İSLAM TARİHYAZIMINDA YÖNTEM SORUNU*

MUHAMED ARKOUN
Çev: Cemaleddin ERDEMCİ
Yasin AKTAY

"Ben felsefeciden ziyade bir tarihçiyim" M. Arkoun

HAŞİM SALİH: Sonradan katıldığınız UNESCO'daki konferansta İslâmî Aklın Eleştirisine felsefeci tarzıyla değil de tarihçi tarzıyla giriştiğinizi ve bu girişiminizin ne Kant'ın Saf Aklın Eleştirisini, ne de Sartre'nin Diyalektik Aklın eleştirisini izlemediğini söylediniz.

Bu konuda iki sorum var:

1- İmmanuel Kant'ı anmaksızın düşünsel eleştiriye girişmemiz mümkün müdür? Eleştiri sözcüğü Kant'la birlikte başlamadı mı? Sizin Kantçı olduğunuzu söyleyenler var, gerçekten de akılcısınız...

2- Araştırmacının, zihninde bazı felsefî kabuller olmaksızın tarih ilmine girişmesi mümkün müdür? Evrensel bir görüş, genel bir beklenti olmaksızın buna girişmek mümkün müdür?

MUHAMMED ARKOUN: 'Akıl Eleştirisi' kavramının zikredildiği yerde önceki felsefecilerin gözardı edilmesinin bundan dolayı gerçekten de çok zor olduğunu anlıyorum. Özellikle de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli iki kitabıyla Avrupa düşüncesi tarihinde gerçekten de köklü ve önemli bir ânı oluşturduğunu bilmememiz durumunda çok büyük bir zorlukla karşı karşıyayızdır. Da-

* Bu yazı yazarın *El-Fikr El-İslâm: Naqdun ve İjtihâdun* (1991, Dâr Al Saqi, London) isimli eserinin Ekler bölümünde kendisiyle yapılmış değişik konulardaki bir dizi konuşmanın "Süâlün Fi'l Minhaj" isimli bir bölümüdür. Konuşmaların hepsini Arkoun'un tüm eserlerini Arapça'ya çeviren, aynı zamanda öğrencisi olan Haşim Salih yapmış. Tezkire'nin Önümüzdeki sayılarında bu konuşmaların bir kısmını daha yayınlamayı düşündüğümüzü şimdiden duyuralım (çevirenlerin notu).

ha sonra gene önemli bir ânı oluşturmak üzere çağımızda (doğallıkla Kant'ınkine erişemeyen bir önemle de olsa) *Diyalektik Aklın Eleştiris* isimli büyük eseri yazan Sartre geldi. Daha sonrâ bazıları *Politik Aklın Eleştirisi* üzerinde çalışmaya başladı ilh... Durum ne olursa olsun Kant ve Sartre başka her şeyden önce kesinlikle iki filozoftur ve bilinen meslekî anlamıyla tarihçi değillerdir. Daha sonra "Akıl Eleştirisi" kavramına dönen bazı araştırmacılar ortaya çıktı. Bu kavramı tarihsel bir amaçla ilk kullanan *Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek* isimli eseriyle *(penser la revolution François Gallimord,* 1978) François Furet olmuştur.

Furet bir tarihçidir, filozof değil. 'Eleştiri' kelimesini bildiğiniz anlamda kullanmıyor. Örneğin, "Tarihsel Aklın Eleştirisi" demiyor da 'Fransız Devrimini yeniden düşünmek', veya kelimenin en güçlü anlamıyla "Fransız Devrimini Tefekkür' diyor. Fransızcadaki *'penser'* sözcüğünün burada kastedilen anlamıyla karşılığını ne İngilizcede ne de Arapçada bulabiliyorum. Ben, Amerikada, İngilizce olarak *İslam'ı Yeniden Düşünmek*[1] başlığıyla -Furret'in kastettiği anlamda- bir konferans vermiştim. Belki, burada Fransızca *'penser'* sözcüğünün en uygun çeviri karşılığı 'akletmek' olarak verilebilir. Tıpkı "İslamı bugün nasıl aklederiz?" deki gibi, yani tüm yönleri ile ve olabileceği en derin şekliyle, geçmişteki tüm anlayışlardan değişik bir şekilde nasıl anlarız? Her halukarda bu başka bir sorundur. Bu konuda daha önce tartıştık.

François Furet, Fransız Devrimi üzerine yığılmış tarihsel edebiyatın tümünü; yalnız Fransız dilinde olanları değil, bilakis dünyanın diğer dillerinden olanları da (tabiki eleştirel bir yolla) düşünmeye çalıştı. Fransız Devrimi, gerçekten tarihsel ve büyüleyicidir; bir kitap seli, çok sayıda değişik yorum geleneği doğuracak kadar etkileyici bir olaydır. İki yüz yıldan (1789-1989) beri görüşlerden, yorumlardan ve bunların açılımlarından oluşmuş geniş bir ağ meydana getirdi. Bu durumu bizde Kur'an'ın kendisi hakkında olan bitenle karşılaştırmamız mümkündür. Kur'an da zuhurundan günümüze dek, yani bir kaç yüzyıl boyunca, hatta günümüzde, bir çok tefsir ve tevil edebiyatı doğur-

1- Sözkonusu toplantı George Town Üniversitesi'nin Çağdaş Arap Araştırmaları Merkezince *Günümüzde İslâm'ı Yeniden Düşünmek* adıyla 1987 Mart'ında düzenlenmiştir. (bundan sonraki tüm dipnotlar Haşim Salih'e aittir. CE, YA)

muştur. Kur'an ve Fransız Devrimi'nin her ikisi etrafındaki yorumların yığılması jeolojik tabakaların üstüste yığılmalarına benzer bir görünüm arzetmektedir. Ve biz ilk temel olaya, kurucu ve açıcı olaya; onu bakışlarımıza karşı örten tüm sağlam jeolojik tabakalara, yorum ve edebiyatlara uğramadan ilk tazeliği ve yeniliği ile ulaşmaya güç yetiremiyoruz. İlk Nass veya ilk olay (ister Fransız Devrimiyle İsterse de İslam'ın zuhuruyla veya Kur'anî mesajın çıkışıyla ilgili olsun) onu bizden saklayan ve ancak kendileriyle onu görmeye güç yetirebildiğimiz bu katmanlar altında gömülmüş ve saklanmıştır. Bu durum öyle bir noktaya varır ki, bizzat ona (ilk olaya, nassa) ulaşmak zorlaşır, onu ancak kendisinden yansıyan ve bundan müteşekkil resmiyle tanırız. Benim olayları görebildiğim manzara budur. Tüm çeşitleri ve bütün mezhep ve yönelimleriyle İslâmî tefsir geleneğine baktığımızda Kur'an'ın, kendi çağının dışında diğer çağların ihtiyaçlarını karşılayan başka nassların oluşturulması için bir aracıdan başka bir şey olmadığını görürüz. Bu tefsirlerin mevcudiyetleri kendilerinden ve kendileri içindir. Onlar, kendilerini doğuran kültürel momentum ve toplumsal durumla -veya Kur'anî bakışa bağlı olmaktan çok buna ait olan teolojik ekolle- ilintili düşünsel çalışmalar ve kültürel sonuçlardır. Anlamaya çalıştığımız ilk ilke/nass (Kur'an) ile sonraları müslümanların tüm kuşakları için zorunlu ideolojik ihtiyaçların bir karşılığı olarak doğan bütün tefsirler arasındaki bağlar hakkında işleri karıştıran da işte budur. Benzer bir şekilde bu durum, Fransız Devrimine de uyarlanabilir. Örneğin, Arapların Fransız Devrimi hakkında özel bir okumalarının olması mümkündür. Bu okuma, tarihe sıradan bir bakışla değil, fakat daha çok bizzat Fransız Devriminden gerçek bir resmi sunan bir bakışla Arap toplumunun gereksinimlerini ve ideolojik taleplerini karşılayan bir okumadır. Bu kurucu ilke ve olay ile insan topluluklarından ve kültürlerinden nesillerin ürettiği sayısız ideolojiler ve teolojiler arasındaki sürekli ve dönüşümlü durum tarih tezgahında dikilir ve bizzat bu ikincil ilkelerle yeni ve özel bir tarih için ipler dokunur. Bir yanda ilk ilke diğer yanda onun açıklaması, sonra o açıklamanın açıklaması... sonsuza kadar gider. Bu tarih -Tefsir Tarihi- problematiktir, onu eleştirel ve açık bir yolla bileşenlerine *(Ta'rihine)* iade etmeye çalışmamız gerekir. Tam da burada biz, kelimenin yeni ve meslekî anlamıyla tarihçinin önemini anlamış oluyoruz. Öğre-

