir kıymet istihâlesi ile beraber yürümüştür. Şöyle ki: ticarî kazançlar anlattığımız sebeplerle, ahlâkî kıymetini ve meşruluk imkânlarını kaybettikçe, normal ve güvenilir bir irad (gelir) kaynağı olarak elde ziraat ve küçük sanayiden (o da yer yer esnaflaşmış şekli ile) başka bir şey kalmıyordu. Bir vakitler peygamber san'atı diye övülen ve el üstünde tutulan ticaret bu üstünlüğü şimdi diğerlerine ve hele ziraate terkedecekti."[12] Ülgener 16. yüzyıldan itibaren başlayan bu gelişmeye 'yeniden ortaçağlaşma' ismini vermektedir. Avrupa'da sanayi devriminin başladığı ve ticarî kapitalizmin ve keşiflerin geliştiği tarihlerde Osmanlı'nın tarım-ziraat ekonomisine 'mahkum' olması, Osmanlı köylerinin ve orta-küçük boy kasabaların tarih-dışında oluşları gibi, bu gelişmelere tepki verememek suretiyle Avrupa karşısında kendini tarih-dışına düşürüyordu. Fetihlerin durmasıyla 'ganimet'ten de yoksun kalan devlet bütçesi, Yeniçerilerin maaşlarını veremediği için askerler 'kazan kaldırıp' padişah öldürüyorlardı. Çağın ruhunu kavrayıp ona gereken tepkiyi verme 'şehirli' bir toplumun kültürel ve bilimsel bir işidir. Oysa Osmanlı toplumu yeni şehir kurmadığı gibi, var olan şehirlerinde de 16. yüzyıldan itibaren iktisadî, ticarî ve kültürel olarak zayıfladığı bilinen bir gerçektir.

b) Patrimonyal Siyasî Yapı ve Tarih Bilinci

İslâm coğrafyasında Ortaçağ'da kurulan veya fethedilen şehirlerde kentli elitlerin geliştirdikleri iş ahlâkı, Memluklu, Selçuklu ve Osmanlıların katı (askerî) denetimi altında yaşayamazdı. Patrimonyal siyasî yapı, ulemayı da yedeğine alarak ideolojik olarak taklidin önemini vurguladı. Böylece ilk üçyüz yılda oluşturulan ticarî, endüstriyel, ahlâkî, bilimsel ve sanatsal yaratıcılık giderek geriledi. Ülgener, kıymetli çalışmasında ziraatın yanında ikinci geçim kaynağı olan 'el işçiliğinin (sanat-zenaat)' ağır, yavaş, hırs ve tamahtan uzak (kanaatkar), otorite ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı esnaf ahlâk terbiyesini fütüvvenamelere ve dönemin popüler dinî edebiyatına dayanarak çok güzel bir şekilde tasvir eder.[13]

Turner, bu dönemi şu şekilde tasvir eder:

> Disiplini, itaati ve taklidi vurgulayan münasip bir güdü görüşü eşliğindeki farklı bir kültürün İslâm'a egemen olmaya başlaması, Abbasilerle başlayan Ortaçağ İslâm'ının patrimonyal hanedanları altında olmuş bir şeydi. Askerle ulema arasında zaruri olarak bir ittifakın oluşmasıyla birlikte, resmileşmiş ve degişmez bir yaşam düsturu olan 'Şeriat', tek meşru davranış dilini temsil etmeye başladı. 1100, hatta 900 yılından beri hukukî konularda bağımsız hüküm verme 'ictihad kapısı'nın kapanmasıyla bitmişti. Yani, üstün ahlâkî tavır taklit veya Şeriat'ın yetkili ifadelerini sorgulamadan kabul etmekti. Patrimonyal koşullar altında, bu

12. Ülgener, *a.g.e.*, s. 136.
13. Ülgener, *a.g.e.*, s. 78 vd.

yüzden, yeni bir güdü söz dağarcığı, ulema tarafından işlendi. Ve medrese ile hakim sınıfın hukuk ve düzen gereksinimlerine mükemmel bir şekilde uydurulmuş olan yeni ortodoksluk kurumu tarafından aşılandı. İlahî yasalara bağlılık yoluyla kendini kontrol etmek en yüksek güdü olduğundan, yenilik (bid'at) suç sayıldı.[14]

Ortaçağ'ın kendine has 'durgun' havasında (daha doğrusu zaman ve tarih algısında) geleneksel bir toplum olan (pre-kapitalist) Osmanlının iktisadî (ticarî/ziraî) ve siyasî zemini kısaca böyle tasvir edilebilir. Ancak bu zeminden kalkarak (bunu görerek) bu topraklarda tarih bilincinin, gelecek perspektifinin zayıflığının veya zamana karşı duyarsızlığın (dinî, teolojik) dünya görüşünden kaynaklanan unsurları üzerinde durulabilir.

IV. Dinî-Teolojik Nedenler

Sorun, çağın (ânın) ruhunu kavrayıp ona gereken tepkiyi verememe veya müdahale edememe olduğuna göre, bunun tarih bilinciyle ilgili iki nedeni olabilir: (ı) Geçmis tasavvuru (ıı) Gelecek tasavvuru. Bu bölümde öncelikle İslâm dininin iki temel kaynağı olan ve müslümanın dünya görüşünü oluşturan Kur'an ve Hadislerde zamana (geçmiş, ân, gelecek), daha doğrusu olmuş ve olacağa nasıl bakıldığını ortaya koymaya çalısacağız. Daha sonra da, insanların günlük yaşamlarını etkileyen fıkıh, tasavvuf ve kelamın muhtemel etkilerini ele alacağız.

1. Kur'an ve Zaman

1.a) Kuran ve Tarih (Geçmiş)

Eski Ahit'in (Tevrat) tamamının Tanrı'nın faaliyetlerine dayandırılan çizgisel (kronolojik) tarihî olayların bir sıralamasından ibaret olduğu rahatça söylenebilir.[15] Hıristiyan tarih teolojisinin de Augustinius'la birlikte, döngüsel tarih anlayışının yerine çizgisel bir tarih anlayışı getirdigi bilinmektedir.[16]

Kur'an'ın da genel olarak, Yahudilik ve Hıristiyanlığın sahip olduğu çizgisel (eskatolojik,mebde-mead) tarih anlayışını sürdürdüğü söylenebilir. Ayrı tarihlerde yaşanmış olmasına ve farklı etnisiteler, ırklar, milletler tarafından tecrübe edilmesine rağmen, insan ve toplum olmanın ortak paydasından dolayı tekrar edilebilir yaşam tecrübeleri olabileceği için Kur'an, kronolojiye fazla dikkat etmeden -Kur'an söyleminin sihir, büyü ve mitolojik söylemin egemen ol-

14. Turner, *Max Weber ve İslâm*, s. 247.
15. Berger, L. Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev: Ali Coşkun, İstanbul 1993, s. 175.
16. Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İzmir 1998, s. 30.

duğu bir tarihsel-toplumsal kesitte vuku bulduğunu unutmayalım,– bunları Araplara genişçe anlatmaktadır. Müfessirler, Kur'an'ın üçte ikisinin bu tür anlatımlardan ibaret olduğunda müttefiktir. Kur'an'da tarih manâsında kullanılmış kelimeler *kasas* (3. Âl-i İmrân, 62; 7. A'raf, 176, 12. Yûsuf, 3; 28. Kasas, 25). *nebe'* (18. Kehf, 13, 5. Mâ'ide, 27; 6. En'am, 34), *eser* (36. Yâsîn, 12), *haber* (27. Neml, 7; 9. Tevbe, 94) ve *hadîs*'tir (23. Mü'minûn, 44, 85. Burûc, 17-18). Ahlâkî-dinî bir amaç ile (ibret, öğüt, hatırlatma, vaaz) anlatılan bu haberlerin, bütün unsurlarının ayniyle vuku bulup bulmadığı 19. yüzyıldan beri dinî düşüncede bir tartışma konusudur.[17] Bu, bizi direkt ilgilendirmiyor. Bizi ilgilendiren, Kur'an'ın, Arapların Kur'an vahyine karşı takındıkları tutum ve genelde içinde bulundukları ahlâkî durum karşısında, tarihe bu kadar yoğun olarak niçin başvurduğudur. Kur'an'ın haberlerini anlattığı toplumların büyük bir bölümü, Allah'ın kendilerine peygamber gönderdiği toplumlardır. Anlatılan olayların öğüt, vaaz, ibret olabilmesi için, bu olayların insanın özgür iradesi sonucu olduğu kadar, Tanrı'nın iradesinin de bu olayların içinde olduğunu ihsas ettirmektir. Tanrı'nın bu iradesi, Kur'an'da *sünnetullâh* (33. Ahzâb, 63; 35. Fâtır, 43) terkibi ile ifade edilmiştir. "Allah, ezelde tarih içerisinde nasıl davranacağını belirlemiş ve bu davranış tarzını degiştirmeyeceğine dair söz vermiştir. (*kavl, kelime*: 41. Fussilet, 45; 42. Şûrâ, 14; 27. Neml, 82, 85) Tarihin başlangıcından beri verdiği söz gereği Allah değişmez bir tavır sergilemektedir (*sunetullâh*) ve bu tavır ileride de aynı kalacaktır.[18] Bir örnek verelim: "*Onlara bir uyarıcı gelince, haktan uzaklaşma, yeryüzünde büyüklük taslama ve kötü tuzaklar kurmalarını artırmadan başka bir şey olmadı. Kötü tuzak ancak sahibine dolanır. Onlar, öncekilerin tâbi olduğu kanunun dışında başka bir şey mi bekliyorlar. Allah'ın kanununda (sunetullâh) bir değişme bulamazsın. Allah'ın kanununda (sunetullâh) bir sapma bulamazsın*" (35. Fâtır, 42-43). O hâlde sünetullah, insanların özgürce işledikleri, Allah'ın da değiştirmediği sabit ahlâkî muhtevalı toplumsal yaşam yasalarıdır. Dinî-ahlâkî alanda yeni bir tarihsellik yaratmak isteyen Kur'an, muhataplarından Ehl-i Kitap (Yahudiler ve Hıristiyanlar) ve müşriklerin tarihlerinden kopamamalarını şiddetle eleştirir. Kur'an pasajlarının çoğunun, yeni bir tarihsellik yaratmak amacıyla muhataplarıyla giriştiği polemikten oluştuğunu söylemek mümkündür.[19]

17. Bu tartışmalar için bkz. Halefullâh, Dr. Muhammed Ahmed, *el-Fennu'l-kasasî fi'l-kur'ân*, Kahire 1972; el-Hatîb, Abdulkerîm, *el-Kasasu'l-kur'ânî fi mantıkihi ve mefhumihi*, Kahire 1964; Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994.

