Makale Geliş Tarihi: 03.03.2019
Makale Kabul Tarihi: 10.03.2019

TÜRK-İSLAM İLAHİYATINDA TARİHSELCİLİK TARTIŞMASI[1]

Yasin Aktay*

Özet

Bu yazıda Türkiye'de özellikle doksanlı yıllarda Türkiye ilahiyat camiasına mensup insanlar veya üniversite dışından İslamcı entelektüeller arasında Kur'an, tarihselcilik ve modernizm üzerine bir çok konferans, çalıştay ve toplantı vesileleriyle cereyan eden bir tartışmanın altı Türk-İslam İlahiyatında Tarihselcilik Tartışması olarak çiziliyor. Bu tartışma sonradan ortaya çıkacak bütün akademik üretimleri derinden etkileyen, onlara yön veren kurucu önemde bir tartışma olmuştur. Genel olarak İslam'da tarihselcilik tartışmasının siyasi düzeyde elbette sömürgecilikle veya kendini-sömürgeleştirici düşüncelerle de bağlantısı vardır. Ama bir yandan da sömürge sonrası şartlarda Müslümanların kendi metinlerini en doğru şekliyle anlama kaygısıyla da ilgisi vardır. Bu ikisi arasında tartışmaya dair görüşler ve tutumlar çeşitlenirken, burada doksanlı yıllarda cereyan eden bu tartışmanın Türk İslam düşüncesi için muhtemel anlamları ve önemi üzerinde durulmakta ve tarihselcilik tartışmasının Tanrı'nın veya Kelamının bilimi olarak anlaşılmaktan çok Tanrı'ya ve Kelamına yaklaşan, onu okumaya çalışan insanların öz-düşünümselliğine muhtemel katkıları boyutuyla ele alınıyor. Bu bağlamda tarihselciliğin epistemolojik imkanları ve koşulları, modernist ve sömürgeci bağlamları ile birlikte ele alınıyor. Bir tartışmayı Batılı bağlamdan olduğu gibi adapte etmenin sorunları elbette tarihselcilik için de sözkonusu oluyor, ancak bugün Müslümanların Batılı dünyadan izole olmadıkları, onunla içiçe olmaları dolayısıyla bir çok sorunlarının da ortaklaşmış olduğu gerçeği, bizzat bugünün Müslümanların tarihselliğiyle ilgili bir durum olarak vurgulanıyor. Kuşkusuz bu tarihsellik bugünün Müslümanlarına da kendilerine özgü yeni sorumluluklar yüklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarihselcilik, ilahiyat, reform.

Abstract

The article underlines a debate on Koran, historicism, and modernism as historicism discussion in Turkish-Islamic theology which took place among people who belongs to either the Turkish theological community or Islamist intellectuals outside the university on the occasions of many conferences, workshops and meetings. This discussion was a constructive discussion that profoundly influenced and guided all subsequent academic productions. In general, the debate of historicism in Islam has links, of course, to colonialism or self-colonizing ideas at the political level. While the views and attitudes of these two arguments diversify, the possible meanings and significance of this debate for Turkish Islamic thought, which took place in the nineties, is emphasized. Also, the article deals with the extent to which the debate of historicism is likely to contribute to the self-reflection of people who approach and seek God and the Word rather than being understood as the science of God or the Word. In this context, the epistemological possibilities and conditions of historicism are approached together with their modernist and colonial contexts. The problems of adapting a debate from the Western context, of course, also exist for historicism. However, the fact that Muslims are not isolated from the Western world and that they have many problems in common with them is emphasized as a situation related to the historicity of today's Muslims. Of course, this historicity imposes new responsibilities on today's Muslims.

Keywords: Historicism, divinity, reform.

1 Bu makale *Change and Essence: Dialectical Relations Between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition* adlı çalışmada yayınlandı. (Şinasi Gündüz ve Cafer Sadık Yaran, George F. McLean edt.) Washington DC: The Council for research in Values and Philosophy,. pp. 65-85, .2005. Makale Kenan Çapık tarafından Türkçeye tercüme edildi.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. e-mail: yaktay@yahoo.com..

Giriş

Bu makalenin başlığı, Adorno'nun önemli çalışmalarından biri olan *The Positivist Dispute in German Sociology* (Alman Sosyolojisinde Pozitivizm Tartışması) adlı eserinin naklettiği büyük tartışmayı çağrıştırmak için özellikle tercih edildi. Bir entelektüel geleneğin veya ortamın kaderini bu kadar derinden etkileyen nitelikte tartışmalar nadir yaşanır. Adorno'nun naklettiği ve kendisinin de en önemli tarafı olduğu tartışma Alman sosyoloji geleneğinde uzun süre devam ettikten sonra 1961 yılında Tübingen'de Alman Sosyoloji Derneğinin düzenlediği bir konferansta cereyan eden bir tartışmadır. Sözkonusu kitap bu tartışmaya katılan Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralph Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot ve Karl R. Popper gibi sosyolojik düşüncenin büyük isimlerinin tartışma tebliğlerini ve bu tebliğlere bilahare yaptıkları katkıları bir araya getiren bir kitap. Düşünürlerin bu tartışmada ortaya koydukları çalışmalar sonradan sosyoloji içinde pozitivizm, bilimselcilik ve eleştirel teoriye dair şekillenecek konumların ilk referans metinlerini oluşturacaktır.[2] Burada Türkiye'de özellikle doksanlı yıllarda ilahiyat camiasına mensup insanlar veya üniversite dışından İslamcı entelektüeller arasında Kur'an, tarihselcilik ve modernizm üzerine bir çok konferans, çalıştay ve toplantı vesileleriyle cereyan eden tartışmanın da Türk-İslam düşüncesinin gelişimine benzer bir kurucu katkısı olduğu düşüncesinden hareket ediyoruz. Gerçekten de bu tartışma sonradan ortaya çıkacak bütün akademik üretimleri derinden etkileyen, onlara yön veren bir tartışma olmuştur. Tabi tartışmanın etkisi tek yönlü olmamış, tartışmada açık bir taraflaşma da olmuştur. Bu yazıda doksanlı yılların ortalarından itibaren farklı vesilelerle tarihselcilik etrafından gerçekleşen buluşmalarla ortaya çıkan bu düşünce çeşitlenmesini ortaya koyup değerlendirmeye çalışacağız.