niriz ki eleştiri işi filozofun değil tarihçinin ihtisas alanıdır. Filozof sonradan gelir. O, tarihsel ameliyenin genel sonuçlarını ve tarihçinin kendisine ulaştırdığı ampirik sonuçları dokumak için gelir. Burada çalışma tamamen sınırlı tarihi belgeler ve tamamı tevarüs edilmiş sınırlı ilkeler üzerinde odaklanır. Bizim onları netleştirmemiz, zamanın ve uzun çağların biriktirdiği tozları silkelememiz gerekir. Beşyüz sene, bin sene hatta bindörtyüz sene öncesinin tarihsel durumuyla kucaklaşmak için -meslekten olan her tarihçinin yaptığı gibi- çağımızdan sıyrılmamız ve onu mutedil bir şekilde yerine koymamız gerekir. Üzerinde düşünebilmek için kendi durumumuzu unutmamız gerekir. O taktirde bu belge ve nassları tarihsel dönemlerle sınırlı bakışlarla, değişik toplumsal vasatlarla, kuşaklarla ve sözkonusu dönemlerde birarada mevcud olan ve yaşayan çeşitli fikrî akımlarla ilişkilendirebiliriz. Örnek olarak, İslâm fıkıh ekollerinden, Sünnilik, Şiilik, Haricilik, Malikîlik, Şafiîlik, Caferiyye ilh. getirilebilir. Bu ekoller veya mezhepler aynı zamanda var oldular ve aynı düşünsel ve kültürel araçları kullandılar. Fakat, bunlardan bizzat nasslar veya bizzat Nass (Kur'an nassı) hakkında değişik yorum ve tefsirler çıktı.

Daha önce sana söylediklerimin hepsi, vuku bulmuş ampirik tarihsel verileri oluşturuyor, yani biz bir şey söylediğimizde kendi katımızdan yeni bir şey getiriyor değilizdir. Bu tarihsel verilerin, bu belgelerin, yorum ve çabaların, üstelik, modern tarihçinin başvurduğu yöntemler aracılığıyla açıklığa kavuşturulması gerekir. Ve bu iş, araştırmacının bir filozof gibi tüm belgelerin epistemolojik, teorik veya bilişsel eleştirisine kalkışmasından önce yapılmalıdır. Dolayısıyla, benim metodolojim şu şekilde temsil edilebilir.

İşler Kur'an'ın zuhurundan bu yana ortaya çıkmış her konuda karmakarışık ve kapalıdır. Tarihin etrafını kuşatan tüm bu karanlıklar ve sisler arasından işlerin hakikatini görmek istiyoruz. Müslümanlar arasında birçok ideolojik savaş hasıl olmuştur. Bunlar örtük, soğuk, teolojik, kutsal ve doğallıkla meşruiyyet ve haklılık arayışında idiler. Kur'an'ın tefsiri için kitaplar ve makaleler üreten bir çok ekol ve Kültürel sistem vücud buldu. İslâm'ın yayılması için hazırlanan birçok toplulukta birçok ihtiyaç ve taleb ortaya çıktı. Bu toplumların sorunlarının çözümü, hüküm çıkarsamak üzere Kur'an'ın ve tefsirlerinin yardımına başvurmak yoluyla aranıyordu. Bütün bunlar birbiri

üzerine yığılmış kümelerden ve karmakarışık şeylerden büyük bir hacim teşkil ediyor: bununla dinî ve dinî olmayan belgelerden, risalelerden, tarihi kitaplardan, İslâmî tefsirlerden, tarihsel yarışlardan v.s. oluşmuş bir karışımı kastediyorum. Bu muazzam, karmaşık İslâmî edebiyatın önünde kendimizi kaybolmuş buluyoruz, bunları nasıl anlayacağımızı ve bunlar hakkında nasıl tasarrufta bulunacağımızı bilemiyoruz. Günümüzde bile Müslüman ve Arap toplumlarında ortaya çıkan sayısız akımın, tamamen geçmişte olduğu gibi, kendi ideolojik ihtiyaçları ve kendi menfaatleri için Kur'an'ı kendi saflarına çekmeye çaba gösterdiklerini görüyoruz. Bugünkü Müslüman veya Arap düşünürlere düşen en önemli görev şu soruların cevabını aramaktır: Bu tarihsel aydınlatma ve açıklama ameliyesini ikame etmek nasıl mümkün olur? Bu gün için yeniden Kur'an-ı okumamız nasıl mümkün olur? 14 asır boyunca İslâm'ın tarihsel deneyimiyle husule gelen düşünceyi iade etmemiz nasıl mümkün olur?

SALİH: *Ve siz tarihsel aydınlatma ve eleştiri işinin, büyük bir özgürleştirme gücüne sahip olması itibarıyla, günümüz müslümanları için kesin bir öneme sahip olduğuna inanıyorsunuz...*

ARKOUN: Evet, "Akılları özgürleştirici" olması anlamında özgürleştirme gücüne sahiptir. Niçin temizleyici ve özgürleştiricidir? Çünkü o, her defasında bize, kurucu ilke (Kur'an) ile müslümanlar tarafından üretilen (örneğin Taberi, Tabersi ve başkaları) yorumsal ilke arasındaki kopuk mesafenin hacmini pratik örnekler arasından gösteriyor. Bu mesafe müslümanlar tarafından ne tartışılmış ne de itiraf edilmiştir. Sorbon'daki haftalık derslerimde araştırmacılara ve yüksek lisans öğrencilerine bunu açıklamak için ne kadar çaba sarfettiğimi biliyorsun. Bizde tarih anlayışı zayıftır ve uyandırılması zordur. Tarih-dışı efsanevî anlayış, sahayı bütünüyle kaplamış, düzlükleri tamamıyla işgal etmiştir. Arap ve müslüman toplumlarında hareketin ve canlılığın durmasına veya daha doğru bir tabirle yüzyıllara karşı koyuyorum. Bu önemli durumun güç ve zor olması garip değildir. Sebebi de, İslâmî anlayışa hakim olan düşüncenin; ilk olarak, Kur'an'ın kastedilmiş anlamlarına tümüyle uygun kâmil ve sahih bir yorumunun mümkün bulunması; ikinci olarak, tevil yoluyla çıkarılan ilkelerinin her zaman ve her mekanda uygulanabilme imkanına sahip görülmesidir. Bu noktayı daha fazla açmak için şu örneği vereceğim: Tabe-

ri, tefsirinde herhangi bir Kur'an ayetini aktardıktan sonra sürekli olarak tekrar ettiği şu meşhur ibareyi (Allah'u Teâlâ diyor ki:.. iki nokta) yazarken, sonra da Allah'ın tam istediği gibi veriyor olmanın tüm kolaylığı ve rahatlığıyla ayetin gerçek tefsirine geçerken yaptığı tefsirin, toplumunun (3. Hicri yüzyıl) ihtiyaçları ve kültürünün bir çeşidine, yahut, fakih bir müctehid olarak bizzat kendisinin de edindiği akidevi (mezhebi) ve ideolojik konumlara bağlı olduğunu mutlaka anlamıyordu. O bütün bu sorunları ve durumları görmüyor ve göz önünde bulundurmuyordu. Bu sebepten, bütünüyle arı bir akılla şunu diyebiliyor: Allah diyor ki:...., sonra da Allah'ın kelamına uygun ve sahih tefsiri veriyor! O bunu anlaşmalı veya hileli bir şekille yapmıyor. O söylediği şeyin yapılması gereken olduğuna inanıyor, kendisinin tüm maksatları ve anlamlarıyla sahih, dakik ve mükemmel bir şekilde Allah kelamını yorumlayabileceğine inanıyor.

Taberi'nin çağına genel olarak bakan, onu uygun bir uzaklıkla gören, İslâm-Arap kütüphanelerinde bolca bulunan bilgi ve kitapları ve tefsirde önplana çıkan yöntemleri genelliğiyle gören modern tarihçi, işte o zaman Taberi'nin görüşü ile Kur'an'ın görüşü arasındaki ayırıcı manevi mesafenin hacmini karşılaştırabilir ve bunu izleyerek, her bir tefsiri ve herbir yorum girişimini layık olduğu kültürel mekanına ve eleştirel epistemolojik yerine koyabilir. Tabiki, bu tefsir ve tevil edebiyatlarının tümü, beşer aklının ürünüdür ve peşisıra bu aklın bileşenlerini ve araçlarını anlamak için metodolojimizin ışıklarını bu aklın üstüne yerleştirmeliyiz. Fakat, burda şunu bilmemiz gerekir ki, o çoğul bir akıldır. Çünkü her ekol veya her mezhep bir takım kabuller ve iyice eğilip bükülmüş mazbut sınırlar içinde aklı meşgul etme çabasını ortaya koyan kültürel kaynaklar toplamına dayanmaya çalışır.