18. Özsoy, Ömer, *Sünetullah (Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması)*, Ankara 1994, s. 130.

19. Müşriklerin tarihlerine (atalarına) bilinçsiz bağlılıklarını eleştiren bazı pasajlar için bkz. 2. Bakara, 170; 5. Mâ'ide, 104; 7. A'raf, 28, 95; 10. Yûnus, 78, 21. Enbiyâ', 53; 26. Şu'arâ', 74; 31. Lokmân, 21 ve 43. Zuhruf, 22-23.

1.b) Kur'an ve Gelecek

Ahiret (öte dünya) fikrinin Yahudiliğin geç dönemlerinde ortaya çıktığı,[20] Hz. İsa'nın mesajında ise biraz daha netlik kazandığı bilinmektedir. Örnek vermek gerekirse, Hz.İsa şöyle demektedir: *Günahkâr ebedî azaba, fakat salihler ebedî hayata gideceklerdir.*[21]

Kur'an, ahiret (cennet-cehennem) hayatı fikrini, bu dünya hayatının ahlâkî bir sonucu olarak canlı bir sekilde korur. Müşriklerin sandığı gibi (23. Mü'minûn, 37, 45. Câsiye, 24) ölüm ebedî yokluğun baslangıcı değildir. İlmi Allah'ın indinde olan gelecek bir zamanda (31. Lokmân, 34; 33. Ahzâb, 64) dünyanın düzeni Allah'ın iradesi ile bozulacak (kıyamet), insanlar hesaba çekildikten sonra 'cennet' veya 'cehennem' denen mekanlarda dünyadaki yaşamlarının ahlâkî karşılığını alacaklardır.

Dünyanın sonunun ne zaman geleceğinin bilgisi Allah indinde olmakla birlikte, Kur'an, muhataplarını 'tehdit' etmek amacıyla (20. Tâhâ, 113), kıyametin, her ân veya "ânsızın" (6. En'am, 31; 7. A'raf, 95; 12. Yûsuf, 107...) olabileceğini ve hatta bazen "yaklaştığını" (53. Necm, 57; 54. Kamer, 1) söyler. Bu korkutmanın müşrikler üzerinde etkisi olduğu gibi, daha sonra göreceğimiz gibi, sonraki müminler üzerinde tarih bilincinin yadsınması yönünde olumsuz etkisi olmuş ve Hadis alanında 'kıyamet alametleri' edebiyatının ortaya çıkmasına ve Hıristiyanlıktaki bu edebiyattan (apokaliptik) etkilenmesine sebebiyet vermiştir.[22]

Müminlerin 'önüne' veya 'geleceğe' kıyamet gibi bir olgunun ve 'ahiret' gibi bir olgu-değerin konulması, onların dünyalarını değiştirmiş ve onları büyük bir motivasyona bağlamıştır. Kur'an'da dünyanın ve ahiretin birbirlerine göre konuşlandırılış biçimini tayin etmek hayli önem arz etmektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bunun ilk nesiller tarafından algılanışı ile daha sonra ortaya çıkan tasavvuf olgusu tarafından algılanışı arasında bir hayli fark vardır.

2. Hadisler ve Zaman

2.a) Kıyamet Alametleri (Eşratu's-Sa'a) veya Tarihin Sonunda Yaşamak

Kıyametin duman, deccal, dabbetu'l-ard, güneşin batıdan doğması, Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkması, Yemen'de büyük bir ateşin ortaya çıkması, Hz. İsa'nın

20. Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te 'Ahiret' Kavramı*, Ankara 1994, s. 151 vd.
21. *İncil*, Matta 25: 46.
22. Bkz. Paçacı, Mehmet, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 35-53.

(Mesih) yere inmesi gibi olgusal mitolojik 'büyük' alametlerinin yanında;[23] Hz. Muhammed'in gönderilmesiyle başlayan, büyük çoğunluğu ahlâkî mahiyetli ve tarihin her dönemin de karşılaşılabilecek bir de 'küçük' alametleri vardır. İşte bu küçük alametler, bütün tarih boyunca birçok müminin kıyametle, dolayısıyla, ahiretle burun buruna yaşadıkları hissini vermiştir. Kıyametle veya ahiretle burun buruna yaşama hissi, müminin 'dünya' ile ve dünyadaki 'geleceği' ile ilgili mesafe bilincini etkilemiştir. Şimdi bu hususa birkaç örnek verelim: *"Peygamberimiz işaret parmağı ile orta parmağını birbirine birleştirerek 'Ben ve kıyamet işte böyleyiz' dedi."*[24] *"Kıyamet yaklaştığı zaman salih amel azalır, cimrilik artar, fitneler ortaya çıkar ve öldürmeler artar."*[25] İki büyük grubun birbiri ile savaşması, ölümlerin çoğalması, kölenin kendine sahip olacak efendiyi doğurması, ilmin ortadan kalkması, cehaletin yaygınlaşması, zinanın artması, kadınların sayıca artması, erkeklerin azalması, güvenilirligin azalması, Müslümanların Yahudilerle savaşması, binaların artması, ahlâksızlığın ve belâların artması sebebiyle mezar yanından geçen birinin "Keşke şunun yerinde ben olsaydım." demesi, yalancılara itibar edilmesi, doğrulara itibar edilmemesi; zina, içki ve faizin artması....vb.[26] Kıyamet, bunlara benzer ahlâksızlıkların bir sonucu olarak kopacaktır.

Bazı hadislerde alamet vermekle yetinilmemiş; tarih verilmeye kalkışılmıştır:

İslâm değirmeni 35, 36 veya 37 yıl döner, helak olursa olurlar; yok eğer dinleri ayakta kalırsa 70 yıl daha kalırlar.[27]

Her ümmetin bir eceli vardır. Ümmetim 100 seneye vardığında Allah'ın vaat ettiği şeyler (kıyamet) başına gelecektir.[28]

Daha önce değindiğimiz gibi, bu uydurma hadis edebiyatının oluşmasında Kur'an'ın tehdit amacıyla kıyametten yoğun olarak bahsetmesi etkili olmuş olabileceği gibi, Hıristiyanlığın bu konuda daha önce üretmiş olduğu apokaliptik edebiyat da etkili olmuştur.

2.b) Fiten Edebiyatı veya Müslümanların 'Geleceği' Hakkında Felaket Tellallığı

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra oldukça erken bir dönemde Hz. Ömer'in öldürülmesiyle başlayan siyasî kargaşa içinde şok olan Müslümanlar, bu şoku at-

23. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 22-28, İstanbul t.y., VIII. 100-104; Müslim, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten ve eşratu's-sa'at, Kahire 1955, IV. 2207 vd.; Tirmizî, *Sahîh*, Bâbu eşrati's-sa'at, Kahire 1934, IX. 55 vd.; İbn Mace, *Sunen*, Kitâbu'l-fiten ve'l-melahîm, Kahire 1952, II. 410 vd.

24. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'r-rıkak, Bab: 39, VII. 190.

25. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 5, No: 1.

26. Aynı yerler. Ayrıca bkz. el-Berzencî, Seyyid Şerîf Muhammed, *el-İsa'e li Eşrati's-Sa'a*, Kahire 1907, s. 5 vd.

27. İbn Mace, *Sunen*, Kitâbu'l-fiten, II. 414.

28. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, Mekke 1991, s. 418

latabilmek, kendilerini teselli etmek, çıkış yolu bulmak için hayatta olmayan Peygamber'e sarıldılar:

"Çünkü, felekatleri daha eserleri görülmemişken Peygamber haber vermiş olmalı, bunlara karşı ne tedbir alınacağı, hangi çözüm yolunun tutulacağını bildirmiş bulunmalıydı ki, İslâm cemaati perişanlıktan kurtulsun, metanetini muhafaza etsin. Bir mümin için kendi gözleri önünde halifesinin katledilmiş olması müthiş bir şeydi. Ancak, bunun vukû bulacağını daha önceden haber almışsa kapıldığı dehşetin tesiri azalacak; hâdiseyi normal karşılamaya çalışacak; kendisine kalan tek şey ise, böyle bir durumda ne yapılması gerektiğini bilmek olacaktır."[29]

Nu'aym b. Hammâd'ın[30] (229/844) bir cilt, İbn Kesîr'in[31] ise iki ciltlik kitap yazacağı kadar bol malzeme bulunan 'fitneler' edebiyatı, *Kütüb-i Sitte*'nin her birinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu tip hadislerde, İslâm dininin ve onun bedenleştiği Müslümanların tarihinin daha başlamadan kötüye gitmesi, bozulmaya, çürümeye, başarısızlığa, iç savaşa doğru gideceği önceden haber verilmektedir. Yani 'gelecek' karanlıktır. Bu tip hadislerin müminlerin 'gelecek' perspektiflerini olumsuz yönde etkileyeceğini söylemek mümkündür. Şimdi bunlardan bazı örnekler verelim:

İslâm, garip geldi, garip gidecek. Ne mutlu gariplere.[32]

İnsanların en hayırlıları benim zamanımdakilerdir. Sonra onu takip edenler, ...sonra onu takip edenler.[33]

Peygamberimiz Ömer, Osman ve Ali'nin karşılasacakları belâlar yüzünden şehit edilip cennete gideceklerini müjdelemiştir.[34]

Dünyada belâ ve fitneden başka bir şey kalmadı.[35]

Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar; ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak.[36]

Benden sonra aldatıcı yıllar gelecek; yalancılar doğrulanacak, doğrular tekzip edilecek, hain emin, emin hain olarak algılanacak.[37]

Dünya, ancak belâ ve fitne yönünden çoğalacak, işler kötüye gidecektir.[38]

29. Hatiboğlu, Dr. Mehmed, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî-İçtimaî Hâdiselerle Hadîs Münasebeti*, Ankara 1967.
30. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten*, Mekke 1991.
31. İbn Kesîr, *Kitâbu'n-Nihaye* (el-Fiten ve'l melahîm), Kahire t.y., I-II
32. Müslim, *Sahîh*, Kitâbul-îmân, Bab: 65, No: 232.
33. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'ş-şahâdet, Bab: 9.
34. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 16.
35. İbn Mace, *Sunen*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 24 (Şiddeti'z-zamân, No: 4035).
36. İbn Mace, *Sunen*, Kitâbu'l-fiten, No: 3991.
37. İbn Mace, *Sunen*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 24, No: 4036.
38. Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, No: 14.

Hurma kabuğundan çıktığı gibi yoldan çıkacaksınız. İyileriniz gidecek kötüleriniz kalacak. Bu ortamda eğer elinizden geliyorsa ölün.[39]

Yaklaşan kötülükten dolayı Arapların vay hâline.[40]

Fitnenin yağmur damlası gibi evlerinizin arasına düştüğünü görüyorum.[41]

3. "Geçmişe mazi derler." veya Sünniliğin Geçmişi (Büyük Fitneyi) Dinselleştirmesi

Fiten edebiyatı, her ne kadar doğuş itibarıyla ilk asırdaki büyük iç savaşın şokunu atmaya yönelik bir rehabilitasyon gayreti olsa da, bu edebiyat ümmetin 'sahih' olarak nitelediği hadis külliyatı arasına girdikten sonra, bunları okuyan her müminin 'gelecek' tasavvuruna da bir tortu bıraktığı inkar edilemez. "*İslâm'ın garip gelip, garip gidecegi*" tezi, Müslümanların zihinlerinde gizli bir konsensüs (icmâ) olarak hep var olagelmiştir.

Asıl saiklerinden ikisi kabile ve ganimet olan –üçüncüsü akidedir– büyük iç savaşın[42] fiten edebiyatında ilahî kader olarak Hz. Muhammed'in ağzından ön-deyilenmesinden sonra, ulemanın bu olayı analiz ederek bir siyaset teorisi çıkarması beklenemezdi. Savaşta muzaffer tarafın (Emeviler) temsilcileri olarak Sünni ulema, Türkçe'deki "Geçmişe mazi derler" kayıtsızlığı ile olayı kolayca hazmetmiştir: "Her ne kadar hoşunuza gitmese de, Peygamber bu fitneyi önceden haber vermiş ve açıklamıştır. Müslümanları, Hariciler konusunda "*Taraflardan hakikate en az yakın olan grup olarak onları öldürürsünüz.*" diyerek uyarmıştır. Ve yine açıklamıştır ki: "*Her grubun hakikate taaluk eden bir yanı vardır. Yalnız Ali hakikate daha yakındır.*[43] İbn Teymiyye bu olayla ilgili olarak kendisinden önce yapılan değerlendirmeleri şöyle özetliyor: "Kelâm, fıkıh ve hadis alimlerinden büyük bir bölümünün görüşü, her ikisini de (Ali ve Mu'âviye) *muctehid musib* (isabet eden müctehid) olduğu şeklindedir. Ebû Hanîfe, Şâfi'î ve arkadaşları, Kerramiye, fukaha ve Eş'arilerin çoğunun görüşü de budur. Bazıları, ikisinden biri ictihadında isabet etmiştir, diğeri yanılmıştır demiştir. Bazıları da Ali'nin isabet eden müctehid; Mu'âviye'nin ise hata yapan müctehid olduğunu söylemiştir.[44] Tahavî (ö.321), *Akaid* risalesinde savaşın taraftarlarını ulemanın değerlendirişini bir 'akaid' esası olarak şöyle koyar: "Geçmiş alimler ve onlara tâbi olanlar –ister rey ehli olsun isterse haber ehli olsun- onları ancak güzel bir şekilde yâd ederler. Kim onlara kötü bir söz söylerse doğru yolda değildir."[45] Ma-

39. İbn Mace, *Sunen*, No: 4038.
40. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 4.
41. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 4.
42. Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm Siyasal Aklının Eleştirisi*, çev: V. Akyüz, İstanbul 1998.
43. İbnu'l-Arabî, Kadı Ebî Bekr, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, Kahire 1387, s. 168.
44. İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, Bulak 1321, II. 219.
45. Tahavî, Ebû Cafer, *Usûlu'l-Akide li'l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, 197b

turidi kelâmcısı Ebû'l-Mu'in en-Nesefî ise olayı şöyle değerlendirir: "Ali ile Mu'âviye arasında ilim, cesaret, zenginlik ve daha önce İslâm olma açılarından Ali'nin lehine fark vardır. Bundan dolayı, Mu'âviye'nin hatası açıktır. Ancak, bütün olanlar te'vil farkından doğmuştur. Fakat şurası kesindir ki, te'vil/yorum farkından dolayı Hz. Ali'ye karşı savaşan sahabe ne kafir ne de fasık olmuştur."[46] Eş'ari bir kelâmcı olan İcî, İmam Şâfi'înin şu değerlendirmesini naklediyor: "Allah'ın ellerimizi kendinden temiz (uzak) tuttuğu şeyden (fitne olayı) biz de dillerimizi uzak (temiz) tutalım.[47]

Görüldüğü gibi, bu olay bir taraftan ilahî kadere bağlanarak meşrulaştırılmaya çalışılmış,[48] diğer taraftan da 'ictihad' farkına indirgenmiştir. Oysa savaş, gerçek saikleri ile araştırılıp, yargılanıp hatalılar teşhir edilebilseydi, olayların asıl sevk edici saikleri olan ganimet tutkusu ve kabile asabiyeti deşilebilseydi, İslâm tarihinde siyaset üzerine yazılan kitaplar güç ile elde edilmiş saltanatı meşrulaştırma ideolojisi olma yerine, gerçek bir siyaset teorisi ve felsefesi olurdu. Siyaset teorisi veya felsefesinin olmadığı yerde tarih bilincinin bulunmayacağı aşikârdır.

4. Tasavvuf ve Zaman (Vaktin Çocukları Geçmişe ve Geleceğe Neden Bakmaz?)

Tasavvuf kültürünün veya yaşam tarzının, Müslümanların zaman algısı veya tarih anlayışlarına olan etkisini anlayabilmek için, öncelikle bu kültür ve yaşam tarzının saliklerine 'dünya' hakkında nasıl bir bakış açısı verdiğine bakmamız gerekir. Çünkü tasavvufta zamana veya tarihe karşı tutum 'dünya' aracılığı ile dolayımlanmıştır. Tasavvufun dünyaya bakışını netleştirmek için de, Kur'an'da dünyaya karşı nasıl bir tavır/tutum takınılması önerilmektedir, önce ona bakılması gerekmektedir.

4.a) Kur'an ve Dünya

Ahiret kategorisinin olmadığı müşrik dünya görüşüne hitap eden Kur'an, ahirete bir yer açabilmek için onun ebediliğine vurgu yapmış; nimetlerinin (cennet) ve cezalarının (cehennem) çeşitliliğini dünya ile mukayese etmiştir. Ahiretsiz bir yaşam anlayışı olarak 'dünya' hayatı (6. En'am, 29) 'ahiret' ile mukayese edilerek, dünya hayatının kısalığı ve geçiciliği vurgulanmıştır (3. Âl-i İmrân, 14, 148, 152; 6. En'am, 32; 9. Tevbe, 38; 29. Ankebût, 64...). Fakat,

46. Nesefî, Ebû'l-Mu'in, *Tabsıratu'l-Edille*, Dımesk 1993, II. 888.
47. İcî, Kadı Abdurrahmân, *el-Mevakıf*, Beyrut t.y., s. 413.
48. Üç Halifenin Şehid Olup Cennete Gideceklerı Müjdesi için bkz. Buhârî, *Sahîh*, Kitâbu'l-fiten, Bab: 16.

kategori olarak ahiretin karşısında dünya asla lanetlenip küçümsenmemiştir. Tersine bir denge önerilmiştir (dünya ve ahiret selameti):

Onlardan bazıları: "Rabbimiz bize dünyada da ahirette de iyilik ver." derler (2. Bakara, 201).

İnsanların hangisi daha güzel iş yapıyor bunu görelim diye yeryüzünde bulunan şeyleri oranın süsü yaptık (18. Kehf, 7).

Çocuklar ve mal dünya hayatının süsüdür... (18. Kehf, 46).