Türkiye bağlamında tarihselcilik ve gelenekselcilik tartışmalarının çok derin sonuçları ve içerimleri bulunuyor. Elbette bunun tek sebebi dini metinleri anlama hususunda temayüz eden metodoloji değil, daha derinde din, insan, zaman, mekan, kimlik, özgür irade ve kader gibi kavramlara atfedilen anlamlarla da yakın ilişkili olmasıdır. Diğer bir deyişle, modern zamanlarda tarihselcilik hakkındaki tartışma İslami geleneğin klasik teolojik tartışmalarının yeniden üretimi veya ifadesi için yeni bir vesiledir. Fakat meseleyi ortaya koyarken ilk iş, bizatihi Müslümanların modernite olgusu-

2 Kitabın İngilizce çevrisine girişinde David Frisby'nin de ifade ettiği gibi tarafların birbirlerini pozitivistlikle suçladığı bir zeminde başlayan tartışma hiç kimsenin pozitivizm yaftasını üstüne alınmadığı, pozitivizmin adeta savunmasız bırakıldığı bir seyirde devam eder. Bu yüzden Dahrendorf tartışmada pozitivizmi bir "üçüncü şahıs" olarak, Giddens ise tartışmayı "prensin olmadığı Hamlet" gibi bir şey olarak niteler. Ancak tartışmaya katılanların hepsinin bir ortak özelliği de hepsinin kendilerini ya eleştirel rasyonalizme veya eleştirel teoriye bağlılıklarını ifade etmeleridir (Frisby, 1977: ix).

na karşı yaklaşımlarına doğru bir yolculuğu gerektiriyor. Bu yolculuk iki yana doğrudur, biri sömürgeciliğin derin ve karmaşık etkisiyle yakından ilişkilidir. Sömürgeleştirilmiş olduğumuz gerçeği, Müslüman düşünürlerin yüzleşmek zorunda kalacakları çoğu meseleyi daha baştan ortaya çıkarmıştır. Bazı meseleler sömürgecilerin domine ettiği siyasi merkezlerden direkt olarak Müslüman entelektüellerin ve yazarların gündemine sokulmuş, onlara empoze edilmiştir. İkinci yanı ise modernleşmenin kendiliğinden ve görece apolitik zeminden neşet eden etkisiyle ilgilidir. Modernite, hiç kuşkusuz eski düşünce ve davranış biçimlerini derinden değiştirdi, dönüştürdü. Bu yalnızca İslam'ı değil, tüm dinleri bu radikal biçimde yeni olan dünyaya yanıtlarının ne olacağına ilişkin geçerli ve anlamlı yanıtlar vermeye zorladı. Her iki boyut da tarihsel bilinç sorunsalıyla ciddi biçimde yüzleşmeyi gerektirmiştir. Anakronizme düşmeden tarih-ötesi bir zeminde var olabilmek, her din için önemli bir imtihan konusu haline gelmiştir. Bu makale konunun Türkiye bağlamına odaklanmaktadır. Türkiye hiçbir zaman doğrudan sömürgeleştirilmediği için, sömürgeciliğin etkisi de bilhassa Türk entelektüel çevreler üzerinde farklı biçimlerde tezahür etmiş, daha çok kendi kendini sömürgeleştirme (self-colonization) adı verilen bir görüntü arz etmiştir.

İslami Tarihselciliğin Modernist ve Sömürgeci Bağlamı

Son iki yüzyıl, Müslüman toplumlarında yaşanan gelişmelere dair önemli bir sorunun önplana çıkmasına sahne oldu. Bu soru "Müslüman toplumların modern ve gelişmiş bir yapıya kavuşmaları için gerekli kurumsal değişim ve dönüşümü neden gerçekleştiremediği" şeklinde formüle edildi. Max Weber konuyu farklı ve biraz daha rafine bir şekilde ele almıştır. Onun tartışması kapitalist kurumların Avrupa toplumları dışında neden gelişmediği ekseninde yürüdü. Bu soruya verdiği çeşitli cevaplarda Weber, münhasıran Avrupa toplumlarına ait olduğu varsayılan kurumların ve kültürel "habitus"un önemine vurgu yapıyor, meseleyi Avrupa'yı özgün kılan nitelikler ekseninde düşünüyordu. Verdiği tüm yanıtlar, genelde Doğu dinlerinin, özelde İslam'ın, kapitalizmi mümkün kılan kurumların gelişimine engel teşkil ettiği varsayımına dayanıyordu. Bu yaygın varsayımın 19. Yüzyılın sonlarında ve 20. Yüzyılın başlarında Osmanlı siyasi gündemine yansıması "İslam terakkiye manidir" şeklinde oldu. Kapitalizm analizlerine, karşılaştırmalı medeniyet, din ve kültür çalışmalarına mündemiç olan tüm oryantalist söylem hep bu varsayım ekseninde işlendi. Bu söyleme de savunmacı (apolojist) bir cevap verildi: Gelişmeye karşı olan İslam değil, gerçek İslam'dan uzaklaşan Müslümanlardı.[3]

Modernizmin gelişimine karşı alınacak pozisyonla ilgili İslam dünya-

3 Bu söylemlerin oluşum süreçleriyle ilgili detaylar için bkz. Turner, 1974 Bölüm 9-10.

sının sorunu formüle edişinin hikayesi bu şekilde özetlenebilir. Saldırgan oryantalist söylem karşısında verilen ilk tepki, hakiki İslam düşüncesi ve pratiğinden sapan Müslümanların, süreç içinde modernleşmede geride kalmaya sebep olduğuna vurgu yapılarak verildi. Buna göre İslam dünyasının geri kalmışlığı bizatihi İslam'ın kendisinden kaynaklanmıyor, tersine kültürdeki İslamsızlaşma geriye gidişe neden oluyordu. Batının gelişmesinin Hristiyanlıkla ilişkisi konusunda ise ilk dönem Müslüman düşünürler bunu Batı'nın Hristiyanlıktan uzaklaşmasıyla açıklıyorlardı. Dolayısıyla, dinden uzaklaşma olarak görünen aynı süreç iki toplumda birbirinden tamamen farklı yönlere evrilmiş oluyordu.

Tarihselciliğin Politik Araçsallaştırılması: İslami Reform

Elbette bu yaklaşım tüm Müslüman ülkelerde aynı derecede yaygın olmadı. Modernleşmenin çok derin bir etkisi olmuştu. Çoğu Müslüman ülkedeki siyasi rejimler ve bürokratik elitler, bu modernist varsayımları verili olarak kabul edip kendi toplumlarını modernleştirme çabası içinde olmuş, modern şartlarla uyumlu olması için İslam'ın reforma tabi tutulması gerektiğini düşünmüşlerdi. Burada temel düşünce klasik İslami metinlerin günümüzle arasındaki zamansal mesafe ve bu mesafenin İslam'ın modern çağlarda uygulanması hususunda içerdiği zorluklardı. Müslüman toplumlardaki bu yeni Batılılaşmış (çoğu bürokratik olarak güçlü) elitlere göre herhangi bir İslami hükmün modern çağda uygulanmaya çalışılmasında açık bir anakronizm vardı. Bu durum elbette İslami literatürün bütünüyle yok sayılmasını içermiyordu. Fakat en azından dinsel metinlerin Müslümanları modern yaşam koşullarına, hukuk sistemine, kısaca yeni dünya düzenine uyumlu hale getirecek radikal bir yeniden yorumunu gerektiriyordu. Bu kapsamda İslam ülkelerinin siyasi liderleri de İslam'ın yeni bir politik yorumunu bulma arayışı içinde oldular. Özellikle Türkiye'de, Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu Mustafa Kemal bu arayışı şu şekilde formüle etmişti: "Bizim dinimiz en akla uygun, makul ve bu yüzden son geçerli dindir." Burada makullük ve akla uygunluk hiç kuşkusuz "zamanımızın zihniyeti" tarafından belirlenen bir şeydi. İslam, bütün kaynaklarıyla birlekte ancak ve ancak bu rasyonalitenin ışığında tabi olunabilecek bir dindi.