SALİH : *Bu daha önce, benim şahsen* İslâmî Arab Düşüncesinin Tarihselliği *(Tarîhiyyetu'l Fikri'l Arabî el-İslâmî)*[2] *başlığıyla Arapçaya çevirdiğim* İslâmi Aklın Eleştirisi *(Naqdu'l Aklu'l İslâmî) kitabınızda, temel özelliklerini tanımlayıp açıkladığınız ve İslâmî akıl dediğiniz şey. Kavram hakkındaki açıklamanız İmam Şafii ve* Risale'*siyle bitmişti...*

2- Bkz. *Mefhûm al-Aqla'l İslâmî* (İslâmî Akıl Kavramı), ikinci Bölüm, Beyrut, 1986.

ARKOUN: Evet, İslâmî akılla kast ettiğim budur. Niçin, İslâmîdir? Çünkü o daima *usul*'un (asılların / yöntemin) kendisine, yüce yetkeye ve başvuru kaynağına dönüşüyor. Fakat hatırlarsın; ben onu açıkladıktan ve bölümlere ayırdıktan sonra tek bir İslâmî akıldan değil (topluca) İslâmî akıllardan sözettim. O, çeşitli ve çoğul bir akıldır, çünkü, kültürel egemenliklerden ve kaynaklardan müteşekkil birçok tarza dayanmaktadır.

SALİH Evet. Fakat siz yine de diyorsunuz ki, bu İslâmî akıllar çok sayıda olmalarına, bölümlere ayrılmalarına ve çeşitli olmalarına rağmen Epistemolojik (bilişsel ve derinlik) olarak birdirler. Yani düşünce sistemine dayanmaları veya Foucault'nun Epistem (Epistem'e système de pensée) dediği şey anlamında.

ARKOUN: Doğru. Bu çeşitli akılların arasını birleştirdiğimizde, muhtelif İslâmî ekollerin akıllarını kastediyorum. Sufiyyenin aklı, Mu'tezilenin aklı, İsmailiyyenin aklı, felsefecilerin aklı Hanbelilerin aklı, Şia'nın aklı v.b. gibi... Koyverip gitme anında kabuller ve mecralar toplamı itibarıyla bunların farklı olduğunu görürüz. Tarihe baktığımızda birbirleriyle oldukça yarıştıklarını, güreştiklerini ve birbirlerini hırsla öldürdüklerini de görürüz. Fakat çözümlemeyi daha da derinleştirdiğimizde ve görünürdeki ihtilafların ve yüzeydeki kabuğun arkasına baktığımızda, aynı zamanda bu akılların temel müşterek unsurlar da ihtiva ettiklerini görürüz. (Tekil olarak) aklın varlığından -tüm bu detaylanmış akılları geçip hepsini kapsayabileceği anlamında- bahsetmeyi bize mümkün kılan işte bu müşterek unsurlardır. Bu müşterek unsurlar şunlardır.

1- Bu akılların hepsinin verilmiş vahye veya vahyin verilerine boyun eğişi. (Le donne Révélé)

SALİH İçinde var olan felsefeciler ve Mu'tezilenin akıllarıyla birlikte?...

ARKOUN: Evet, içinde var olan felsefecilerin ve mutezilenin akıllarıyla birlikte. İstisnasız hepsi ona boyun eğer. Tabiî, burada boyun eğiş yolları bazen çeşitleniyor ve değişiyor. Bu İslâmî akılların hepsi, ancak verilen vahyin (Kur'an-î vahyin) farzettiği bilgi sınırları içerisinde rol oynayabileceklerini kabul ederler. Verili vahiy derece ve önem itibariyle en yüce konumdadır. Çünkü o, toplumu, tarihi, ve insanı aşan (La transcendence) bir niteliği sahipleniyor. İşte bu, tüm

İslâmî -Sünnî, Şiî, Mutezilî, felsefî ve tasavvufî- akıllara hükmeden birinci ortak özelliktir.

2- Aralarındaki ikinci ortak özellik de (sözkonusu veriye tanınan çn.) yücelik ve yetkinin sayılması ve ona itaat edilmesidir. Bu ne anlama gelir? Her mezhebin ve her ekolün müctehid imamlarının bulunması ve bunların tartışılmaz ve reddedilmez yüce yetkinlik mesabesinde itibar görmeleri anlamına gelir. Bir mezhepten bir mezhebe veya bir taifeden bir taifeye imamlar arasında ayrılık olsa bile bu böyledir. Bir mezhebin imamları başka mezheplerin uyrukları tarafından kabul edilmez. Veya tersi. İşte bu müctehid imamlar Kur'an tefsirinin doğru bir şekilde yapılması, sonra da bu tefsire dayalı olarak çıkarsanacak hükümler için izlenmesi gereken yöntembiliminin özellikleriyle ilgili bazı kurallar ortaya koyup sınırlarını çizdiler. Bu yüce yetke ve itaat mercii Cafer-i Sâdık, Malik, Ebu Hanife, Şafii, ibn-i Hanbel gibi mezheplerin kurucularının veya liderlerinin şahsında vucut buldu.

Biraz önce zikrettiğimiz İslâmî akıllar, bu yüce yetkenin önünde eğilir ve isteyerek ve razı olarak boyun eğerler. Tartışmasız onun sözünü tutarlar, çünkü o, akılları dosdoğru yola ileten rehberler ve imamlardan sadır olmuştur.

3- Değişik İslâmî akıllar (veya İslâmî mezhepler) arasındaki üçüncü ortak özellik, burada aklın, evren ve varlıkla sınırlı bir düşünce bağlamında rolünü ve işlevini sergilemesi. Ki, bu düşünce orta çağ lara özgü bir şeydir ve yüzyıllar boyunca -veya modern astronominin doğuşuna kadar- İslâm ve Hristiyan toplumlarında başat olmuştur. O modern astronomi ki, varlık hakkındaki düşüncelerimizi ve bakışlarımızı tamamen değiştirdi.

SALİH: Galileo ile başlayan modern astronomiyi mi kastediyosun?

ARKOUN: Evet, Laplace ve Galileo'dan başlayarak. Fakat bundan önce biz, (veya kelimenin daha uygun anlamıyla insanlık) Aristo ve Batlamyus'a özgü soyut ve taklitçi bir astonominin tasavvurlarıyla yaşıyorduk. Eski astronomi biliminin, varlığın yapısı ve varlığın yapısının ortaya çıkardığı sorunlar hakkında aklın bakış açısını genişletmeye imkan vermediği iyi bilinir. Buna dayalı olarak matematiksel akıl, aklın veya akılcılığın kuşulları ve imkanlarıyla denkleştirilmiştir. Onaltıncı yüzyıldan sonra ortaya çıkan biyolojinin bize sağladığı

bilginin öncelenişi özelinde de durum böyledir. Yine bilinen bir şeydir ki, insan cesedi üzerinde deney girişimleri kilise tarafından yasaklanmış olduğu veya gerçekten de zor olduğu esnada, modern biyoloji, ileri gelenlerce el üstünde tutulan eski biyolojiyle radikal bir ayrılığa düştü. Örneğin kafatası ameliyatı. Avrupalılar geç zamanlara kadar, gerçek bir hata yapmak korkusuyla buna girişmediler.

O halde tüm bu özellikler ortaçağ aklının genel yaklaşımlarını ve aşılması mümkün olmayan derin sınırları oluşturur. Tam da bu nedenden dolayıdır ki, Hristiyanlık ve İslâm alemlerini beraber kapsayan ve ortaçağlar boyunca hakim olmuş bir *ortaçağ aklı uzayının* varlığından sözedebiliriz. Bu uzayın da batılılar için bitmiş olmasıyla birlikte bizim için halen sürdüğünü de söyleyebiliriz. Tüm bunlar duyumsanan tarihî verileri oluştururlar, yoksa size bunları sunarken kendimden herhangi bir şey getiriyor değilim. Tarihsel verilerden, tarihin belirli anlarında cereyan etmiş, sonra da aklın kendileriyle uğraşacağı, etraflarında dolanıp boğuşacağı yeni uzaylara yol açan belirli bilimsel ve düşünsel olayları kastediyorum. Bunu diyorum ve artık felsefî değerlendirme ve eleştiri aşamasına ulaşmıyorum. Yalnızca tarihte (bilim tarihinde) cereyan edenleri betimliyorum. Betimleme. Ne eksik ne de fazla. O halde merkeze aldığım ve önem ve zorunluluğunda ısrar ettiğim yöntem şu sözlerle temsil edilebilir: bu aklın ve geleneğin felsefî eleştirisine başlamadan önce bu mirasın aydınlatılmasını ve mümkün olan en doğru okunuşunu gerçekleştirmekle işe başlamamız gerek. Bunu söylüyoruz ve özellikle konu kültürel, rasyonel ve gerçekten de -Arap İslâm geleneği gibi zengin bir mirasa ilişkindir. Buna dayalı olarak o, kelimenin modern ve ciddi anlamıyla öğrenilmeyen, hatta şimdi bile gerçek anlamda bilemediğimiz büyük çıkarsamalardan oluşur. Elyazmalarının çoğu halen tahkik edilmiş değildir. Tahkik edilmiş olanları da bilinen tarihsel veya dilbilimsel yollarla tamamlanmamıştır. O halde iş geçmişe ve geçmişin aydınlanmasına varır dayanır. Ayrıca o filozofun değil, kelimenin meslekî anlamıyla tarihçinin uzmanlık alanının içinde gerçekleşir.