(Ey Muhammed), dünya hayatının süsüne takılarak (sadece onu isteyerek) gözünü (sorumlu olduğun) insanları (uyarmadan) başka bir yöne çevirme.. (18. Kehf, 28).

Ey inananlar, Allah'ın size helâl kıldığı temiz şeyleri birbirinize haram kılmayın (5. Mâ'ide, 87).

Sizi rızıklandırdığımız güzel şeylerden yiyin; fakat aşırı gitmeyin... (20. Tâhâ, 81).

Daha bunlara benzer yüzlerce ayet, müminleri dünya hayatını ciddiye almaya ve dinî bir sorumluluk olarak oradaki sosyal kötülükleri ortadan kaldırmaya/engellemeye ve iyilikleri ayakta tutmaya/yaymaya çağırır (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-munker*). Hz. Muhammed'in ölümünden sonra sahabenin yaşam tarzı ve kısa sürede bu mesajı yaymak için giriştikleri askerî fetihler de bunu gösterir.

4.b) Tasavvuf ve Dünya

Bir kültür, düşünce ve yaşam tarzı (dinin bir yorumu) olarak tasavvufa geldiğimizde durum farklılaşmaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu dengenin "tarih boyu aynı çizgiyi sürdürebileceği elbette düşünülemezdi. Dışa açık tavır bir müddet sonra türlü etkenlerin itişi ile içe dönük bir kapanışla gerilerde bıraktıktan sonra dünya ile daha ciddi [!] bir hesaplaşmanın zamanı gelmiş olacaktır. Yollar birinden öbürüne şüphesiz farklıdır: Dünyayı maddî varlığı ile toptan inkâra yönelen ya da madde tarafına göz yumup ancak insanı tanrıdan uzaklaştırıcı alâka ve kayıtlarını red etmeyi hedef alan iki anlayış karşısındayız. Dünya kelime yapısı ile "*deni*"den (aşağılıktan)[49] türemiş sayanlar için çıkar yol maddenin dışında ve ötesindedir! Karşı görüş sakatlığı maddede değil, ilgi de görür (İslâm'da Kur'anla beraber [birçok] tasavvuf büyüklerine kadar izlerine rastlayacağımız bir anlayış: "Dünya, tanrıdan gaafil olmaktan başka ne ki?- Kumaş, altın, gümüş, oğul ve kadın... hiç biri dünya demek değil).[50] Kendi başına (bizatihi) bir değeri olma-

49. *Denâ*: yakın demektir. Dünya, bu fiilden türemiştir. '*el*' belirteciyle (*ed-dunyâ*) hayat kelimesine izafe edildiği zaman (*hayatu'd-dunyâ*) yakın hayat, şimdiki hayat, buradaki hayat anlamına gelir. Dolayısıyla, sufilerin dünya kelimesine 'aşağılık' anlamı vermeleri tamamen yanlış ve kendi oluşturdukları ideolojik bir bakış açısıdır. (İ.G.)

50. Ülgener, F. Sabri, *Zihniyet ve Din* (İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı), İstanbul 1981, s. 32. Daha geniş bilgi için bkz. 73 vd.

yan 'yalan dünya'da elbette tarih ortaya çıkamaz: "Mal sahibi, mülk sahibi, hani bunun ilk sahibi? Mal da yalan, mülk de yalan var biraz da sen oyalan." Oyalanma durumunda tarih bilinci ortaya çıkmaz; çünkü 'oyalanma'nın kendisi bizatihi zaman şuurunun ve tarih bilincinin olmaması demektir. Tarihin ortaya çıkabilmesi için dünyanın ciddiye alınması, ona dalınması ve orada kalıcı şeyler için çalışılması gerekir.

Maddeye (tatmin araçlarına, mala), toplumsal çevreye ve zamana (yakın veya uzak geleceğe) karşı bir mesafe bilinci anlamında 'dünya'ya karşı, birbirine zıt iki yaklaşım tarzı tasavvufta bulunmaktadır. "Dünya birincisinde madde yapısına ve maddî ilişkilerine sürünmeden [dokunmadan] sonsuzluğa giden yol üstünde iç huzuru ile aşılacak bir aradurak! İkincisinde, maddî zevk ve hazlarına yine kapalı kalmakla beraber aktif bir ceht ile üstüne yürünecek ve kötülükleri göğüslenecek bir çile ve cidâl dünyası![51] "Mutasavvıf, 'tevhid'in verdiği iç huzurdan ayrılıp madde âlemine dönmeyi arzu etmez. Zorunlu olarak dönünce de madde âlemine bu dönüş, beşer için pek fazla bir yarar sağlamaz. Oysa ki Nebi veya Peygamber'in (Hira'dan) dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamber tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla geri döner ve kendini zamanın akışına bırakır.[52] Tasavvufun dünya ve mala karşı bu isteksizliğini (zühd) görmenin en kestirme yolu, Gazzâlî'ye ait *İhyâ'u'l-Ulûmi'd-Dîn* adlı eserin "Zemmu'd-Dunyâ" ve "Zemmu Hubbi'l-Mâl" bölümlerine bakmaktır.[53]

Dünyaya karşı bu yaklaşımın doğurduğu zaman kavrayışına gelecek olursak, sufiler olmuş ve olacak olaylara (geçmiş ve geleceğe), daha doğrusu tarihe karşı kayıtsızdırlar. Sufi literatürde *vakt* kavramına yüklenen anlam bunu açıkça gösterir: "Sufiler, '*Sufi İbnu'l-vakttır.*' derler. Bununla sufi her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle derhal meşgul olur, o vakit içinde kendisinden istenen görevi yerine getirir manâsını kastederler. Derler ki: Dervişin derdi ve düşüncesi geçmiş veya gelecek zaman değildir. Onun derdi, içinde bulunduğu vakittir. Bunun için geçmiş zamana ait olup da elden çıkan şeylerle meşgul olmak, ikinci bir vaktide elden çıkarıp zayi etmektir, derler.[54] "İmdi vakit o şeydir ki, kul onunla mazi ve müstakbel (geçmiş ve gelecekten) bomboş bir hâle gelir... Vakit erbabı olanlar derler ki: Bizim bilgimiz âkıbeti (geleceği) ve sabık mukadder olanı (geçmişi) bilemez. Bizim için vakit içinde hakk (Allah) ile hoş olmak vardır. Zira, dün ile meşgul olur veya yarın ile ilgili bir fikir kalbimizden

51. Ülgener, *a.g.e.*, s. 33.
52. İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*, çev: Dr. N. A. Asrar, İstanbul 1984, s. 171.
53. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhya'u'l-Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul 1985, III. 196-258. Ayrıca bkz. Güler, İlhami, "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 4, s. 33-49.
54. Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Kuşeyrî Risalesi*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, s. 180.

geçerse vakitten mahçup oluruz... İmdi elin ulaşamadığı bir husus hakkında düşünmek imkânsızdır. Nitekim, Ebû Sa'îd Harraz der ki: "Aziz ve kıymetli olan vaktini en aziz ve en değerli olan şeyden (Allah) başkası ile meşgul etme...[55] Görüldüğü gibi sufiler vakitte (ânda) sadece ilahî ve uhrevî olan ile meşgul olmaktadırlar. Dünyevî (masiva) herhangi bir şey onları ilgilendirmemektedir. Bu zaman algısının toplumsal-iktisadî yansımasını Ülgener'den takip edelim:

İslâmın en azından bir yıl öteye [geleceğe] taşmasına göz yumduğu zaman ölçüsünün tasavvufla beraber yaşanan ân'a ('bugün'e) daraltıldığını biliyoruz. Hakk ile bir olmanın, sûfi gözünde eldeki, ân'ı zikr ve 'marakabe' ile doldurmaktan başka yolu yoktur. (...) O yolda telkinlerin zaten dar ve kapanık olan zaman bilincimize hiç bir şey katmadan havada ve boşta kalmış olacağına ihtimal verilmez. Düşünmeli ki, gündüz çarşı ve pazarların basık, mütevâzi ölçülü esnaf ve zenaatkâr takımı kimlerse, akşam iş dönüşü kendilerini bir soluk ötede tekke ve zâviyelerin mürid halkası içinde bulanlar da ne fazla ne de eksik aynı kişilerdir. (...) Çevre ve görgü icabı uzağa esasen açılmamış bir zekânın, üstelik 'bugün'den ileriye idrâk kapılarını sımsıkı bağlı tutan bir telkin ile buluşunca, geçtiği ve sürdürdüğü yolda (geleceğe boş vermede) nasıl bir destek bulmuş olacağı ortadadır.[56]

Yukarıdaki tasvirler Anadolu ve Osmanlı toplumunu nitelemektedir. Zira "Yedinci asırda (m.12) bütün büyük İslâm merkezlerini istila eden tasavvuf cereyanı tabiatıyla Anadolu şehirlerinde de hükümrandı. Sultanlardan başlayarak bütün rical (halk) ve ûmera şeyhlere karşı büyük bir hiss-i hürmet ve muhabbet besliyorlar, müteşerri alimler bile, büyük sufilere karşı bir harekette bulunamıyordu.[57]

Şamanlık dininden büyük oranda tasavvuf yolu ile İslâm'a girmiş göçebe ve asker Türk milletinin büyük bir kütlesi Ortaçağ'ın dar ve durgun havasında bozkır Anadolu'nun orta-küçük boy kasabalarında ve çoğunlukla da "kuş uçmaz (çünkü ağaç yok) kervan geçmez (yolsuz) köylerde (ve de tekke ve zaviyelerde) tarihin dışında yaşıyordu. Bugün Türkiye topraklarında yaşayan insanların "Geçmişe mazi derler." diyerek, maziyi 'boş-ver'melerinin arkasında böyle bir tarih vardır. Aynı şekilde, geleceği planlamayan ve 1960'lardan sonra hazırlanan 5 yıllık kalkınma planlarının birer temenniden öteye gitmemesinin arkasında geleceğe ilişkin plan-proje yapmayı, umut beslemeyi "tul-i emel (uzak sanılar) olarak küçümseyen bakış açısının, zihniyetin etkisi yok mudur acaba?