Görüldüğü gibi bu yaklaşım, dinin radikal bir yadsımasını değil, fakat gelişmeye ve kalkınmaya mani olmayacak bir şekilde yeniden yorumlanmasına dair güçlü bir iradeyi gösteriyor. Ön plana çıkan model, Hristiyanlık, özelde Protestanlık ile Batılı toplumsal ve siyasal kurumların gelişimi arasındaki ilişkiydi. İslam'da reform hususunda ilk siyasi hamle bizzat Mustafa Kemal tarafından 1928'de ortaya konuldu. Bu hamle Ankara'da İlahiyat Fakültesi hocalarının, modern dünyanın koşullarına adapte olabilmek için İslam'da reformun meşruiyeti ve hatta gerekliliğine dair yayınladıkları or-

tak deklarasyonla yapılmıştı. Reform olmadan İslam anakronik bir söylem ve duruş olarak kalacak, bu dinin müntesipleri geri kalmaya mahkum edilmiş olacaktı. Reform projesi, Reformasyon sürecinde Hristiyanlığın başına getirilenleri bir bir taklit etmeyi içeriyor, özellikle Batı toplumlarında yaşanan tarihsel süreç adım adım takip ediliyordu.[4] Bu aslında "evrensel tarihselcilik" diyebileceğimiz modernist düşünceye basitçe bir adapte olma süreciydi. Evrenselcilik ile tarihselcilik kavramlarını bir arada kullanmanın yarattığı paradoks, aslında tüm toplumlar için geçerli görülen, tarihin tek yönlü bir ilerleme süreci olarak kabul edilmesinin mantıksal sonucuydu. Hiç kuşkusuz bu tarih anlayışının temelinde Avrupamerkezci bakış açısı bulunuyor. S. Sayyid'in de değindiği gibi, bir Müslüman ülke için Avrupalı olmak paradoksal biçimde daha fazla "Doğululaşmak" anlamına geliyordu. Batılılaşmak için bir Doğu toplumu her daim kendi Doğulu kökenlerine vurgu yapmak zorundaydı. Bu, özellikle Doğulu kimliğinden sıyrılmaya çalışan toplumlar için geçerliydi (Sayyid, 1997). Türk modernleşmesi sürecinde de yaşanan tam olarak budur. Yeni Türkiye Cumhuriyetini inşa eden bir dizi reform içinde, yukarıda değindiğimiz gibi, en önemlisi İslam'da reformdu. Bu adım, özellikle İlahiyat fakültelerinde olmak üzere, bir Müslüman ilahiyatçı kadrosunun ortaya çıkmasını gerektiriyordu. Bu kadronun üyelerinin tüm stratejisi, tarihsel mesafeyi ve İslami metinlerin "zamanımızın" mantığına ve ihtiyaçlarına uygun hale getirilmesinin önemini vurgulamaya dayanıyordu.

İlahiyat fakültesinin önde gelen isimlerinden Profesör Köprülüzade Fuad Bey, gazetecilerin dinde reform hakkında kendisine yönelttikleri soruya şu şekilde yanıt vermişti:

> *"Dinde reformun amacı dinin bugün hayatın her alanında yaşadığımız değişim ve dönüşüm sürecine yön verebilmesini sağlamaktır. Bu programı üniversitenin yönetim kuruluna sunacağız ve sonrasında üniversite de Milli Eğitim Bakanlığına sunacaktır."*[5]

4 İlahiyat Fakültesinin en önde gelen isimlerinden biri olan ve 1928'de İslami Reform Deklarasyonunu imzalayan İsmail Hakkı Baltacıoğlu, bu soruya İslam'ın Hristiyanlık karşısındaki ahlaki pozisyonunun ne olacağını sorusunu şöyle cevaplamıştır: "İslam da Hristiyanlık kadar ahlaki değerleri merkeze alan medeni bir dindir. Her ikisi de insanoğlunun ebediyet arzusunun birer temsilcisi olmuştur. Her ikisinde de insan hakikatin mutlak formlarını, iyi ve güzel olanı anlamak ve onu gözlenebilir kılmak için çabalamaktadır. Fakat ikisi arasında bir çatışma ilişkisi olmasa da bazı yorum farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar yorum mesabesinde kaldığı müddetçe birini diğerine tercih etmenin mutlak bir yolu yoktur. Bu yüzden her iki inancın da kökenlerinin yaşadığımız toplumun dinsel hayatını temsil etmesi gayet normaldir. İnsanlar bir inancın içinde çeşitli mezheplere ayrılmış olmaları gibi dini inançlar arasında da düşmanlık derecesine varmadan yorumda farklılık mesabesinde birbirinden farklılaşabilir. [Alıntı: "Millî Mecmua" (No: 110-111,1928) Ceylan, 1990, Cilt. II, ss. 119). Bu, Hristiyanlığı tarihsel değişimin merkezine oturtan ve onu evrensel bir ölçüt olarak gören tipik savunmacı söylemin bir örneğidir. Böylece bir yandan Hristiyanlığın belirli bir tarihsel dönemi evrenselleştirilmekte, diğer yandan İslam'ın evrensellik iddiasından vazgeçilmektedir.

5 Reform'a ilişkin tarihsel detaylar için bkz. Jäschke, 1972: 40-42; Reed,. 1956: 46/295-312; 47/22-35, 300-301; Ceylan, 1990: 116-118

İlahiyat çevrelerinde tarihselcilik düşüncesinin benimsenmesinin elbette öncelikli olarak siyasi bir boyutu var. Din, bu topyekûn küresel kalkınma projesinde tamamlayıcı bir rol oynayacaktı. Dinsel ideolojiyi bu projenin bir enstrümanı olarak işlevsel hale getirmenin yolu, onu bir tür tarihselcilik çerçevesi içinde adapte etmekten geçiyordu. Çünkü, verili formları çerçevesinde din, özelde İslam dini, modernleşmenin kabul edilmiş ideallerine ve programlarına karşı bir engel olarak görülüyordu. Eğer kendi başına bırakılırsa İslam kendi idealini ve kendi programını yürütecek, fakat bunun modern dünyayla hiçbir alakası olmayacaktı. İslam'ın verili idealleri "zamanımızın" koşullarıyla hiçbir suretle uyumlu olmayan bir dünya yaratacaktı. Bu, geçmişin, on üç asır öncesinin bedevi-kabile dünyasıydı. Bu anlayış, çağdaş Türkiye'nin ulusal, toplumsal ve siyasal yapısının bir parçası olacak şekilde yeniden tadilata tabi tutulmalıydı. Din yalnızca modern Türk dünyasını geliştirecek, kalkındıracak bir rol oynamalıydı; daha fazlası değil.