Ancak tarihçi işini yapmaya giriştiği zaman çoğunun zannettiğinin (tarih ilmi veya tarihçi hakkında geleneksel bir resme sahip olanları kastediyorum) aksine sayısız sorun ve sarp yolla karşılaşır. Tarihçi ise salt bir betimleme ve zaman içinde yürüyen bir rivayet zinci-

rinin aktarımıyla yetinmekten halen vazgeçmemiştir. Halen geçmiş nassların kendisine söylediklerini tevarüs etmiş eski bir dilden modern bir dile, hatta oryantalistlerin yaptığı gibi Fransızca, İngilizce gibi yabancı dillere çevirmekle yetinmektedir. Bu tam da benim betimsel tarih' dediğim şey: veya geçmişte Arapların -yani bizzat Müslümanların- eliyle yapılan haber ve rivayetlerin aktarımı tarihi. Aynı zamanda aktarıcıyı taklit tarihi dediğim şey. Bu ne benim yöntemim ne de Fransız Annales Okulu'nun icrasına çalıştığı veya şimdi pek çok öncü araştırma çevrelerinin uygulamakta olduğu yöntemdir. Modern tarihçi de bu geçmiş olay ve haberleri okuyup içyüzünü araştırmakla tüm kapsayıcılığıyla düşünce sisteminin teşekkülünün tarihsel aşamasına geçmiş ve tüm genel hatları ve sınırlarıyla onu ışık çemberine almış olur..

II- Tarihçi Arkoun'un Yöntembilimi: Klasik Ortaçağ Dönemine Ait Düşünce Sistemi Nasıl Çıkarılır?

Başka bir deyişle -tabiki burda kendi yöntembilimimi niteliyorum- fıkıh ilmine veya kelam ilmine ait bir kitap okuduğumda hemen yazarının teolojik düşüncesi ile kendi çağında başat olan dilbilimsel anlayışlar ve düşünceler arasındaki mevcut ilişkileri soruşturuyorum. Bu ilişkileri saptadığımda onun teolojik düşüncesiyle dilbilim düşüncesi arasındaki ilişkinin türünü tanımlayabiliyorum. Ve şu soruyu soruyorum: yazara göre dilbilim ne anlama geliyor? Arkasından, yazarın "retorik" bilimi hakkındaki düşüncelerini görmek üzere ikinci bir aşamaya geçiyorum: onun retorik anlayışı nedir? Örneğin mecaz hakkındaki düşüncesi nedir? Mecaz'ın retoriğin meşhur malzemelerinden biri olduğunu bildiğimize göre onun, teolojik dilin kullanımındaki mecaz düşüncesi nedir? Ona mecaz niteliğiyle mi, yoksa gerçek niteliğiyle mi bakıyor?

Bu, onun dayandığı düşünce sisteminin türünü tanımlamamıza ve onu değerlendirmemize ilişkin keskin bir soruşturmadır. Acaba o, modern bir düşünce sistemi midir, yoksa ortaçağa ait bir düşünce sistemi midir? Tıpkı tarih ilmi ile ilgili düşüncelerinin doğasını soruşturduğum gibi. Örneğin: Tarihi nasıl yazıyordu? -bilindiği gibi bu çağda yazar hem müfessir hem muhaddis hem tarihçi hem dilbilimci ve hem de fakihtir. Peki o geçmişin bilgisini veya geçmişin bilinmesi konusun-

da uyulan yolu nasıl tasavvur ediyordu? Özetle ben, onun zamanında yaygın olan bilgilere ve bilimlere toplu bir şekilde bakıyorum. Tek bir ilme (örneğin bütün işin fakihte düğümlendiği fıkıh ilmine) bakmıyorum. Hayır. Bütün ilimlere bakıyorum. Sonra da zamanında başat olan düşünce sistemini epistemolojik ve bilişsel olarak teolojik çalışma konumuna imkan verecek biçimde yeniden kuruyorum. Kendi çağında başat olan bilgi araçları ve bilgi biçimlerine kıyasla teolojik etkinliğin yeni baştan değerlendirilmesini kastediyorum. Böylece onun çağında başat olan bilginin sınırları ve gözardı edemeyeceği imkanlarının keşfedilmesine yavaş yavaş ulaşıyorum.

Böylece metodumun Geleneksel düşünce tarihi metodçuluğundan *(L'Histoire traditionelle des idées)* çok farklı olduğunu farkedebilirsiniz. Bu, geçen yüzyıllar boyunca etkin olmuş ve bugün bile oryantalistlerin İslam Tarihi çalışmalarında halen tabi oldukları bir yöntembilimidir. Herhangi bir Fakih'i, hatta fıkıh ilminin tümünü incelemek istediğinde bu yöntem, en temel esaslardan günümüze dek teolojik düşünceleri yeniden gözden geçirir. İlk çağlardan son çağlara kadar, onları zaman içinde zincirleme bir biçimde "inmiş" olarak ele alır. Bunu yapan teolojik veya felsefî anlamda ekol kitaplar vardır. Onları okuyan kişi tüm felsefeye veya bütün teolojik ilimlere hakim olduğunu zannetmeye ve zincirleme zamanın kesintisiz bitişikliğini, dolgunluğunu ve aşamalılığını hissetmeye başlar. Bu, ona ilkeci (dikey) metodçuluk dememizi mümkün kılan şeydir. Fakat benim metodçuluğum (yatay) nesnelcidir. Veya hem nesnelci hem de aynı zamanda ilkeci de diyebilirsiniz. Geleneksel ilkeci metodçuluk, örneğin, "Aristo" ile başlar, zamanla inişe geçerek Bergson veya Sartre ile bitiyor. O, her yazarın (veya her felsefecinin) felsefî girişimleri ile kendi çağında hakim olan -bildiği veya bilmediği- bilgi sistemleri ve bilimlerin toplamı arasında var olan ilişkilere bakmaksızın felsefî çizginin zincirleme öyküsünü ard arda sıralar. Bu durum, yazarın kendi zamanındaki tüm bilimleri bilmeyebildiği veya kendi çağının tüm bilimlerine aynı derecede önem vermeyebildiği gerçeğini göz önünde tutmamızı gerekli kılıyor. Tüm bilimlere önem vermemesi durumunda da, zorunlu olarak uğraştığı alana özgü düşünceleriyle sınırlı kalacaktır. Öyleyse hızlı bir şekilde önünüze serdiğim bütün bu araştırmalar ve yöntemler bugün düşünce tarihyazımının yolunu şekillendiriyor.[3]

Burada hatırlatmayı istediğim başka bir nokta var. Ben Arap-İslam düşünce tarihini araştırıyorum. Fakat bildiğiniz gibi ben Sorbon'da "İslâmî Düşünce Tarihi" öğretmeniyim. Yalnızca İslam Felsefesi Tarihi hocası değilim, hatta tek tek ne fıkıh tarihi, veya İslam hukuku ne de kelam tarihi veya hadis veya tefsir tarihi hocası değilim. Ben aynı zamanda tüm bunların hocasıyım. Daha ince bir anlamda, bilimlerin kendilerini anlatmaktan ziyade, bilimlerin arasını birleştiren ilişkileri anlatıyorum. Bu bilimlerden her birinin tarihini anlatmamız mümkündür -anlatmamız da gerekir. Fakat daha önce önemi üzerinde ısrar ettiğim şey (bilimlerin arasındaki ilişki. çn) daha büyük öneme sahiptir. Hiç kuşkusuz araştırmacıya en zor ve en meşakkatli gelen de budur.