Coğrafyanın (bozkır) doğurduğu zorluklarla birlikte yaşamla bağları tasavvuf ile gevsetilmiş; yaşamın amaçları yaşamın içinden tamamen sökülerek 'öte'ye

55. Hucvirî, Ebû Alî, *Keşfu'l-Mehcub*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 518.
56. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 110.
57. Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet*, Yayına haz. M. Karar, İstanbul 1996, s. 53.

(ahiret) ve aşkına (Allah) yöneltilmiş Anadolu insanının geçmişine veya geleceğine dikkat etmesini (tarih bilinci) beklemek anlamsızdır.

5. Fıkıh ve Tarih Bilinci (Mevrid-i Nassda Neden İctihada Mesağ Yoktur?)

5.a) Kaynakların 'Kuru'tulması (Kur'an ve Sünnet'in Mutlaklaştırılması)

Kur'an, Tanrı'nın Hz. Âdem'den beri değişik zamanlarda peygamberler aracılığı ile yeryüzüne dinsel bir aşı yapma veya yenileme sürecinin son halkası olarak 610-632 yılları arasında Hz. Muhammed aracılığı ile ortaya çıkmıştır. Muhatap, Arap yarımadasında yaşayan müşrik Araplardır. Amaç, onlardan dini temsil edecek 'orta' bir toplum yaratmaktır. Sonra bu orta (örnek) toplum mesajı diğer insanlara (*vemen beleğa* 6. En'am, 19) tebliğ edecektir. Mesajın özü, Kur'an'da sık sık tekrar edildiği üzere iman ve salih ameldir; yani tevhid ve adalet. Bu evrensel mesaj, fıkıh ve tefsir usûllerinin adına *esbâb-ı nüzûl* dedikleri irili-ufaklı 450'ye yakın hâl, vakıa, olay ve yapı üzerine inmiştir. Esbâb-ı nüzûller, siyasî, sosyal, iktisadî, hukukî ve ahlâkî içerikli somut vakıa, hâl ve yapılardı. Yeni evrensel mesaj, yedinci yüzyıl Arap toplumunun sosyal koşullarında ete-kemiğe büründü (*Şerî'at* 45. Câsiye, 18; 5. Mâ'ide, 48). İlahî mesaj, sebeplere bağlı olarak indiği gibi, insanların vüs'atini de dikkate alıyordu (*nâsih-mensûh*). Hz. Muhammed ve arkadaşlarının yürüttüğü mücadelenin seyrine ve muhalefetin durumuna göre şekil alıyordu (Mekki-Medeni). Kısaca her şey, zaman ve mekan içinde olup bitiyordu. Vahyin yönlendiriciliği ile vakıaların vahyi belirleyiciliği birlikteydi. Kur'an sadece gökten inmiyordu, aynı zamanda yerden bitiyordu. Allah, Arapların dilini, dolayısıyla da kültürünü ve aklını kullanarak onlara hitap ediyordu. Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in ictihadları daha sonra vahiy tarafından onanıyordu. Allah, Müslüman, münafık, müşrik, Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan toplumu dinliyor ve onlara cevap veriyordu (*kalellezine keferu...*, *yekulu'l-munafikûn....*, *kad semi'allâhu....* vs.). İlahî kelâmın ideolojik ve epistemolojik içeriği lahutî (ilahî) olduğu kadar nasutî (insanî) idi. Pasajlar hâlinde yirmi üç senede inen Kur'an, "*.... Her dönemin (sürenin, zamanın) ayrı bir hükmü vardır.*" (13. Ra'd, 38) ayetinin bir tecellisi idi. Allah, *ed-dîn*'i (*dînu'l-hakk*, *dînullâh*) Şeriat-ı Muhammedî içinde ve onun aracılığı ile tekrar hatırlatmıştı (*tezkire*). Teşbihde hata olmaz; Allah, direkt kızına (Araplara) öğüt veriyordu (*litunzire umme'l-kurâ* (Mekke) *vemen havlehâ....* 42. Şûrâ, 7). Yoksa, "Kızım sana söylüyorum gelinim sen dinle." demiyordu. Dolayısıyla, bu öğütten bütün gelinler (diğer kavimler) aynı cinsten (insan) olmanın ortak paydasında isterlerse öğüt alabilirler. Zaten, kıza (Araplara) da, öğüdü (mesajı) gelinlere duyurma ve gösterme (örneklik) sorumluluğu yüklenmiştir: "*Peygamber size örnek olduğu gibi, siz de diğer insanlara örnek olasınız diye böylece sizi orta bir ümmet yaptık*" (2. Bakara, 143).

Hz. Muhammed'in vahiyleşmemiş yapıp etmelerine ve söylediklerine gelince (Sünnet-hadis) bunların bir kısmı bizatihi dindir, bir kısmı ise kendi şeriatının parçasıdır. Yapıp etmeleri ve söylediklerinin Kur'an'a yansıyanları ile yansımayanları arasında mahiyet farkı yoktur, sadece derece farkı vardır. Hadis ve Sünnet'in epistemolojik kaynağı Kur'an, Peygamber'in aklı ve kültürüdür. Muhatapları ise Araplardır. Hadis ve Sünnet'in hakikate delâletine gelecek olursak, dine delâlet edenleri evrensel, Şeriat'a (kendi toplumunun ve insanın somut toplumsal ve siyasal sorunlarına getirdiği çözüm) taalluk edenleri ise tarihseldir.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra sahabeden Hz. Ömer, tâbiînde de Atâ' b. Ebî Rabâh (alim) gibi, çok az sayıda insan, tarih bilincine sahip kişiler olarak dinamik bir Kur'an anlayışına sahip idiler.[58] Hz. Muhammed'in Sünneti de, ilk iki asırda İslâm coğrafyasının çeşitli yörelerinde müctehidlerin ictihadları ve halkın icmâı ile "Yaşayan Sünnet" olarak dinamikliğini belli oranda sürdürmüştür.[59] Fakat çok geçmeden temel kaynaklara karşı bu yaklaşım yerini sabit, değişmez, kutsal, mutlak, tarih-üstü veya tarih-dışı Kur'an ve Sünnet anlayışına terk etmiştir. Bu yaklaşım, *Mecelle*'de "Mevrid-i nassda (Kur'an ve Sünnet) ictihada mesağ yoktur."[60] şeklinde ifade edilmiştir. Temel kaynaklara bu tarz bir yaklaşım 'fıkıh usûlü' ilmi tarafından tesis edilmiştir. Böylece bu iki kaynağın değişmezliği hususu, düşünülemez veya düşünülmesi müstehil bir dogma hâline getirilmiştir.

Buradaki sorun, bu iki kutsal kaynakta karışık olarak vazedilmiş olan din ve Şeriat'ın, daha doğrusu Şeriat içinde vazedilmiş dinin, Şeriat'tan ayırt edilememesidir. Geliştirilen usûl (fıkıh usûlü), Şeriat-ı Muhammedî'yi 'İslâm' olarak değişmeyen, nihai ve kendine yeterli olarak kurmuştur. Bu işin başarılmasında fıkıh usûlünün kurucusu olarak Şâfi'î'nin büyük rolü olmuştur. Fıkıh usûlü ilminin ilk eseri olarak anılan *er-Risâle*'de Şâfi'î aslında bu iki kaynağın sabitliğini, değişmezliğini, yeterliliğini kurmaya çalışır.[61] Şâfi'î, Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği ve esası itibarıyla temel kaynaklardan nisbî bağımsızlığı ifade eden –dolayısıyla Müslüman entelektüelin zihnini devreye sokan– 'İstihsan' tekniğine alabildigine saldırır.[62] Peki, genel olarak Müslümanların yerleşik düşünce ve eylem kalıplarının (kaynaklarının) gerisine bakabilmeyi (esbâb-ı nüzûl, sebeb-i vurûd), bunlarla arasına mesafe (zaman) koyabilmeyi başaramamalarının sebebi

58. Hz. Ömer'in ictihadları için bkz. Rahman, Fazlur, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev: Salih Akdemir, Ankara 1939, s. 185 vd.; Atâ' b. Ebî Rebah'ın dinamik yorumu için bkz. Hatipoğlu, Prof.Dr. M. Said, "İslâm'ın Aktüel Değeri", *İslâmî Araştırmalar* (1985), sayı: 1, s. 25.

59. Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 41 vd.

60. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, haz: Ali Himmet Berki, İstanbul 1979, s. 20

61. Geniş bilgi için bkz. Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, çev: Prof.Dr. A. Şener, Prof.Dr. İ. Çalışkan, Ankara 1996; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "İmam Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", çev: Salih Özer, (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Ankara 2000) adlı kitabın içinde, s. 89 vd.

62. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 273.

nedir? Müslümanlardaki hakikat korkusunun, bağımsızlığın tedirginliği yerine vesayetin huzurunu tercih etmenin (*el-ittibâ' haynun mine'l-ibtidâ'*= Yerleşik hakikate uymak bid'at çıkarmaktan iyidir. *İttebi' velâ tebtedi'*= Yerleşik hakikate uy ve bid'at çıkarma. *Kullu hayrin fî ittibâ'i men selef ve kullu şerrin fî ibtidâ'i men halef*= Her türlü hayır öncekilere uymakta; her türlü şer de sonrakilerin ortaya çıkardıkları yeniliklerdedir.) sebebi nedir? Neden bir *Mecelle* maddesinde ifade edildiği gibi "Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz."[63] ilkesine uyulmamıştır? Neden Ortaçağ boyunca bilinmeyene akıl yoluyla ulaşma yerine, bilinenin biriktirilmesi veya bilinmeyenin bilinenden (nass) türetilmesi (kıyas) şeklinde gerçekleştirilmiştir? Bu soruna antropolojik açıdan bakan Watt şunları söyler:

> Değişmezliğin hem bir olgu, hem de bir ideal olarak kabulü, muhtemelen Arapların göçebe hayatına ilişkin tecrübelerine kadar geriye gitmektedir; bunun bir sonucu olarak, güvenliğin, ataların 'yürünmüş izinden' (sunnet) gitmekte yattığı kabul edilmiştir. Arabistan göçebeleri değişmenin şüphe götürmez bir şekilde farkındalardı. Kabileler başarılı idiler, serpilip geliştiler ve sayı bakımından artış gösterdiler; sonra talihsizlikler yaşadılar, çöktüler ve zaman zaman da tamamen ortadan kayboldular; ancak bu tür değişiklikler hayatın özde değişmekte olduğu anlamına gelmiyordu. Öyleyse, en iyisi 'atalarımın' her zaman yaptığını yapmaktı; çünkü bu, çoğu durumlarda doyurucu sonuçlara götürmüştü. Arabistan iklimi kararsızdı ve çöl hayatında ilerisini kestirmek mümkün olmuyordu; öyle ki göçebe titiz planlar yapmakla facialardan kaçınamazdı, tersine kaderin kendisi için belirlediği her ne olursa ona kendisini alıştırmalıydı. Böyle bir bakış açısı 'yürünmüş yolu' izlemeyi en sağlam seçenek yapmıştır. Yeni olan herhangi bir şey kuşkulanılmaya açıktı. Kur'an, Hz. Muhammed'in peygamberlik çağrısının bir yenilik (bid'a) olmadığı, aksine uzun bir peygamberler ve resuller silsilesinin devamı olduğu hususu üzerinde önemle durur (Ahkâf: 9). Daha sonraları kelamda sapıklık için kullanılan yaygın kelime 'yenilik' (bid'a)tir. Bir başka önemli nokta da şudur: Eğer bir kimse çöl seyahatlerinde (eğer varsa) daha önce 'gidilmiş yoldan' gidecek olursa yolunu kaybetme ihtimali çok azdır; dolayısıyla dinî yaklaşımlarda (usages)bu durumun da katkısı olmuş olabilir.
>
> İslâm konusunda yazan Hıristiyan yazarlar, zaman zaman Müslümanların, bakış açılarında Hıristiyanlara göre daha öte dünyaya yönelik olduklarını, dolayısıyla toplumun bu dünyada ideal bir konuma ulaşmasından çok gelecek dünyayı düşündükleri şeklinde bir görüşü benimsemişlerdir. Bunun böyle olup olmadığı açık değildir; bununla birlikte genç İranlıların, İran-Irak savaşında gösterdikleri şahadete susamışlık bu durumun etkileyici bir delilidir. Müslümanların daha çok öte dünyaya dönük oldukları görüşünde belli bir dereceye kadar doğruluk payı olduğu sürece bu, insanın mahiyetinin değişmezliği ve insanlığın gerçekte daha iyi bir toplum yapısına doğru gelişebileceğine ilişkin herhangi bir inancın bulunmadığı anlayışıyla birleşecektir.[64]

63. Mecelle, s. 22.

64. Watt, W. Montgomery, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev: Turan Koç, İstanbul 1997, s. 25-

Temel kaynakların (Kur'an-Sünnet) Müslümanlar tarafından mutlaklaştırılmasının, sabitleştirilmesinin, dolayısıyla da, onlardaki nasutiliğin (insaniliğin) rölatifliğin, tarihin, toplumsallığın yok edilmesini, din sosyoloğu Peter L. Beger'in dinin – zorunlu olmamak kaydıyla- insanı ve toplumu kendine yabancılaştırma gücüne bağlaması ışığında düşünebiliriz. O şöyle diyor:

Dinî yasallaştırmayla ilgili daha önceden yaptığımız tartışmada gördük ki, bu yasallaştırmalar tabiatı gereği dayanıksız oluşumlar olan toplumsal düzene bir kararlılık ve süreklilik görüntüsü vermektedir. Şimdi dinin bu niteliğe –yani yabancılaştırıcı güç olma niteliğine– ne denli elverişli olduğunu daha doğru bir biçimde ortaya koyabiliriz. Dinî yasallaştırmanın getirdiği temel 'çözüm'; insanî ürünleri, insan-üstü veya insan-dışı olgular (facticities) haline dönüştürmesidir. Buna göre insan tarafından kurulan dünya onun insan ürünü oluşu inkar edilerek açıklanır. İnsanî düzen (nomos), ilahî bir uyumlu evren (cosmos) veya mânâlarını beşerî düzlemin ötesinden alan, nasıl olursa olsun, bir gerçeklik hâline dönüşür. (Bilimsel bir teorik çerçevenin kabul etmeyeceği epistomolojik bir varsayımı gerektiren) din ile yabancılaşmayı basit bir şekilde *eşitleme aşırılığı*'na düşmeden şunu öne sürebiliriz ki; dünya-kurma ve dünya-idame ettirme girişiminde dinin tarihsel kısmı büyük ölçüde bunu kendi tabiatında var olan yabancılaştırma gücüne borçludur. Din, insanî dünyaya yabancı olan varlıkların ve güçlerin realitede var olduğunu öne sürer. Her ne surette olursa olsun bu iddia, tüm farklı biçimleriyle birlikte, ampirik sorgulamaya elverişli değildir. Buna rağmen elverişli olan bir yön var ki; o da, bir süreç takip eden beşerî dünyayı yabancılaştırmaya yönelik dinin sahip olduğu çok güçlü eğilimdir. Başka bir deyişle, yabancı olan bir şeyi insana karşı öne sürmek suretiyle din, insanı kendisinden yabancılaştırmak eğilimindedir.

Tam bu anlamda (yoksa epistomolojik bakımdan geçersiz olduğu iddia edilen dinî anlamda değil) biz tarihî tezahürlerindeki yüksek rakamsal sıklığın derecesi ne olursa olsun din ile yanlış bilinç arasında bir yakınlık kurmaya kendimizi yetkili hissediyoruz. Bir bütün olarak kainatın dinî açıklamalarının 'nihaî' üstünlüğü ne olursa olsun onların ampirik eğilimleri, insanın öz aktivitesi tarafından biçimlenen dünyanın, yani sosyo-kültürel dünyanın bir parçası olan insan bilincinin yanlışlanması (falsification) yönünde olmuştur. Bu yanlışlama esrârengizleştirme (=büyüselleştirme, mystificastion) olarak da nitelendirilebilir. Bir beşerî mânâlar binası olan sosyo-kültürel dünya esas itibariyle beşerî olmayan diye öne sürülen sırlarla kaplıdır. Bütün beşerî ürünler, en azından potansiyel olarak, insanî kavramlarla anlaşılabilir. Din tarafından onların üzerine atılan büyüksellik örtüsü böyle bir anlamayı önler. Beşerî olanın nesnelleştirilmiş ifadeleri ilahî olanın karanlık sembolleri haline dönüşür. Ve bu yabancılaşma, ke-

sinlikle insanları anomik korkularından sıyırdığı için onlar üzerinde gücünü hissettirir.[65]

Muhammed Arkoun ise bu sorunun kaynağında Ortaçağ dinî düşüncesine egemen olan dogmatik ruh, mitik düşünce ve dil felsefesini görmektedir.

1. Dogmatik ruhtan kastedilen şudur: Herhangi bir sorunun ortaya çıktığı ânda onun gerekleri dikkate alınarak verilmiş (doğru) bir hükmü veya hakkında o ânda ortaya konmuş düşünceyi değiştirme gücünden ve kudretinden yoksun olma; o sorun hakkında yeni çözümlerden oluşan bilgisel bir terkip oluşturmama hâlidir. Doğmatiklik, vakıa hakkında inançsızlık ve inançlardan oluşan az veya çok kapalı bir epistemolojik düzendir.

2. Mitik düsünce, İlk ve Orta çağlarda yoğun olan genel düşünce tarzıdır. Bu gerçek, o çağlarda rasyonel düşüncenin olmadığı anlamına gelmez. Aydınlanmayla birlikte Batı'ya büyük ölçüde rasyonel, tahlili ve bilimsel düşünce egemen olmuştur. Bu gerçek de, Batı'da hâlâ mitik düşüncenin olmadığı anlamına gelmez. Kaldı ki, pozitivizmin mitik düşünceyi rastgele değerden düşürmesi ve kendinin araçsal akla indirgenmesinden sonra, mitik düşünceye gerçek değerini iade eden anlayışlar Batı'da tekrar başlamıştır (Levi Strauss, M. Eliade vb.). İslâm dünyası, analitik düşünceye Batı toplumları kadar henüz aşina değildir.[66] Analitik düşünce tarihtir; değişimi, kopuşu, devamlılığı araştırır. Oysa mitik düsünce genel olarak zamansızdır (anakroniktir).