Böylece İslam bilimlerinde tarih anlayışı da İslam'ın reforma tabi tutulmasına dair siyasi çabaların tarihine dönüştü. Bu yüzden hem tarih hem de reform anlayışlarına İslami muhafazakarlığın temelini oluşturan karşı dini direnç hareketleri eşlik etti. Çünkü batılılaşmış siyasi merkezlerin bu yolla İslam düşüncesine müdahaleleri Müslümanların kutsal alanlarına doğrudan bir saldırı olarak görüldü. Muhafazakarlık, tarihselcilik, modernizm ve reform gibi kavramlara karşı örgütlendi ve bu karşı duruş, dinde sebat ve değişmez bağlılık adına güçlü bir akım olarak varlığını sürdürdü. Her ne kadar ictihad kapısının (yeni problemlere karşı fıkhı yorumlayarak hüküm irat etme geleneği), 12. Yüzyılın başlarında kapandığı iddia edilse de, açılmak üzere zorlanıyordu, fakat bu durum muhafazakar çevrelerden daha yüksek bir siyasi direnci beraberinde getiriyordu. Bu direnç esasında ictihad kapısının yeniden açılmasının gereksiz olduğu düşüncesine dayanıyordu; çünkü içtihadın toplumsal ve siyasal hayatta yeni bağlamlarda uygulanabilirliği yoktu. Herhangi bir ictihad hareketine gerek yoktu, çünkü artık içtihadın geçerli herhangi bir siyasal (Ö)znesi yoktu. Artık tüm İslam toplumunu temsil edecek düzeyde yeterli ve yetkili bir müçtehit yoktu. Bir diğer deyişle ictihad kapısının açılması Müslümanların sosyo-politik bütünlüğü yoluyla kurulacak belirli bir toplumsal zemini gerektiriyordu. Dinsel muhafazakarlık, dinin araçsallaştırılmasının önüne geçme konusundaki hassasiyetten dolayı olsa gerek klasik kaynakların geçerliliği ve zamanlarüstülüğü hususunda oldukça güçlü bir söylem geliştirmiştir. Zaman içinde dinsel metinler daha da değişmez ve dokunulmaz görülmeye başlandı. Toplumun ihtiyaçlarına doğrudan yanıtlar veren değil, daha çok Müslümanların psikolojik hallerine, hayallerine ve ideallerine yön veren sabit, metafizik ve kutsal bir alanı temsil etmeye başladı. Din ile modernite arasında kurulan bu doğrudan karşıtlık içinde dinsel metinler her türlü modern etki ve müdahaleden uzak tutulmalıydı. Dini metinlerin tarihin ve

toplumsal bağlamın dışından gelmiş olduğu düşünülüyordu. İnsani, tarihsel veya toplumsal bağlamlardan hiçbir suretle etkilenmeyen mutlak hakikat kaynağından insanlığa vahyedilmişti. Bu tasavvur her ne kadar İslam tarihi boyunca çeşitli çevrelerce savunulmuş olsa da, bugün artık Kutsal Metinlere dair bu anlayış dindar insanların dini sorumluluklarına karşı bir tazminat ödemelerinin tek yolu haline gelmiş görünüyor. Birçok durumda, klasik kaynakların kutsanması, muhafazakarlığın çoğu zaman başına gelen, bir tür "metnin şeyleştirilmesi" (reification) dediğimiz bir süreci ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden bu direnç, savaşlar ve modernitenin saldırıları karşısında dağılmaya yüz tutmuş İslam toplumunun bir tür muhafazakar savunusu olarak anlaşılmalıdır.

Bununla beraber tarihselcilik üzerine yürütülen tüm tartışmaları dinin siyasal araçsallaştırılmasına indirgeme gibi bir tehlike de söz konusudur. "Allah'ın kelamı olan Kuran'ın mahluk olup olmadığı" *(khalqu'l Qur'an)* üzerinde cereyan eden klasik ihtilaf bu tartışmanın geleneksel kökenlerinden birini oluşturmaktadır.[6] Bu konudaki tartışmalar da yine aslında sadece entelektüel alanda yürütülmüyor, meselenin güçlü siyasal içerimleri de bulunuyordu. Tartışmanın bir yönü, dini muhafazakarlık ile yeniliğe açıklık arasında yürüyen siyasal ayrıma tekabül ediyordu. Aslında bu tartışma, Müslüman toplumun İran, Yunan ve Yahudi-Hristiyan medeniyetleriyle karşılaştığı bir bağlamda ortaya çıkmıştı. Fakat bu dönemin farklılığı, Müslüman entelektüel dünyasının hala politik olarak kendi varlığını ve kimliğini yeniden üretebilecek kapasitede aktif olmasıydı. Yabancı etkilere karşı korunması gereken münhasır bir İslami ortodoksi, kurulu bir merkezi İslam anlayışı hala canlı ve ayaktaydı. Moderniteyle karşılaştığında ise İslami ortodoksi kurulu nizamından, politik ve toplumsal bedeninden yoksun kalmıştı. Bu dönemde artık muhafaza edilmeye çalışılan şey, fiziki gerçekliğini yitirmiş, yalnızca zihinlerde varlığını sürdüren bir yapıydı.

Bağlamı Yeniden Tesis Etmek: "Kendi için" bir Tarihselcilik Arayışı

Türkiye ilahiyat çevreleri özelinde tarihselcilik tartışmasının oldukça farklı bir yönü bulunuyor. Elbette, tartışma bir yanıyla siyasi olarak bir uyum arayışıyla ilgili olmuştur; fakat aynı zamanda İslam bilgi bütünlüğünün tesisinde tarihin oynadığı rol üzerine münhasır bir entelektüel endişe de varlığını korumuştur. İslami bilgiyi "zamanımız"a uygun hale getirme meselesi Türk ilahiyatçıları üzerinde her zaman bir düşünsel baskı ve yük olarak varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden İslami kaynakların vücut bulmasında

6 Tartışma İslam'ın ilk dönemlerinde büyük ölçüde Mutezile hareketi ile Sünni Eşari mezhebi arasında cereyan etmiştir. Birincisi kader anlayışına karşı insanın özgür iradesini vurgulayan ve Kuran'ın yaratılmış olduğunu öne süren daha rasyonel bir zeminde hareket etmiştir. İkincisi ise kaderini tayin etmede insana daha sınırlı bir özgürlük alanı tanıyan daha gelenekselci bir okuldur. Bu okul Allah'ın Kelamı'nın yaratılmış olduğu tezine karşı güçlü biçimde direnmiş, Kelam'ın da Allah'ın diğer sıfatları gibi ezeli ve ebedi olduğunu savunmuştur.

tarihin oynadığı rolü öne çıkarırken ilahiyatçılar her daim çeşitli zorluklarla ve meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. Beklenebileceği gibi bu ortam, çağdaş İslam düşüncesinde belirgin bir tarih anlayışının ve bu anlayışla uyumlu bir dini düşüncenin gelişmesine engel teşkil etmiştir. Dini metinlerin tarihselliği üzerine entelektüel kaygılarla cereyan eden tartışmalar tartışmalar bile bu meşruiyet duvarıyla mücadele etmek zorundaydı. Bu konuda asıl zorluk hala seküler ve modernist ideolojilerin bir tür "resmi din" talebinden hiçbir zaman vazgeçmemiş olmalarıydı ki, bunun anlamı da tüm tarihselci yaklaşımların, dini yerleşik politikaların bir parçası haline getirmek için kullanılması anlamına geliyordu. Diğer yandan tarihselciliğin ortaya attığı sorular ciddiyetle ele almayı gün geçtikçe daha fazla hak ediyor: Acaba dinsel metinler bugün onlarla ilk defa karşı karşıya gelen çağdaş insan için de aynı anlama mı geliyor? Metinleri anlama sürecinde tarihi mesafe ve toplumsal farklılığın rolü nedir? Dini mesajları, bu mesajlarla ilk muhatap olanlar gibi anlamak mümkün müdür? Metinlerin teşekkülünde kültürel ve toplumsal farklılığın rolü nedir? Kadim İslami hükümler bugünün sorunlarına yanıt verebilir mi? 14 yüzyıl önce ortaya çıkmış hükümlerle bugünün dünyasını tesis etmeye çalışmak bir tür anakronizm değil midir? Bu hükümlerin esas gayelerini günümüzde hayata geçirmenin imkânı nedir? Dövmek veya el kesmek gibi görünüşte 7. yüzyıl Arap Yarımadasının tarihsel ve toplumsal koşullarını yansıtan Kuran hükümlerinin bugün için geçerliliği ne ölçüde mümkündür? Kur'an'ın sahih anlayışına dayalı bir geçerlilik iddia edilebilir mi?