Bu bilimlerin her birisine akıl müdahale ediyor ve etkinliğini sergiliyor. Fakat burada 'akıl' sözcüğü tek başına yetmiyor, çünkü akıl düşüncenin kullanımındaki bir çok araçtan yalnızca bir tanesidir. Bundan dolayı, ben "İslam düşüncesi sahasında çalışıyorum" ve "İslam düşünce tarihini okutuyorum" dediğimde düşünce sözcüğünü akıl sözcüğüne tercih ederek kullanıyorum. Çünkü düşünce kavramı daha geniştir ve şu üç temel yetiyi veya ögeyi kapsar:

1. Şimdiye kadar tüm imtiyazlara sahip olmuş ve alimlerin görüşlerinin üzerinde sabitleşmiş olduğu Aklın kendisini. Akıl tüm kültürel ve bilimsel sonuçlarda işlevseldir.
2. Hayal *(L'imagination)*
3. Hafıza *(La mémoire)*.

Son ikisi de aklın çalıştığı ve işlevini yerine getirdiği durumlarda kendisinden ayrılmaları mümkün olmayan iki yetidir. Akıl hayale

3-Muhammed Arkoun'un yöntemi burda tamamen Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* (1966) ve *Bilginin Arkeolojisi* (1969) eserlerindeki yöntemine benzemektedir. Foucault'nun Avrupa'da taklitçi düşünce tarihi ve yönteminin karşısında başardığı devrim, Muhammed Arkoun'un İslâmî araştırmalarında ve Arap düşüncesinde başarmaya çalıştığı devrimin aynısıdır. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de Avrupa'da Ortaçağlardan başlayarak Klasik çağlardan geçip modern zamanlara kadar birbirini izleyerek süren düşünce sistemlerini inceledi. Foucault'nun Biyoloji ile genel bilim kuralları ve ekonomiyi birbirine bağlayan gizli bağları -hepsinin derininde yatan düşünce sistemini veya arkeolojiyi ortaya çıkarabilmek için- araştırması, Arkoun'un -fıkıh, lügat, gramer, retorik, tarih tefsir vs.- değişik Klasik İslâm bilimlerini birbirine iliştiren gizli bağlar hakkında söyledikleriyle benzeşmektedir... Açıktır ki, Arkoun genel İslâm düşüncesinin (İslâmî epistemin) yollarını netleştirmek; modern düşünce sistemi ile karşılaştırmalı olarak sınırlarını/sınırlılıklarını belirginleştirmek istemektedir.

muhtaç olduğu gibi hafızaya da muhtaçtır ve ne ondan ne de etkinliğini beslemek ve boşluklarını doldurmak üzere hayalin akla sunması mümkün düşüncelerden ayrılabilir.... Dolayısıyla önümüzde aynı zamanda insanlık ruhunun yapısını psikoloji yoluyla incelemek veya yenilikçinin eylemlerini sonuçlandırdığı anda insanlık ruhunun ve araçlarının çalışma yolunu araştırmak üzere açık bir yol bulunuyor. Bu yenilikçinin filozof, edebiyatçı veya sanatçı olması durumu değiştirmez... Bu konuda Hasan Basri'yi örnek vereceğim. Hasan Basri'nin hayalden bağlarını tamamen koparmış veya hafızasından arınmış bir akıl kavramını -ki bunun kendisi onun hayalidir- kullanmış olduğunu söylememiz mümkün müdür? Tabi ki hayır. O halde onun hafızasını dolduran şey nedir? Hafızasını dolduran ve aklın kendileriyle işleyeceği -bizâtihi aklın kendisini oluşturan- ögeleri akla sunan geçmiş bilgiler nelerdir? Bunlar, düşüncenin yapısı hakkındaki incelemelerine dayalı olarak psikanalizin cevaplaması ve her düşünürün çıkarsadığı eylemi değerlendirmeyi sağlaması gereken soru türleridir. Bu da yalnızca "düşünce" için değil, tarih için de bir malzeme olmuştur. Böylece biz, "Akıl" kavramının bizzat kendisinin bir tarihinin olduğunu keşfediyoruz. Hasan Basri'nin kullanmış olduğu anlamıyla akıl, İbn-i Haldun'un kullandığı anlamıyla aklın aynısı değildir. Muhammed Abduh'un kastettiği akıl, Taha Hüseyin'in anladığı aklın kendisi değildir. Taha Hüseyin'in kastettiği anlamıyla akıl, bugün benim kullandığım anlamıyla aklın kendisi değildir. Akıl havada gizlenen soyut bir şey değildir. Bilakis, iyi bir şekilde çerçevelenmiş ve hissedilen bir şeydir. Akıl, tüm koşullanmaların ve her çeşit tarihselliğin dışında kalan sabit bir cevher değildir. Aklın da bir tarihselliği vardır. Bu sözkonusu akılların her biri, tüm maddeleri ve verileriyle tarih dönemlerinden belirli bir dönemle irtibatlıdır. Akıl, her düşünürün zamanında başat olan bilişsel ve kültürel sistemlerin gelişim durumuyla, toplumla ve ortamla ilişkilidir. Düşünür, özgür olduğu kadar koşullanmıştır da; kendi çağında başat olan bilimlerin ve bilgilerin bütününü (akletme tarzlarının tümünü) zorunlu olarak bilmez. Örneğin Muhammed Abduh 19. yüzyıl Avrupasında başat olan ve en güçlü ve derin anlamıyla metod anlamında kullanılmış olan pozitivist tarihsel aklı bilmezdi.

SALİH Oryantalistlerin bugüne değin hala kullanmaya devam

ettikleri aklı mı kastediyorsunuz?

ARKOUN Evet. Filolojik yöntembilimi (Dilbilimsel anlama yöntemi)[4] üzerinde odaklaşan aklı. Kendisiyle tartışmaya girdiğinde Muhammed Abduh, Ernest Renan'ın kullandığı anlamıyla filolojik aklı tanımıyordu. Çünkü Muhammed Abduh, söz konusu filolojik aklın yöntemlerine, donanımına, araçlarına ve işleyiş tarzlarına muttali değildi. Dolayısıyla onunla aynı düzeyde bir düşünsel tartışmaya girebilecek durumda da değildi. Renan'ın kendisi de, İslâm hakkındaki araştırmaları esnasında Muhammed Abduh'u uğraştıran dinsel imgelem konusunda pek bilgili değildi. Bu, 19. yüzyıldaki Tarihsel filolojik anlamıyla aklın, mitik boyutu ve hayalin işlevini gözönünde bulundurmayı bırakmış olup yalnızca sabit ve maddi olayları tanımasından ileri gelmiştir. Öyleyse biz şu anda bir yandan tarihsel ve filolojik aklın yöntemlerini tanımayan bir düşünürün, bir yandan da, hayal bo-

4-Arkoun, sürekli olarak pozitivist tarih felsefesi ile ilişkili dilbilimsel yöntem ile modern analitik tarih yöntemi ve genel olarak beşerî ilimler arasındaki fark üzerinde durmaktadır. Kendisiyle oryantalistler arasındaki tartışma da bu yöntemsel ayrılık etrafında döner. Oryantalistlerin, araştırmaların betimsel, dilbilimsel ve empirik yanıyla yetindiklerini, hiç bir zaman epistemolojik yapıçözümü ve geniş tarihsel analiz aşamasına geçemediklerini görüyor. Tabii ki o, dilbilimsel yöntembiliminin önemini yadsımaz, hatta ona Arap-İslâm geleneğinin veya herhangi bir geleneğin araştırılmasında birincil bir önem verir. Gerçekten de bu yöntem onaltıncı yüzyıldan başlayarak ilkin eski Avrupa (Greko-Romen ve Latin) geleneği üzerinde uygulanmıştır. Daha sonra bu yöntem mukaddes kitaplar, Tevrat ve İnciller geleneği üzerinde uygulandı. Bu yöntem, daha sonra Fransa'ya taşınacak olan Alman dilbilim okulunun olgunlaşmasını tamamladığı ondokuzuncu yüzyılda zirvesine ulaştı. 1860-1920 arasındaki dönemin Avrupa'nın her tarafında dilbilimsel araştırmaların parladığı altın bir dönem olduğunu söylemek bile mümkün. Bu dönemde geçmiş uygarlıklar hakkında Batı Avrupa'ya ulaşan tüm kitaplar ve belgeler incelendi. Bu incelemeler aynı anda hem dilbilimsel hem de tarihsel bakımdan gerçekleşmekteydi. Ancak bu incelemeler, ondokuzuncu yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca egemen olmuş pozitivist bilimcilik (veya aşırı bilimsellik) ruhunun atmosferinde yapılıyordu. Pozitivist ruh açıklama ve yorum için diğer tüm yöntemleri reddederek aşırıya gitmediği sürece iyi ve kusursuz bir ruhtur. Gerçek şu ki, dilbilimsel ve pozitivist yöntem eski yazıların tahkikiyle; değişik baskılarını birbirleriyle karşılaştırarak yazarına veya ilk anlamlarına bağlı olarak otantiklik durumunu araştırmakla, arkasından da olguların otantikliğini saptamaya çalışmakla yetinir. Yani heresiyografik olmaktan ziyade çekingen bir yöntem olduğu anlamına gelir bu. Ancak herhangi bir nassın veya bir düşüncenin bilimsel araştırması esnasında katedilen bir aşama olarak uygulanması gereken birincil bir yöntem olduğunda hiç kimsenin kuşkusu olamaz. Bu yöntemin tehlikeli olan yanı onunla yetinilmesi ve ayrıntılar denizinde belirli bir noktada sonuçlanmayan yığınla malumat birikimi arasında boğulmak; ister yeterli mâlûmatın hâlen tamamlanmamış olması bahanesiyle isterse de yorumun îmâ edilmemiş tehlikeli bir iş olması ve