3. Ortaçağ İslâm düşüncesi genel olarak dilin Allah'tan geldiğine inanır. Buna ilişkin getirilen delil: "*Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti.*" (2. Bakara, 31) ayetidir. Bu ön kabulden, isimlerin bizi direkt nesnelere götürdüğü ve her cümlenin tek anlamı olduğu çıkarılır. Dokuzuncu yüzyılda Arap filologları, dilin insanı mutlak hakikate götüren bir araç olduğunu iddia ettiler. Böylece kelimelerin lügat anlamları ve gramer kurallarının dışına çıkılamaz oldu. Bunun sonucu olarak, düşüncenin, vakıanın değişimine paralel olarak değişmesi, tarihî verilere uygun olarak bir semantik ilminin inşâ edilmesi mümkün olmadı. Tersine, düşüncenin yegane amacı 'aslî manâ'yı bulmak oldu. Böylece bütün tarih, Allah tarafından (Kur'an'da) konulmuş ilk anlama boyun eğdirilmeye çalışıldı. Bundan dolayı, fıkıh mezheplerinin kuruluş asrı, sadece kuruluş asrı olmadı, aynı zamanda sonuç asrı da oldu. Bu, dil felsefesi, lafızcı yorum tarafından (en şiddetli savunucusu İbn Hazm'dır ö. 1064) geliştirildi ve usûl ilimlerine (*usûli'd-dîn*

65.Berger, L. Peter, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev: Ali Coşkun, İstanbul 1993, s. 141-142.

66. Arkoun'un bahsettiği mitik düşünceye kendi hayatımdan şöyle bir örnek verebilirim. Çocukluk çağlarımda yarısı toprağın dışındaki taşları kaldırıp altında karıncaların çalışmalarını seyrederdik. Karıncalar genellikle siyah renkli idi. Çok nadir olsa da sarı renkli karıncalar çıkardı. Sarı karıncaların "gavur karıncası" olduğuna inandığımız için onları yakalayıp siyah karıncaların içine atıp öldürülmelerini rahatça seyrederdik. Yine kertenkelelerin Hz. İbrahim'in atıldığı ateşe odun taşıdıklarına inandığımız için, gördüğümüz her yerde başının ezilmesini sevap olarak görüp bunu yapardık.

ve *usûlu'l-fıkh*) bütün şiddeti ve kesinliği ile tatbik edildi. Bu ilimler ise, bütün ahlâkî ve hukukî hükümleri, hatta bütün insanlık tarihini Allah'a bağlanmış aşkın semantiğine bağlamaya çalıştılar.[67]

5.b) Kıyas (Fer'in Asl'a veya 'Şimdi'nin 'Geçmiş'e Bağlanması)

Şâfi'î, Müslümanların kıyamete kadar karşılaşabilecekleri toplumsal sorunların çözümlerinin açık veya gizli (bâtın) bir biçimde temel kaynaklarda olduğu; ve gizli olan çözümlerin kaynaklardan kıyas yoluyla ortaya çıkarılabileceğini iddia etmişti. Şâfi'î'ye göre ictihad da kıyastı. Şâfi'î şöyle diyor: "Allah'ın Kitabı'nda Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir hâdisenin hükmünü doğru olarak göstereceği bir delil mutlaka vardır.[68] Kıyası yapacak alimin işi, yeni ortaya çıkmış sorunun (*fer'*) asıldaki (*nass*) açık olmayan çözümünü ortaya çıkartmaktır (*istinbat, istihrac*).[69] Şâfi'î'nin kurmuş olduğu hukuk metodolojisinin (fıkıh usûlü) bütün Sünni hukuk metodolojisini belirlediği bilinen bir husustur. *Edille-i Şeriyye* veya *Edille-i Erba'a* olarak bilinen Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas hiyerarşisi Sünniliğin ortak kabulüdür ve Şâfi'î'ye aittir. Görüldüğü gibi, İslâm'ın tarihî süreç içerisinde dinamizmini sağlayacak olan 'ictihad', Hz. Ömer'in fiilen yaptığı ve Ebû Hanîfe'nin de teorileştirdiği –özü itibarıyla kaynakların ruhuna bağlı kalmayı ve Müslüman alimin kendi aklî yaratıcılığını devreye sokan ve tarihî değişimi dikkate alan, mantık itibarıyla da tümevarıma ve tahlile dayanan– 'istihsan' yerine, mantık itibarıyla tümdengelime dayanan nassları mutlaklaştıran, tarihî süreç içinde ortaya çıkan bütün sorunların çözümlerini hep geride (selef, asıl, nass, lafız) arayan, nasslardaki çözümleri bir kere ve bütün zamanlar için gören 'kıyas'a dayandırılmıştır. Geçmiş asıl, malum ve şahid olarak kabul edilince; gelecek yeni, meçhul ve gaib olarak hep geçmişe (kadîm) kıyas edildi. Her 'şimdi' maziye, her yeni eskiye (kadîme) kıyasla çözümlendi. Böylece, gelişme ve zaman ilga edilmiş oldu. Geçmiş, ân ve gelecek dalgalanmayan, hareket etmeyen yekpare bir zemine dönüştü. Bu, 'durgun' bir zamanın ifadesidir. Geçmiş, akıllarımızda ve vicdanımızda sürekli 'hazır' hâlde bulunuyor.[70] Şâfi'î'nin Sünni hukuk metodolojisinde hareketi ve zamanı (tarihi) yok sayan ve kurucu asrın (asr-ı saadet) hegemonyasını (Kitap, Sünnet, icmâ) bütün tarihe teşmil eden (kıyas) yöntemini Ebû Zeyd şöyle değerlendirir:

Şâfi'î'nin, nassların alanını genişleterek, açıklayıcı ikincil nassı,(hadis) aslîye(vahiy) dönüştürüp ona da aynı meşruiyet derecesini vererek, sonra âdetleri

67. Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslâmî, Kıraatun İlmiyyetûn*, Beyrut 1987, s. 125 vd.
68. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 9.
69. Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 257 vd.; Ebû Zeyd, "Şâfi'î'nin Ortayol İdeolojisinin Tesisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*), s. 136.
70. Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't-Turas*, Mağrib 1986, s. 19.

kattığı gibi, icmâı da katıp Sünnet kavramını genişleterek ve daha önce geçen tüm şeylerle ictihad/kıyasın sıkı bağını kurarak dinî nasslara vermeye çalıştığı bu kapsayıcılık, son tahlilde insanın aktivitesini ortadan kaldırıp deneyimini heder ederek insanı bukağılamaktır. Buna Şâfi'î'nin ictihadi tavırlarının çoğunlukla, sabit ve yerleşmiş olanı muhafaza dairesinde döndüğünü, maziye, ezeli dinî bir özellik atfederek onu kutsallaştırmaya çalıştığını –kölenin mirası, tek kız kardeşin mirası ve zirai ürünlerin zekatı konusundaki ictihadlarında gördüğümüz gibi– eklersek, onun tüm dinî söyleminin içerisinde döndüğü ideolojik bağlamı farkederiz. Bu bağlam, Eş'arî'nin sonradan mütekamil bir sistem içinde şekillendirdiği ve Gazzâli'nin gelerek ona, çağımıza kadar dinî söylemin tümüne egemen olmasını, yayılmasını ve devamlılığını sağlayan felsefi-ahlaki boyutlar kazandırdığı bağlamdır. Bu şekilde, İslam-Arap aklı, tedvin asrında –Şâfi'î'nin asrı– [geçmişin] geri dönmesini isteme ve taklit/tekrar işlemleriyle [kollektif] hafızayı yapılandırdıktan sonra, nassların otoritesine dayanır olmuştur. Kültürel yapıda mevcut olan Mutezile ve akılcı felsefe gibi, doğadan ve canlı realiteden özgür sonuç çıkarma tekniklerine bağlı olarak [kollektif] hafızayı yapılandırmak isteyen diğer akımlar, marjinalleşmiştir.[71]

Bütün bu olanlar ve sonuçları biz Türkler için Osmanlı'nın yıkılmasına kadardı. Cumhuriyetle birlikte yönetici elit, maziyi tümden unutup (reddedip), milletin hafızasını boşaltmaya veya yok etmeye çalışan bir ajitasyon (eğitim) faaliyetine girişti; halkında buna refleks olarak bilinçsizce direndiği bilinmektedir. Bunun nedeni ise, Nietszsche'nin dediği gibi, neleri ne zaman unutma ve neleri de unutmamayı öğrenecek plastik bir zihin gücüne sahip olamayışımızdır. Cumhuriyetin girişti devrimlerin başka toplumsallıklardan ve tarihlerden blok hâlinde 'iktibas'larla gerçekleştirilmesinin sebebi Cumhuriyet öncesi anakronik zihniyetin devam etmesidir.

6. Ontoloji ve Tarih Bilinci (Sebeplilik Yerine Âdetullâh)

Genel olarak İslâmî teolojinin (kelâm) ontoloji sorunu, Tanrı-âlem ilişkisinin sorunsallaştırılmasıdır. Dolayısıyla en temel endişe, Tanrı'nın yaratıcılığını ve mucizelerini izah etmektir.

İslâmî teolojinin (Mu'tezile, Eş'arilik, Maturidilik) kurmuş olduğu ontoloji, kendinden önceki Maniheizmin ve daha sonraları İslâm tasavvufuna sızan panteizmin karşıtı olarak, Tanrı ile âlem arasında herhangi bir organik ilişkinin olmadığı üzerine kurulmuştur. Allah, âlemi yaratmadan önce hiçbir şey yoktu. Allah, âlemi yokluktan yaratmıştır. Yaratma eyleminde (veya sürecinde) Allah ile âlem arasında vasıta olabilecek hiçbir şey yoktur. Allah'ın yaratması ya doğ-

71. Ebû Zeyd, "İmam Şâfi'î ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi", (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*), s. 147-148.

rudandır: "*Allah bir şeyi dilediğinde ona 'ol' der ve o da olur.*" (2. Bakara, 117); ya da dolaylıdır: "*Allah rüzgarları aşılayıcı olarak göndermiştir*" (15. Hicr, 22).