Tüm bu sorular modern zamanlarla uyumlu bir İslam anlayışı tesis etmeye çalışan, günümüz insanını İslam'la muhatap kılmak isteyen ilahiyatçıların temel meseleleri olmuştur. Bütün bu sorular İslam'ın tarihselliği denilen daha geniş bir tartışmanın sınırlarını şekillendirmekte, bunun etrafında cereyan etmektedir. Bu konu bir şekilde ilahiyat çevrelerinde her zaman farklı başlıklar ve vesilelerle devam ederken, son zamanlarda Asya, Mısır ve Kuzey Afrika coğrafyalarından neşet eden ve İslam'ın tarihselciliği fikrine katkıda bulunan düşüncelerle birlikte daha entelektüel bir içerik ve çeşitlilik kazanmıştır. Pakistan'dan Fazlur Rahman, Mısır'dan Hasan Hanefi ve Nasr Hamid, Fas'tan Muhammed Abid Cabiri ve Cezayir'den Muhammed Arkoun'un çalışmaları seksenlerin ortalarından bugüne Türkçeye tercüme edilmektedir. Tüm bu yazarlar Türkiye'de İslami çevrelerde, özellikle akademisyenler arasında okunmakta ve yoğun biçimde tartışılmaya devam etmektedir. Öyle ki ortaya atılan tezler tarihselcilik ve gelenekselcilik, hatta onların "ötesinde" veya "ikisi arasındaki" yaklaşımlarda bile çeşitli düşünsel kutuplaşmalara sebebiyet vermiştir. Bu gruplar veya düşünsel duruşlar arasındaki tarıtşma kutsal metnin literal anlamı ile tarihselci yorumu, anakronizm ile zamanımızın mantığını ve ihtiyaçlarını hesaba katma, dinsel yaşamın sahihliği ile dinsel hayatı güncel iktidar mücadeleleriyle bağ-

daştırma, geleneğin önemine vurgu ile her daim değişen gerçekliğin önemine vurgu, teoloji ile antropoloji, dinamizm ile durağanlık ve metafizik arasındaki gerilimlerle birlikte cereyan etmiştir..

Son 20 yıl içinde, Türkiye İlahiyat çevreleri tarih kavramının yeniden gündeme gelişinden oldukça fazla etkilendiler. Bu tartışmanın merkezinde ise büyük ölçüde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bulunuyor. Yukarıda sözünü ettiğimiz Müslüman entelektüeller Türkiye İlahiyat çevrelerinde de kendilerine birçok takipçi bulmuşlardır. Bu takipçilerin çoğu da Chicago (Alparslan Açıkgenç ve Bekir Demirkol Fazlur Rahman'ın öğrencileridir)[7] veya Mısır (İlhami Güler ve Ömer Özsoy Hasan Hanefi ve Abu Zaid'in konferanslarını takip etmişlerdir) gibi yerlerde doktora veya doktora sonrası çalışmalarını sürdürmüş kişilerdir. Rahman, Arkoun, Hanefi, Muhammad Cabiri ve Nasır Hamid Abu Zaid gibi isimlerin eserlerinin seksenlerin başından itibaren tercüme edilmesiyle birlikte modern tarihselci tema Türk ilahiyat çevrelerinde büyük ilgi gördü. Bu alanla ilgili ciddi bir literatürün oluştuğunu söylemek mümkündür. Birçok Yüksek Lisans ve doktora tezinde Kuran ve İslami çalışmalarda tarihin rolü ve belirleyiciliğine odaklanılmıştır.[8] Birçok toplantı ve konferans, hususi olarak tarihselcilik sorununu tartışmak için düzenlendi.[9] Tüm bu konferanslar, toplantılar ve parçalı literatür, Türkiye-İslam ilahiyatında belirgin bir tarihselci duruşun neşet etmesinin zeminini oluşturdu.

Teoloji ile Antropoloji Arasında Tarihselcilik

Teoloji ile antropoloji arasındaki ikilik Hasan Hanefi'nin Tarihselcilik literatürüne katkısını ifade eder. Bu ayrım, İslam dini sınırları içinde dünyaya dair teosentrik tasavvur yerine hümanist bir tasavvura dönüşü işaret eder. Teolojinin antropolojikleştirilmesi dinsel ilgiyi Tanrı merkezli olmaktan çıkarıp insan merkezli hale getirme projesidir. Hasan Hanefi'nin Türkçede ilk temayüz edişi yetmişlerin sonlarına tekabül eder. Hanefi'nin makalelerin-

7 Rahman'la irtibatı açısından Ankara İlahiyat Fakültesinin önde gelen isimlerinden Hayri Kırbaşoğlu'na da değinmek gerek. Kırbaşoğlu, her ne kadar Fazlur Rahman'ın öğrencisi olmasa da onun en önemli eserlerinden biri olan Islam and Modernity (İslam ve Çağdaşlık) isimli kitabını Alparslan Açıkgenç'le birlikte Türkçeye tercüme etmiş, sonrasında Fazlur Rahman'ın önde gelen yorumcularından biri olmuştu (Rahman, 1990).

8 Elbette amacımız bu alana dair bir bibliyografya sunmak olmasa da iki örnekten bahsedilebilir: Ahmet Fethi Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, Yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000; Cemalettin Erdemci, Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yayımlanmamış Doktora tezi, 2002.

9 Yine hepsini tüketmeden bu toplantılardan önemli ikisine değinilebilir: Bunlardan biri Kuran Vakfı tarafından 1996'da Bursa'da düzenlendi. Toplantının başlığı "Kuran ve Tarihselcilik" idi ve bu alanla ilgilenen birçok akademisyen bir araya gelmişti. Konferansın bildirileri ve tartışmaları yine aynı vakıf tarafından yayımlandı. Bkz. Hökelekli, Hayati, ed. Kur'an ve Tarihselcilik, Bursa: Kurav, 2002. İkincisi ise Ankara'da ağırlıklı olarak Ankara İlahiyat Fakültesi hocalarının çıkardığı bir akademik ilahiyat dergisi olan İslamiyat tarafından Nevşehir'de düzenledi. Bu bir kolokyum tarzında organize edilmişti. Meseleye dair ciddi çalışmaları ve iddiaları olan herkes yuvarlak masa etrafında toplanarak kapsamlı bir tartışma yürüttüler.

den biri olan "Teoloji mi antropoloji mi?" metni onun temel düşüncelerinin güzel bir özeti niteliğinde olup, M. Sait Yazıcıoğlu tarafından tercüme edilmiş ve *İlahiyat Fakültesi Dergisi*nde yayınlanmıştı. Hanefi, düşüncelerini bu makalede belki de en radikal ve cesur biçimde dile getirmişti. Yalnızca Şeriat için değil aynı zamanda bizatihi Allah tasavvuru için de tarihsel bir görecelilik savunuyordu. Ona göre Allah'ın nesneleştirilmesi ve bilimsel yollarla incelenmesi imkansızdı. Yaratıcıyla ilgili bilgimiz, O'nun varlığına ilişkin insan zihnindeki tasavvur kadardı. Bu yüzden insan zihnindeki yansıması dışında Yaratıcının bağımsız bir gerçekliği yoktu.