yutunun veya Muhammed Abduh gibi dinî bir kişilik nezdinde imgelemin önemini bilmeyen bir üniversite hocasının -ki, bu bizzat Renan'dır-, bir bilim adamının önünde duruyoruz.

SALİH Üstelik bu, hayatının başlangıcında Renan'ın dindar olmasına rağmen böyledir?

ARKOUN: Evet. Başlangıçta dindardı. Fakat o, kendisini köklerinden koparan belirli bir gelişmeye ve bilişsel bir sıçramaya yöneldi ve kendi (Fransız) toplumunda ve Fransız düşünce tarihinde bilgilerin ve dinsel akıl tasarımında işleyen yetilerin tüm boyutlarını görmek üzere bir daha dönmedi. Fakat, duyumsanabilir maddi varlıklardan başka bir şeye inanmayan pozitivist filolojik akıl aracılığıyla imgelem boyutunu "dinsel akıl"ın bünyesinde boğmak istedi. Bunlar Arap veya Müslüman çağdaşlarımızın anlamadığı şeylerdir; çünkü, henüz alanlarına girmemiş oldukları yeni ve bilimsel istemleri temsil ediyorlar. Gelenek ve geçmiş hakkındaki araştırmalarda bu yola Arap ve Müslüman üniversitelerimizde henüz alışmış değiliz. Tarihsel yöntemsel bir sözcük telaffuz edildiğinde veya tarih bilimi anıldığında Müslüman veya Arap araştırmacısı, herhangi bir milletin siyasi olaylarının zincirleme kronolojik tarihiyle meşhur olayların, savaşların, kralların ve sülalelerin tarihini anlatmayı düşünür. Kendi yönteminde ilerlediğinde ve Fransız Annales Okulunun araştırmalarını öğrendiğinde, örneğin, ekonomik ve toplumsal tarih üzerine düşünebilir de. Ancak tüm bunlar zorunlu olmasına karşılık yeterli değildir. Belirli bir özellikle

derin bilimadamının (betimleyici ve dilbilimci bilim adamının) uzmanlık alanı olmadığı gerekçesiyle analiz ve anlama aşamasının sürekli olarak ertelenmesidir. Nitekim Oryantalistler bir çok klasik Arap-İslâm belgeleri üzerinde yürüttükleri araştırmalarda bu yöntemi harfi harfine uygulamış ve bu anlamda gelenek için bilimsel bir hizmet görmüşlerdir. Bu bağlamda en önemlileri, bakışlarındaki emperyalist çıkarların görece yokluğu ve Alman filoloji okuluna nazaran Alman oryantalistleridir. Ancak Fransız, İngiliz, İtalyan ve diğer oryantalistlerin büyüklerinin, özellikle siyasetten uzakta olanlarının çabaları inkar edilemez. Fakat klasik oryantalizm yöntemsel olarak bu sınırda durur; ve sonuçlar çıkarsama ve tüm bu birikmiş mâlûmâtı genel yorumlara ve açıklamalara çıkacak şekilde sıkıştırma aşamasına geçmez. Dahası oryantalistlerin çoğu bu aşamayı Müslümanların veya Arapların kendi ihtisaslarından sayıp kendilerinin bu alanda konuşmaya hakları olmadığını varsayarlar. Burada onlarla Arkoun arasındaki esaslı bir ayrılık gizlidir. Arkoun bunu bilişsel veya epistemolojik bir -af dileyerek görevden- kaçma addeder. Bu yöntemsel sorun etrafında daha geniş bilgi için bkz. *Târihu'l-Fikri'l Arabî-el-İslâmî* (Arap-İslâm Düşünce Tarihi) nin yedinci bölümü ss. 45-273.

isimlendirilen düşünce tarihine nisbetle, yakın bir zamana kadar özel bilimler, yani tarihdışı sayılan bilimlere başvurmak zorundayız. Örneğin, psikoloji biliminin bile bir tarihi vardır; tıpkı hayalin, sevginin, acıma ve şefkatin, duyguların tarihi olduğu gibi.

SALİH: Öyleyse herşeyin bir tarihi vardır.

ARKOUN: Tamamen. Bundan dolayıdır ki, aklın tarihselliğinden *(L'historicitte'de la raison)* bahsettim. Akla dönüşen niteliğini ve buna ilave olarak bu akıl yoluyla ortaya çıkan akılcılığa dönüşen niteliği kastediyorum. Nihayetinde bu, İslâmî aklın eleştirel anlamıdır. İslâmî akıl zaman ve mekanın dışında gizlenen soyut veya mutlak birşey değildir. Ancak o tamamen sınırlı durumlar ve sosyal konumlarla ilişkili bir şeydir.

III- Felsefî Bakış

Tarih yöntemine dair önceden size söylediklerime ve onun önceliğine değindikten sonra, şimdi benim yürüttüğüm genel eleştiriden felsefî bakışa geçiyoruz. Felsefî bakış -veya kapsayıcı değerlendirme ânı- az önce nitelendirdiğim tarihsel bakıştan -zorunlu olarak- sonra gelir. Fakat büyük eleştiri işlemi olan tarihsel bakış dahi felsefî eleştirinin tohumlarını ve unsurlarını zımnen içerir. Örneğin klasik İslâmî çağda akılların veya akıl yürütme tarzlarının çeşitlenişini ve bunların kendi aralarındaki yarışlarını soruşturduğumda, epistemolojik -yani bilişsel- tarzı da içine alan bir soru ortaya atmış oluyorum. Tıpkı bu akılların ve bu akıl yürütme tarzlarının farklılaşması üzerine belirli bir değerlendirmeyi zımnî olarak sunduğum gibi. Ki, bu değerlendirme de son kertede felsefî bir iştir.

SALİH: Felsefî akıl yürütme tarzını, bu çağda başat olan diğer akıl yürütme tarzlarına üstün tuttuğunuz söylenebilir mi?

ARKOUN: Hayır. Hayır. Tarihçiye, bir şeyi bir şeye veya bir akıl yürütme tarzını diğerlerine üstün tutmak düşmez. Bütün tarafsızlığı ve nesnelliğiyle sinirlerine hakim olarak işini tamamlaması gerekir. Tarihçinin imtiyazı ve farklılığı da ancak burda olanaklı olmaktadır. Filozof, eğilimlerini ve tercihlerini açığa vurabilir, fakat tarihçi asla.

SALİH: Fakat, hangi konuda olursa olsun, sonrasında ortodoxiyi oluşturmaya götüren keskin fakihlerin akletme tarzlarına gerçekten de eğilimli değilsiniz?