Yaratılmış varlıklar parçalardan, kısımlardan mürekkeptir. Cisimler sonsuz olarak parçalara ayrılamazlar; ancak daha küçük parçalara ayrılamayacak atomlarına (*cevheru'l-ferd*) kadar ayrılabilirler. Cisimler bu cevherlerin birleşmesinden meydana gelir. Varlıkta cevher ve arazlardan başka bir şey yoktur. Araz sükûn, hareket, hastalık, ölüm vb. gibi nesnelere bir ân içinde ilişen şeydir. Arazlar peş peşe iki ânda varlıklarını koruyamazlar. Cevherler arazlardan ayrılmazlar. Cismi oluşturan atomlar, ayrışık ve müstakildirler. Bunların cismi meydana getirmeleri iç içe geçme şeklinde değil, yan yana bulunma yoluyladır. İşte bu izah tarzı, sebepliliğe (*causalite*), etkilemeye, etkilenmeye, ittisale izin vermeyen bir husustur. Arazların, yani tabiat olaylarının (*kevn* ve *fesad*) ortaya çıkması ve yok olması sebeplilik ilkesine göre olmaz. Allah bir cevher yarattığı zaman ona ilişecek arazları da sürekli –ikinci ânda var olmayacak şekilde– yaratmaktadır. Dolayısıyla, nesnelerin kendilerine ait bizatihi tabiatları olmadığı gibi, uydukları bir 'tabiat kanunu' da yoktur. Var olan 'âdetullâh'tır. Bütün tabiat olayları Allah'ın sürekli yaratmasıyla oluşan fiilleridir. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin iddia ettigi gibi, alevin pamuğu yakması tabiat kanunu değil, âdetullâhtır. Allah ise fail-i muhtar olduğu için, âdetini istediği ânda kesebilir (*harku'l-'âdet*). Bilindiği gibi, Ehlisünnete göre insan fiilleri de aynen böyledir.[72] Bu teo-ontolojik çerçevenin İslâm toplumlarına egemenlik sağlamaya başladığı yüzyıllar 12. yüzyıldan itibarendir. Bu, İslâm medeniyetinin en parlak yüzyıllarının sonudur. İslâm felsefecileri, Tanrı'nın yaratıcılığını kabul etmekle birlikte, sebepliliği ve eşyanın bir tabiatı olduğunu da, kabul etmişler ve bunu, Tanrı'nın yaratıcılığı ve iradesiyle çelişik görmemişlerdir. Ne var ki, İslâm düşüncesindeki felsefî damar, Gazzâlî'nin saldırısından sonra giderek zayıflamasının yukarıdaki teo-ontolojiyle bir ilişkisinin olmadığı söylenemez. Tanrı'nın bütün varlığa ve bütün tarihe egemen olan mutlak iradesi, sebepliliği yok ettiği gibi, nesnelerin müstakil tabiatları olduğu fikrini de yok etmiştir. Böylesine bir 'dünya' görüşünün egemen olduğu vasatta tabiat olayları bilim yerine giderek sihir, büyü, tılsım, simya gibi tekniklerle izah edilmiş; tabiat ve tarih bir ölçüde ricalu'l gaybın, evtadların, gavsların, kutupların ve müneccimlerin eline geçmiştir. Böyle bir vasatta tarih bilincinden bahsetmek abestir.

72. Bâkillânî, Muhammed b. Tayyîb, *Kitâbu't-Temhid*, Beyrut 1957, s. 296 vd. Kadı Abdulcabbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Kahire t.y., s. 380 vd.; Nesefî, Ebû'l-Muin, *Tabsiratu'l-Edille*, I. 61 vd.; el-İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevakıf*, Beyrut t.y., s. 331 vd.; Mûsâ b. Meymun, *Delâlatu'l-Hâirin*, s. 200 vd.; Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ile's-Sevra* I. 490 vd.; Câbirî, Muhammed Âbid, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1980, s. 175 vd.

7. Tarih Yazımı ve Tarih Bilinci

İslâm kelâmcıları genel olarak varlık izahlarına bağlı olarak, bölünmeyen, ardışık ve ayrışık küçük parçacıklardan oluşan (ân) bir zaman anlayışına sahiptirler. Buna göre, zaman, bitişiklik ve süreklilik (ittisal) ifade eden (dolaysısıyla da şuurun bir niteliği olan) bir kavram değil; süreksizlik ve kesintililik (infisal) esası üzerine kurulmuş bir şeydir. "Arazlar peş peşe iki anda var olamazlar" ilkesi de bundan hareketle söylenmiştir. Bu zaman anlayışı, tarih yazımında da görülmektedir. Şöyle ki, "Tarih, kişinin kendi uğraşıyla ürettiği sonuç ve ürünlere değil de nakil ve rivayete dayandığı için akıl yürütme yöntemine dayanan bir ilim dalı değildir. (...) İslâm tarihçilerinin tarihî olayı algılayışları çok büyük oranda kelâmcıların atomcu zaman anlayışına boyun eğmiş durumdadır. Dolayısıyla tarih onlara göre, bir olayın "vaktini belirleme" yani olayların meydana geliş zamanının kaydedilmesi anlamına gelir. Beyânî (fıkıh usulü, kelam, nahiv) tasavvurda vakit, açıklandığı üzere süreksizlik-kesintililik esasına dayandığı için, beyânî bilgi sahasındaki tarihçinin bakışı da süreksizliğe dayanmalıdır. Bu yüzden tarihçi için önemli olan olayların öncesi ve sonrası ile olan ilişkisi değil de, olayların meydana geldiği vakti belirlemektir. Bu da tarihi "belirli zamanlardaki insan faaliyetlerinden ibaret yapan ve tarihçinin misyonunu bu faaliyetlerin kaydedilmesine hasreden bir hususdur. Tarih yazımının yansıttığı anlayış budur. Sehâvî şöyle diyor: "Tarihin sözlük anlamı vakti bilmedir... Terim olarak ise; ravilerin ve 'imamların' doğumu, ölümü, sağlığı, akıl ve zekası, bedensel özellikleri, yolculukları, haccı, bilgi birikimi, hafızasının gücü, güvenilir olup olmadığı vb. bakımlardan hâllerini belirleyen vakitlerin tanıtımıdır. Ayrıca bu vakitlere denk gelen görev, halife ve vezir değişiklikleri, savaşlar, fetihler, felaketler gibi büyük olaylar ile câmi, medrese veya anayollar gibi yapıların inşasından bahseden daha az önemli olaylar da buna katılır... Kısacası tarih, zamanın olaylarını somut olarak belirleme ve vakitlendirme bakımından araştıran bir disiplindir...[73]

İbn Haldûn (1336-1406), tarih yazıcılığını rivayete dayanan tahkiye etmekten çıkarıp izah etme, açıklamaya dayanan bir 'bilim' hâline getirmeyi denemiştir.[74] O, tahkiye usûlü tarih yazıcılığını kendi eserinin girişinde şöyle eleştirmiştir:

Tarihçiler, müfessirler ve hadisciler naklettikleri haber ve rivayetlerin doğru veya zayıf olduğunu incelemeden yalnız nakil ve rivayete güvenerek aktardıkları; (rivayet ettikleri hadislerin ilmi) kanun, usûl vb. karşılaştırmadıkları, hikmet ve felsefe bakımından incelemedikleri, kainat ve tabiat yasalarına göre

73. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 253-254. *es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, el-İ'lâm bi't-tevbih limen zemme't-târîh*, Beyrut t.y., s. 6-7).
74. Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 33.

ölçmedikleri, naklettikleri haberler üzerinde dikkatle düşünerek haber verilen hâdise ve olayların vukuunun mümkün olup olmadığına bakmaksızın naklettikleri için çok yanılmışlar, doğru yoldan saparak vehim ve hata çöllerinde yollarını kaybetmişlerdir.[75]

Bilindiği gibi İbn Haldûn'un temel sorunu sadece bilimsel anlamda gerçekte tarihte 'ne oldu'ğu değildir; onun 'ümran ilmi'nin asıl konusu olayların niçin öyle olduğudur. Bugünkü deyimle, o tarih felsefesi ve sosyoloji yapmıştır. İbn Haldûn, Cemil Meriç'in deyimi ile "semasında tek yıldız olarak kalmış, ondan sonraki tarih yazıcılığı da 'vakanüvisçiliğe' devam etmiştir. Sebeplilik düşüncesinin zayıf oluşundan dolayı toplumsal tarih, olaylar tarihinin gölgesinde kaybolmuştur.

8. Sonuç

Aydınlanmanın progressiv (ilerlemeci) tarih inancı, 'Ahiret'i inkar ettiği için özü itibariyle bir 'gelecek' tasavvuru olarak cenneti dünyada oluşturma ihtirasıdır. Bu ihtiras, geçmişle arasına mesafe koymayı ve onu bir imkan olarak görmeyi ve eleştirmeyi de doğurmuştur (tarih bilinci).

İslâmi perspektiften baktığımızda ise Ahiret mutlaka gelecektir. Fakat ne zaman olacağını Allah'tan başka kimse bilemez. Müminin vazifesi kıyamete kadar dünyayı imar ve islah etmektir. Denenme budur. Denenirken de hem geleceğe hem de geçmişe bakmak zorundadır. An'a ve şimdiye müdahil olmanın ve onu yönlendirmenin zorunlu şartı budur.

75. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev: Zakir K. Ugan, İstanbul 1986, I.19.