Tarih boyunca insanların Yaratıcıyı kendi toplumsal ve ekonomik ihtiyaçları çerçevesinde tasavvur ettiklerini görürüz. Kuran'da bile Allah'ın zati varlığıyla ilgili niteliklerden bahsedilmez. O'nun Kuran'da geçen tüm sıfatları insanoğlunun bu dünyaya dair hayalleri ve arzularına tekabül eder. Allah insan zihninde tüm bu insani arzularla ifade edilir. Kulağa tuhaf gelse de, Yaratıcının tarihine ilişkin herhangi bir araştırma, insan bilincinin dışında bir inceleme alanına sahip değildir. Allah ancak ve ancak insan zihninde ve bilincinde mümkündür. Bu, O'nun varlığına ve tarihine ilişkin her türlü bilme çabasının insan bilincine odaklanması gerektiği anlamına gelir ve bu odak da bize O'nun varlığının özüne dair hiçbir şey vermez, bilakis ulaşacağımız bilgi ancak insana dairdir. Bu türden bir fenomenolojik ilgi, teolojiden antropolojiye doğru bir geçişi gerekli kılacaktır. Çünkü Yaratıcıya dair ortaya koyulan her türlü bilgi bize ancak insanın doğasına dair ipucu verecektir.

Bu türden bir farkındalık sonrasında yapılması gereken şey, bizi her türlü kölelik, istismar, sömürü ve diğer iktidar ilişkilerine karşı özgürleştirecek bir teoloji üretmektir. Örneğin Mısır gibi Müslüman üçüncü dünya ülkeleri için, toplumsal adaleti, özgür iradeyi ve özgürlüğü esas alan bir Allah tasavvuruna ihtiyacımız var. Çünkü Mısır'ın toplumsal durumu için ihtiyacımız olan şey, hayatı ciddiye alan, özgür iradeyi ve insanın kendi geleceğini tayin etme hakkını merkeze alan bir teolojidir. Aşkın Allah tasavvuruna dayanan klasik Eşari teori, böyle bir teolojiye izin vermez. Bu anlayışta Allah, tarihin bir konusu haline geliyor. Artık tarih ötesi sabit bir özü olmayıp, tarih boyunca değişen bir varlığa dönüşüyor. Yaratıcının tarihi, fenomenolojik bir çerçevede insan bilincinin tarihiyle iç içe yol alıyor. Diğer yandan teoloji, belli bir tarihselcilik anlayışı içinde araçsallaştırılıyor ve Allah'ın kendisi de olumsal bir müdahalenin mümkün bir ürünü haline geliyor. Allah'ın bilgisi de teknik bir mesele haline geliyor. Bu türden tarihselci bir müdahale, Allah'ı insanları arınmaya ve kurtuluşa çağıran bir mutlak Varlık olmaktan ziyade, teknik bir unsur haline getiriyor.[10] O artık hayatımıza yön veren Yüce bir Varlık değil, geçici çıkarlarımıza göre kendi

10 Hermenötik bakış açısıyla bir teknik olarak tarihselciliğin eleştirisi için bkz. Aktay, 1993; 1997

kendimize ürettiğimiz bir varlıktır.

Hanefi'nin görece erken dönemde yazdığı ve 1978'de yayımlanan bu makale, sonrasında bir dönem Diyanet İşleri Başkanlığı ve AK Parti Milletvekilliği yapmış olan M. Sait Yazıcıoğlu tarafından tercüme edilmişti. Fakat 1990'ların başına kadar makale ciddi bir ilgi görmemişti. Hanefi'nin öğrencisi olan ve Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde görev yapan İlhami Güler, diğer birçok akademisyenle birlikte o dönemden bugüne Hanefi üzerine Türkçe çeşitli metinler kaleme alarak onun fikrini Türkiye kamuoyuna tanıttı. Hanefi'nin görüşlerini takip eden Güler, Allah'ın kendi koyduğu ahlaki kurallara uymasının zorunluluğuna ısrarla vurgu yaptı. Dahası, sözünü ettiği ahlaki kodlar zaten var olan evrensel kurallar olup, Allah'ı bile bağlayan kurallardır. Bu yolla, Yaratıcıyı her türlü insan tasavvurunun ve insani sıfatların üzerinde Aşkın Varlık olarak gören geleneksel Sünni teolojiyle mücadele etmeye çalıştı. Güler'e göre bu tasavvur İslam dünyasının geri kalmışlığının ana sebebiydi. Doğu insanının ve öznesinin baskın bir Yaratıcı otoritesi karşısında ezilmesinin temel nedeniydi. Bu teolojinin doğal bir sonucu olarak hiçbir direnç ve itirazla karşılaşmayan söz konusu baskın Yaratıcı otoritesi anlayışı her daim Sünni teoloji suretinde kendisini yeniden üretmişti. Türkiye bağlamında, bu düşünce her zaman sağcı, muhafazakar siyasal ideolojiye dayanan paralel bir siyasal teolojiye karşılık geliyordu.[11]

Her ne kadar bu fikirlere karşılık gelen bir tarih felsefesi varsa da, Güler tüm makalelerini bu konuda kendi duruşunu özetleyen bir başlık altında toplamıştı: *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Bu kitapta Güler, din ile şeriatı birbirinden ayırıyor. Ona göre din, sabit ve metafizik bir zeminde tasavvur edilmesi gereken bir olgu iken, içeriği ve niteliği insanoğlunun bu dini anlama biçimleriyle oluşan Şeriat ise dinamik ve diyalektik bir süreçtir (Güler, 2000). Dini değişmez bir "öz", Şeriatı ise dinamik bir süreç olarak gören bu anlayış, radikal tarihselciliğe göre daha ılımlı görülebilir. Zira Hanefi'nin tarihselciliği, dinin tüm alanlarını tarihe tabi kılmayı gerektirir. Elbette Güler'in kişisel yaklaşımından öte, radikal tarihselcilikten bu türden bir sapma, Türkiye'deki baskın teolojik paradigmayı değiştirme ve dönüştürme etkisiyle birlikte anlamayı gerektirir.

Fazlur Rahman ve Ilımlı Tarihselciliğinin Etkisi

Eğer bir sınıflandırma yapılabilirse, görece daha ılımlı bir tarihselci olarak Fazlur Rahman, Türkiye'de İslami entelektüel çevrelerin tarihselcilik düşüncesini benimsemesinde çok daha önemli bir rol oynamıştır. Rahman'a göre Kuran'da vaz edilen birçok hukuki hükmün ve cezai müeyyidenin modern dünyada uygulanması çok zordur. Hırsızın elinin kesilmesini ve cinayet işleyenin öldürülmesini emreden, mahkemede kadının şahitliğini

11 Güler'in daha detaylı görüşleri için bkz. Güler, 1997.

erkeğin yarısı olarak belirleyen, yine kadının miras hakkını erkeğin miras hakkının yarısı olarak belirleyen Kuran ayetleri -tüm bu emirler modernist bakış açısına göre kabul edilemezdir. Amerikan entelektüel çevrelere hitap eden Rahman da okuyucularını tüm bu uygulamaların meşru ve doğru olduğuna inandırmakta büyük zorluk çekmektedir.