ARKOUN: Tabi, tabi. Okuyucunun benim akletme türlerinden birini diğerlerine zımnen üstün tuttuğumu anlaması mümkündür. Gerçekte ise, benim tercihim -ki, bir tercihten sözedebildiğimde, bu- tarihsel tetkik ve araştırmalar için hissedilen tüm sonuçların göz önüne alınmasıdır. Bu, üstün tutma mıdır yoksa değil midir? Cevap verme özgürlüğünü söze bırakıyorum. Tarihsel araştırma, -tabiatıyla- doğmatik tutumları (yani, düşünenin ve akletmenin en yüksek noktalarını haksız bir şekilde kendi iradesinin tekeline alan politik iktidara yaslanmayı reddeden tutumları) ihmal ediyor. Söylediğimi açıklamak için şu örneği vereceğim. Kral ve güçlü ile temsil edilen siyasî iktidar Mutezile'nin akılcı girişimlerini yasakladığında ben bunu siyasi bir karar veya salt siyasî bir yasak olarak görürüm. Onun iktidarın bize vehmettirmeye çalıştığı veya sonradan gelen Müslüman kuşakların -hatta bugün dahi- vehmettiğinin aksine hiç bir dinsel meşruiyeti yoktur. Bu, gerçek ve açık bir demokratik ortamda olmayacak bir keyfilik ve despotluktur. Örneğin, modern Fransa gibi bir toplumda onun düşünülmesi bile imkansızdır. Kitaplarımda bu büyük tarihsel olaya işaret ettiğimde ona zımnen baş eğiyorum veya ona üzülüyorum. Niçin? Çünkü o, aklın yollarının birinden uzaklaştırılmak anlamına geliyor. Çünkü o, İslam- Arap kültürünün ve uygarlığının zenginleştirilmesine katkıda bulunma ve bu zenginliği paylaşma imkanına sahip akılcılıklardan ve aklın yollarından birinin tasfiye edilmesi anlamına geliyor. Öyleyse sorun burada sadece herhangi bir akıma veya herhangi bir çizgiye ait olmaktan daha uzak bir şeyle ilgilidir. Sorun insanın veya düşünürün ruhun ve düşüncenin özgürlük ilkesine bağlılığıyla ilgili bir sorundur. Ruhun ve düşüncenin özgürlüğüne mi yoksa onların sınırlanması ve daraltılmasına mı inanıyoruz? İşte soru budur. Tabii ki bazılarının (hatta bizim) bunu felsefî bir çizgi olarak değerlendirmeleri veya onu felsefî bir konum olarak almaları mümkündür. Fakat niçin onu zorunlu olarak felsefîlikle niteliyoruz da aynı zamanda dinsellikle nitelendirmiyoruz? Allah bizleri özgür olarak yarattı, köle olarak değil. Hiçbir meşruiyete dayanmaksızın bazı şahısların kendi iradelerini tüm diğerlerinin üzerine dayatmalarını Allah istememiştir.

SALİH: Allah bunu dilememiştir ve istememiştir. Fakat tarihte gerçekten meydana gelen bu olmuştur. Çoğu yerde dinler bu şekilde

anlaşılıp yaşanmıştır ve siz bunu ilk bilen kişisiniz.

ARKOUN: Tabi tabi. Tarih tam da budur işte. Siz şimdi duyumsanan tarih düzeyinde düşüncenizi açıklıyorsunuz. Biraz önce ben de şeylerin kendisiyle anlaşılmasının gerektiği model düşünme düzeyinde olayları açıklıyordum. Ben tarihin nasıl seyrettiğini ve maalesef toplumlarımızın çoğunda hala nasıl seyretmeye devam ettiğini unutmam. Daha önce size söylediklerimin hepsi tarih denizine bilinçsizce atılan şeylerden başka bir şey değildir. Ama başkalarının üstünlüğü konusunda sözü tamamlıyacağımızı iddia ettik. Allah, yarattıklarının insanlık için beklentilerini garanti altına almış -rasyonel gerekçeler ya da dinî nasslar yoluyla meşruiyetini bulmadan ve haklı bir gerekçeye dayanmadan bazı insanların iradelerini diğer insanlara dayatma hakkını tanıdığını hiç bir yerde söylememiştir.

SALİH: Fakat bizim bildiğimiz ve sizin de araştırmalarınızda üzerinde durduğunuz gibi büyük kutsal nasslar, bazı toplumsal gruplar veya ideolojik akımlar tarafından insanların veya toplumun geri kalanları üzerinde egemenlik kurmak üzere kullanılmışlardır.

ARKOUN: Evet. Fakat bu bilfiil Kur'an nassının kendisi değildir. Aksine bunlar onun, tarihte gördüğümüz değişik yorumlarıdır. Yorumlar sayılı şahsiyetlerle irtibatlandırıldı. Bu şahsiyetler de egemenlik, mal ve mülk için yarışan toplumsal grupları temsil ediyordu. Herbir yorum veya teolojik yöneliş kesinlikle ideolojik çıkarlarla bağlantılıdır. Onun tümüyle ideolojik olduğunu söylemiyorum. Fakat belirli çıkarlar ve ideolojilerle ilişkili olduğunu söyledim. Başarılı grup, kendi mezhepçi ve yorumsal çizgisini, istisnasız toplumun diğer tüm gruplarına dayatıyor (Modern siyaset dilinde; "hakim tabakanın ideolojisi tüm toplumun ideolojisidir" diyoruz). Ancak ben önceki sözüme dönüyorum ve diyorum ki: Benim burada öncelik verdiğim esas sorun şudur: rasyonel bakış açısına ve düşünsel araştırmaya hiç bir sınırın konulmaması gerekir. Özgürlüğe yönelen niteliğiyle insan tasavvurunun ve insanlık ruhu tasavvurunun bana dikte ettirdiği bir konumdur bu. Koruyucularına ödenmesi gereken bedel ne olursa olsun benim ondan dönemeyeceğim bir konumdur. Yani, aralarında çekişme ve çelişmeye varan ayrılıklarına rağmen batıl dinsel yorumlar barındıran düşünsel çalışma çeşitlerinin hiç birine uymam. Tarih akışı boyunca dinsel, bilimsel ve edebî veya sanatsal olarak ortaya çıkan

ürünlerin herbirisi kendisine söz hakkı vermemizi ve ona kulak vermemizi hakeder. Hayatımda hiçbir zaman Hanbelî ekol Şafiî ekolden üstündür veya Şia Ehl-i Sünnetten üstündür, veya tersini, demem. Bunu niçin söylemiyorum? Ne bunların korkusundan ne de şunlara karşı beslediğim sevginin aşırılığından, ancak çok daha büyük ve derin bir sebepten. Bunu hiçbir zaman söylemem; çünkü bu yönelişlerin tümü herhangi bir gün tarihin semasında yükselen sesleri temsil ediyor. Ben bu sesleri tarihte gerçek olarak buldum ve arkasından tarihçiye düşen işini iyi bir şekilde (yani ne mutaassıp ve ne de yanlı bir şekilde) bitirmek istiyorsa, o seslere söz hakkı vermek, kendini ifade etmeye çağırmaktır. Bu yönelişlerden biri siyasi egemenliği temsil edip kendisi dışındaki diğer sesleri yasaklamış veya kendilerini ifade etme özgürlüklerini engellemişse, tarihçinin buna işaret etmesi görevlerindendir. Bunu söylediğinde örneğin sünnileri (Hatta otoriteye girmeye soyunduklarında şiileri) onaylamadığında problem artık kendi problemleridir. Tarihçiyi ilgilendirmez. Tarihçi ilgili tarafların razı olup olmadıklarına da bakmaksızın hakikati tam olarak söylemeye taliptir. Skolastik medrese çağlarından beri, sabit ve katı doğmatik yerlerinde kalmaya devam ettiklerinden, doğaldır ki, onu (hakikatı) terkedecekler. Bu anlaşılır bir şeydir. Bu, İslâmdaki tarihsel hakikatı araştırmamız esnasında da karşı karşıya geldiğimiz bir durumdur.

Bununla birlikte, ben, tüm bunların dışındaki -yeni ve eski mezhepçi söz düellosunun dışındaki- bir nokta üzerinde duruyorum. Ben, tarihi sınamak isteyen, insanlık ruhunun rolünü nasıl oynadığını ve tarihten, şimdinin doğasını değiştirip dönüştüren toplumsal motivasyon ve koşulları sağlayacak şekilde alınan derslerin (ibretlerin) bizzat bu ruhu nasıl pekiştirdiğini anlamaya çalışan tarihçinin konumunda bulunuyorum. Diğer yandan kimin olursa olsun, var olan ekollerden veya mezheplerden hangisi olursa olsun akidevî bir konumda durmam gerekli değildir. Bu benim sorunum değildir. Siyasi rakiplerin -tâbî olanların, yardımcı olanların sorunu.

IV- İslam Tarihinde Epistemolojik Sıçramaya Doğru Veya Heresiyografik Edebiyattan Çıkma Zorunluluğu

SALİH: Fakat sizin bu sözünüz bağlılarının varacağı yerin cennet olduğu, geri kalan grupların varacağı yerin cehennem olduğu sa-

hih bir İslam'ın olmadığı anlamına geliyor. Bunu söylerken şu meşhur hadisi hatırlıyorum: "Biz karşısındayken ibn-i Ömer (r.a) şöyle dedi: Allah'ın rasulu (s.a.v) şöyle dedi: Beni İsrail 71 fırkaya ayrıldılar, biri hariç hepsi ateştedir. Hz. İsa'ya tabi olanlar 72 fırkaya bölündüler, biri hariç hepsi ateştedir. Bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Biri hariç hepsi cehennemdedir. Dediler ki: Bu tek nedir ey Allah'ın Resulu? Deki: Benim ve sizin üzerinde olduğu gibi İslâm cemaatidir."