Bu zorluk modern hak-hukuk kavramı ile İslami kodlar arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanıyor olsa da Rahman, bu zorluğun üstesinden gelebilmek için metodolojik bir yöntem olarak tarihselciliğe başvurur. Bu yöntem ona nihai ve kesin bir dille ifade edilmişse de bu emirleri ortaya çıktıkları dönemin sınırlarına hasretme yolunu açmıştır. Ona göre, hukuki konularda evrensel ve nihai emirler vaz ettiği düşünülen Kuran'ın söyleminin salt lafzi boyutuyla anlaşılmaması gerekir. Bütüncül bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, Kuran'ın vaz ettiği emirlerin, halihazırda o dönem uygulamada olan cezai müeyyideler arasından tercih edilmiş çözümler olduğu görülecektir. Çeşitli hükümler arasından ayetlere konu olanların neden tercih edildiği üzerinde düşünmek, bu hükümlerin ne türden cezalar olduğunu düşünmekten daha önemlidir. Eğer asıl amaç hırsızlığı önlemek ve hırsızı caydırmaksa, bu durumda İslam devletinin görevi hırsızlığa götüren koşulları ortadan kaldırmaktır. Buna rağmen bazı insanlar hırsızlıkta ısrar ettiği takdirde, onlar da yine teknik olarak yaptırımı ve caydırıcılığı olan modern yöntemlerle cezalandırılmalıdır. Bu düşüncesiyle Rahman, aslında İslam hukuk literatüründe, Kuran hükümlerinin yorumu ve uygulamasında salt metinsel anlama bağlı kalmadan, her daim toplumun maslahatını gözetmiş olan ikinci halife Hz. Ömer, en önemli Sünni ekolün kurucusu olan ve yine çelişkili görünen hükümler karşısında Ümmetin maslahatını önceleyen Ebu Hanife ve her türlü yasama sürecinde, hükümlerin salt metinsel anlamının ötesinde kanun koyucunun (Allah ve Resulü) muradını (makasıdını) merkeze alan Şâtıbî gibi tarihi şahsiyetlerin temsil ettiği klasik bir ekolün takipçisi oluyor. Bu düşünce ve uygulama hattına göre, ilahi mesaj olarak vaz edilen her hükmün bir muradı-maksadı vardır ve bazen bu gayeler hükümlerin salt metinsel anlamına hapsolunduğunda görülemeyebilir. Dahası Şeriatın muradını kavrayabilirsek, onu belki görünüşte ifade edilen biçimlerden farklı yollarla bile olsa yeniden üretebiliriz de.

Rahman da bu murat-maksat düşüncesini benimseyerek, sözü edilen hukuki durumlarda vaz edilen hükümlerin Allah'ın asıl muradı olmadığını, O'nun asıl muradının kadını içinden çıktığı toplumsal koşulların içinde saygın bir konumda tutmak, güçlendirmek olduğunu iddia eder. Bu noktada Rahman, 14 yüzyıl önce vaz edilmiş hükümlerin gerçek muradının nasıl anlaşılacağı sorusuyla karşı karşıya kalır. Kuran hükümlerin bağlamını ve muradını anlamak mümkün müdür? Bu soru Rahman'ı iki çok önemli hermenötikçi Emilio Betti ve Hans-Georg Gadamer arasında geçen tartışmaları

izlemeye sevk eder. Doğrusu onun -Betti olmasa da- Gadamer okuması, felsefi hermenötiğinin çıkarımlarını anlamaktan uzak, Gadamer'in söylediklerinin aşırı basitleştirilmesinden ibarettir. Rahman, tarihi bir metni anlamanın imkanı hususunda Gadamer'in yaklaşımını göreceli ve agnostik bir pozisyona indirger. Yine de onun bu indirgemeciliği, tipik bir tarihi metin olarak Kuran'ın doğru yorumuna ulaşmada zamansal mesafeden kaynaklı belirsizliği aşma hususunda sunduğu önerinin genel çerçevesi içinde pek önemli değildir. Onun Gadamer okumasından anladığı, Gadamer'in gerçekten neyi kastettiğinden bağımsız olarak, kendi yaklaşımını tamamlayan bir önerme olarak değerlendirilmelidir. Hermenötik çerçevede böyle bir ayrım neyi amaçladığınıza göre pekala mümkündür. Rahman bize kendi yaşadığımız çağdan -elbette bu çağa ilişkin sağlıklı bir anlayış edinerek- incelenen metnin ilk ortaya çıktığı zamana ve mekana doğru gitmeyi ve sonrasında yine çağımıza dönerek o metnin bugüne ne söyleyebileceğine ilişkin çıkarımlarda bulunabilmeyi, bu şekilde iki yönlü bir hareketi (yolculuğu) öneriyor (Rahman 1990).

Kuşkusuz bu formül metin, tarih, anlama, vahiy ve dil gibi kavramların son derece teknik ve araçsal biçimde kullanılmasına bağlıdır. Birçok modernist ideolojinin olduğu gibi esasında son derece basitleştiricidir de. Her ne kadar Rahman hermenötike başvursa da, bu yöntem tarih, metin, metot gibi kavram ve tasavvurların teknolojik kökenleri hususunda halihazırda oldukça ileri ve eleştirel bir düşünce birikimi ortaya koymuştur.[12] Bu noktada dikkat çekmek istediğim bir konu, Rahman'ın tüm bu düşüncelerini Türkiye ilahiyat çevresi bağlamında alıntılıyor olduğumdur. Çünkü Türkiye'de Fazlur Rahman okuması ağırlıklı olarak bu argümanlara dayalıdır. Bugün, elbette birçok istisnası olsa da, herhangi bir Türk ilahiyatçının zihninde Rahman'ın bu iddiasının içeriği sorgulama gereği duyulmayacak düzeyde verili olarak kabul görür.[13] Muhtemelen bunun sebebi, Rahman'ın bu

12 Bkz. örneğin Gadamer, 1991. Bu bakış açısıyla Fazlur Rahman'a yönelik daha kapsamlı bir eleştiri için bkz., Tatar, 1998: 180-188; Aktay, 1997; Kotan, 2002.

13 Fazlur Rahman'ın neredeyse tüm kitapları Türkçeye tercüme edilmiş ve akademik çevrelerde oldukça yaygın biçimde tartışılmıştır. İlk kitabı Islam, Mehmet Dağ ve sonrasında AK Parti döneminde bir süre Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanlığı görevini yürüten Mehmet Aydın tarafından 1981'de tercüme edilmiştir. Ana Konularıyla Kuran adlı kitabı ise (onu Chicago'da öğrencisi olan ve Rahman'ı Türk akademik çevrelere tanıtmak için oldukça çaba sarf eden) Alparslan Açıkgenç tarafından tercüme edilmiştir. (Rahman, 1987); İslam ve Modernite Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbaşoğlu tarafından tercüme edilmiştir (Rahman, 1990). Çoğunluğu Ankara İlahiyat Fakültesi akademisyenlerinden oluşan bir yayın grubu tarafından çıkarılan İslami Araştırmalar Dergisi, 1990'da Fazlur Rahman üzerine özel bir sayı çıkardı. Bu özel sayının editörleri Alparslan Açıkgenç ve yine Chicago'da Fazlur Rahman'ın öğrenciliğini yapmış olan Bekir Demirkol'du. Bu yayınlar Rahman'ı Türk akademik çevrelere tanıtan ilk metinlerdi. Sonrasında bu fakültenin üyeleri başarılı bir tercüme kampanyası yürüttüler. Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu (The Problem of Islamic Methodology in History) 1995'te Ankara Üniversitesi'nde Tefsir Anabilim hocası olan ve İslami metodolojide tarihselciliğin en güçlü savunucularından biri olan Salih Akdemir tarafından tercüme edildi. Külliyatının diğer eserlerinin çoğu Dokuz Eylül Üniversitesi'nde görev yapan ve tüm akademik çabasını Fazlur Rahman'la özdeşleştiren Adil Çiftçi tarafından tercüme edilmiştir. Tüm külliyat, Frankfurt Okulu veya Viyana Okulu gibi, Ankara Üniversitesi'nde temayüz etmiş ilahiyat