ARKOUN: Tabi. Bu, heresiografik edebiyatın (Yani İslâmî fırkalar üzerine olan kitaplar, sayısız *Milel ve Nihal* kitaplarının) sabitleştirdiği bir düşüncedir. Şimdi sarfettiğim gayretlerimin büyük bir kısmı bu edebiyatları aşmak ve hiçbir hak ve delile dayanmaksızın üzerine şer'i teolojik perde çeken ideolojik konumun dışına çıkmakla temsil edilebilir.

Arap-İslâm düşünce tarihi hocası gibi açtığım bu konuda, kısa bir dönem (Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler devri) haricinde tarihte bu hakikatin bir bütün olarak beden bulmamış olduğunu bilmekle beraber, İslâm hakikatı iddiasındaki tüm grupların ve mezheplerin iddialarında eşit olduğunu söylemek durumundayım. Bu da, tarihte ve hatta günümüze dek devam eden ideal, örnek, tözsel bir islami hakikatın varolduğu yönündeki sözlerin olaylarla ve gerçeklerle alakası olmayan mitik yanılsamalardan başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Bu kısa altın dönemden sonra hatta bu dönem daha bitmeden büyük fitnenin nasıl ortaya çıktığını ve Müslümanların fırkalara ve parçalara nasıl bölündüğünü biliyoruz. Ve herbir fırkanın başkalarını dıştalayarak yalnızca kendisinin 'sahih' İslâm'ı temsil ettiğini iddia etme yoluna nasıl gittiğini de biliyoruz. Daha sonra, Hadis kitapları veya "Sahihler"in yazılması yoluyla Büyük Ortodoxi (yani Sünnî, Şiî ve Haricî ortodoxisi) tarihsel olarak oluşmaya başlar. İslâm, peygamber ve ilk halifeleri döneminde ne Sünnî ne Şiî ne de Haricî idi. Bunlar sonradan oluşan ve İslâm uygarlığının şahit olduğu iç savaşlar ve çekişmelerin himayesi altında teşekkül etti. Hıristiyanlık da İslâm'dan önce uzun bir zaman bu tür bölünmelere şahit olmuştu. Bunu unutmamamız gerekir. İslâm Tarihi'nde üç büyük ortodoksinin teşekkülünün tamamlandığı bu zor ve ağır süreci bize açıklayan bir toplumsal tez şu ana kadar yazılmadı. Bu olduğu zaman özellikle tarihleriyle ilgili müslümanların anlayışlarını yaygın olarak kuşatan büyük vehimler bitecek

ve insanların gözleri üzerindeki örtüler kalkacaktır. Onlar, İslâm'ın Kur'an'la ve Kur'anî hitapla aynı anda, aynı düzeyde başlangıcından beri Sünnî veya Şiî olarak varolduğunu vehmediyorlar. Fakat bu bir yanılsama ve seraptan başka bir şey değildir. Burada Tarihselci yöntembilimi acı bir biçimde yetersiz kalıyor. Bizzat bu sebepten dolayı "ben bir filozof olmadan önce tarihçiyim" sözümde ısrar ediyorum. Tarihçinin tüm bu fırkaları eşit mesafede eleştirel bir yaklaşımla ele alması gerekir. Bir yerde veya bir bölgede Müslümanların çoğunluğu bu veya şu mezhepten biri olarak, kendilerini "gerçek" Müslümanmış gibi farzedip kendi dışındakileri yasakladığını -ki tarihte fiilî olarak vâkî olan bu olmuştur- söylediğim zaman bir şey keşfetmiş ve birşeyi icad etmiş olmuyorum. Ancak gözünü iyice açmış eleştirmen bir tarihçi olarak bu iddiayı tasdik etmiyorum. Çünkü ben onu tasdik edersem, benim bir tarihçi veya bir araştırmacı olma niteliğim boşa gider, belli bir akideye sahip taraflı biri olurum. Bu vesileyle sosyolojik hakikati -yani insanların büyük çoğunluğunun baskısı ve oyu üzerinde temellenmiş kurumu- Hakikatın hakikatiyle karıştırma işleminden kaçınmamız gerektiğini söylemeliyim. Hakikatın hakikatıyla, *ruhun, olguların verileriyle giriştiği cepheleşme ve çatışma yoluyla ruha giren açık bir belirişi* kastediyorum. (La verité est: le surgissement d'une évidence à l'interior de l'esprit par la confrontation de l'esprit avec les données du reel). Gerçekliği hakiki derinliğiyle ölçebilmek için ruh gerçekliğin karşıtı ile çalışıp mücadele eder. Gerçekliğin burada tarih olması da mümkündür. Bir bölgeyi etkisi altına alıp herşeyi süpürüp götüren bir yeryüzü sarsıntısı da olabilir. Ruh ilk önce yeryüzü sarsıntısının aslını ve nedenlerini (bundan deprem bilimi üretiliyor) anlamak için karşı koyuyor, ikinci olarak ta depremden etkilenen insanların tesellisi ve ilerde olacak depremlerde eksiklikleri gidermek için savunma yapıyor. Yer sarsıntısı faciasının sonuçlarına karşı koymak üzere ne Şiî bir yol, ne Sünnî bir yol, ne Mesihî bir yol ne de Yahudi bir yol bulamazsınız. Hepsi için tek bir yol vardır: O da bilim ve sarılma yoludur. Bu sarılma yolu, insanlık ruhunun (yani insanın) sorumluluk alanı içine düşer.

Herhangi bir düşünce geleneğini veya herhangi bir toplumun tarihini incelemeye kalkıştığımda bizzat bunu yapıyorum. Tüm olaylara tarihte vuku bulmuş oldukları şekilde bakıyorum. Onları, jeolojinin yer

sarsıntısını gözetlediği gibi gözetliyorum. Başka bir deyişle, onlara duygularımı ve eğilimlerimi katmıyorum. Herhangi bir biçimde onlara müdahale etmeden önce özgürce konuşmak üzere onu bırakıyorum. Bu iş onu boğmaya çalışan geçici baskılar karşısında ruhun bağımsız bütünsel konumunu temsil ediyor. Bu bağımsız araştırmacı ruhunun konumuna ulaşmak ve ona sahip olmak gerçekten de zordur. O, kendi için ve kendine karşı azimli ve uzun bir mücadele ister. Tıpkı değişik bilimlerde hakim olan araçların ve kavramların kullanılmasının yöntemleri ve niteliği üzerine araştırmalar yapılmasını istediği gibi. Bu bağımsız konuma veya bir kısmına açılmamış olanların tümü, olayları ve onlara eşlik eden görenekleri anlamada herhangi bir toplumsal gruba ait ideolojik dairenin içinde kalarak devam edecekler. Bu grubun maslahatlarının etnik, ırksal veya grupsal olması durumu değiştirmez. İlerde bir genişleme ve iktidar iradesiyle ilişkilerini sürdürecek, bu güç iradesine veya ideolojiye boyun eğmeyen herkesi dışlayacaklar. İslâm sahası içinde bugün bizim için cereyan etmekte olan da tamamen budur. Kur'an nassının tarih sahnesine girdiğinden beri cereyan eden de bu. Kur'an nassı tüm sorunlar için kesin ve açık çözümler sunmamıştır. Mecâzî üslup, dinsel terminolojiye genel olarak galip geldiği gibi Kur'anî hitaba da galip geliyor. Kur'an hitabı yorumlamayı ve açıklamayı gerektiren bir yığın şey ilan etmiştir. Daha önce söylediğim gibi bu yorumlar ve açıklamalar, tüm insan toplumlarının taraf olmakla övündüğü tabakasal ve grupsal çekişmeler içinde oluştu ve ideolojik durumlar içinde hâlâ oluşmaya devam ediyor. Burada önce mal, mülk ve egemenlik yarışı, sonra dinsel piramitte yüksek bir noktayı ele geçirme çekişmeleri vardır.

Bundan dolayı ben de başka herşeyden önce tarihselci yöntembilimine tabi olmanın zorunluluğu üzerinde ısrar ediyorum. Bizim tarihte ve müslüman toplumlarda meydana gelenleri bilmemiz gereklidir. Meydana gelen şeylerin hakikatını görmezlikten gelerek inkar etmememiz, itiraf etmemiz gerekir. Böylece modern tarihselci yöntembiliminin genel projenin -*İslami Aklın Eleştirisi* projesinin- ekseninde bir yer almış olduğunu görürsünüz.