sınırlı tarihselcilik düşüncesinin, aslında kökeni klasik İslami literatürde bulunabilecek en makul ve en kabul gören yaklaşım olmasıdır. Fakat tartışmaya neden olan, bu tarihselciliğin uygulamasında ortaya çıkan sonuçlardır. Bazı Türk ilahiyatçılara göre bu, modernist konformizm adına bazı İslami sembollerden ve biçimsel habituslardan utanan ve onlardan kurtulmak isteyen, savunmacı (apolojist) söylemin bir ürünüdür (örn. Uyanık, 1997; Görgün, 2003).

Tarihselciliğin Epistemolojik İmkanı

90'ların Türkiye'si son derece canlı ve verimli bir entelektüel tartışma ortamıyla karakterize edilebilir. Alışılmadık biçimde bu dönemde İslam'ın doğası, Kuran, insanın Allah ile, kutsal kitap ile ilişkisi gibi konularda birçok konferans ve toplantı gerçekleşti. Bu entelektüel atmosfer, İslam ilahiyatının sorunları hususunda oldukça derin fikir ve tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Modernite sorunu, Kuran'ın yorumu, gelenekselcilik ve tarihselcilik tüm bu toplantıların neredeyse sabit konuları haline gelmişti. Karşılıklı birçok düşünce ortaya atılıyor, birçok genç Müslüman yazar ve akademisyen, özgün fikir ve yaklaşımlarla entelektüel camiada boy gösteriyordu. İslam'ın dinî ve akademik bütünlüğü ve sınırları içinde o güne kadar ortaya atılmış olan tezlerin incelendiği, sorgulandığı ve yeniden gözden geçirildiği, bir bakıma İslami Rönesans diye adlandırılabilecek bir sürecin mütevazi koşullarını oluşturmuştu.

Bu ilahiyatçıların en öne çıkanlarından biri de Ömer Özsoy'du. Özsoy, Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun ve Judi Paret'i okumuş, sonrasında kendi özgün sentezini ortaya koymuştu. Onun tarihselciliği, Kuran ayetlerini anlamada bir tür nesnelci yaklaşımı benimsemesine engel değildi. O da zamansal mesafeyi aşmaya çalışıyor ve beyan edilen hükümlerin geçerli nesnel anlamına ulaşmak için uygun bir metodoloji bulmaya çalışıyordu. Ona göre ayetlerin her dönemde her okuma girişiminde ortaya çıkması gereken geçerli nesnel bir anlamı vardı. Bu manaya ulaşmaya engel olabilecek şey, yorumcunun doğası değil, aslında aşılması gereken metodolojik zorluklardı. Diğer tarihselcilerle kıyaslandığında bu nokta onun özgün tarafını oluşturuyor, çünkü her zaman neredeyse görecelilikle bir tutulmuş olan tarihselciliğe nesnelliğin adapte edilmesi alışılageldik bir tutum değildi. Özsoy'a göre, mesajların gerçek içeriğine ulaşmak için yeterince çalıştığımız takdirde buna erişmek pekala mümkündür. O herhangi bir ayetin veya ifadenin gerçek anlamını keşfetme hususunda hiç de karamsar değildir. Ortada yalnızca zihnimiz ile anlaşılması gereken nesne arasında bazı bilişsel engeller ve örtüler var. Sorun aslında yalnızca teknik olarak bu örtülerin nasıl keşfedileceği, nasıl açığa

ekolüne göndermede bulunan Ankara Okulu Yayınları tarafından basılmıştır.

çıkarılacağı ve engellerin nasıl aşılacağı sorunudur (iddialarının detayı için bkz. Özsoy, 2004: 63-66).

Tüm bu manaya erişebilmek, söz konusu hükmün normatif içeriğinin tarihdışı veya tarihüstü evrensel ve sonsuza dek geçerli olması gerektiği anlamına gelmiyor. İslam'ın ilk dönemlerine kısa bir yolculuk, bizlere o dönem ile modern toplumsal koşullar arasındaki tarihsel, dilsel ve kültürel farklılıkları apaçık gösterecektir. Bu tarihsel farklılık Allah'ın vahyettiği mesaja da doğrudan doğruya yansır. Özsoy'a göre, Allah ve onun işleri ve sözleri tarihin etkisinden muaf değildir. Onlar da belirli bir tarihsel bağlamda ve belirli koşullarda tezahür eder. İnsanoğlu, doğası gereği tarihüstü, tarihötesi veya tarihdışı bir bakış açısına sahip olamaz. Duyu ve idrakimiz doğası gereği tarihe bağlı, ona tabidir. İnsan tarih içinde var olur ve bilinci de tarihten ayrı veya yalıtılmış düşünülemez. İnsanın doğası üzerine yazmak ve konuşmak yaygın bir yaklaşım olsa da Özsoy, Hanafi ve Abu Zeyd'i takip ederek aynı özelliği vahye, vahyin doğasına da tatbik etmiştir. Ana akım İslami paradigma, vahyin tarih-ötesi niteliğinden yola çıkarak onun evrensel doğruluğu ve geçerliliğini esas alırken, Özsoy bu güçlü söylemin önemini yabana atmış görünmektedir. Çünkü ona göre bu söylem de yine kendi tarihsel koşullarıyla sınırlı olduğu için çok da ciddiye almayı gerektirmemiştir. Tarihsel kısıtlamaların sınırlılıklarından münezzeh bir söylemin var olma şansı yoktur. Bu dili kullanmak zorundadır, çünkü bu dilin içinden konuşur. Dil ve onun tarihsel kökeninden kaynaklanan tüm doğal ve zorunlu sınırlılıklar, Kuran'ın da tarihsel boyutuna en iyi örnektir.

Bu tarihselci anlayışta bilimsel söylemin sınırlarını dahi ihlal eden bir boyut olduğunu görmek mümkündür. *Kuran ve Tarihselcilik* üzerine münhasır bir kitap yazmış (Kotan, 2002: 267-288) ve bu meselede Batılı ve İslami bakış açıları arasındaki farklılığa vurgu yaparak kendi pozisyonunu formüle etmeye çalışmış olan Şevket Kotan'ın da ifade ettiği gibi, Yaratıcının konuşmasının doğası üzerine yorum yapmak, esasında bilimsel sınırlara bağlı bir söylemin hakkında kanıtlanabilecek hiçbir şey söyleyemeyeceği, ancak metafizik bir alanda mümkündür. Felsefi olarak elbette Tanrı'nın doğası ve O'nun nasıl konuştuğu üzerine düşünülebilir. Bu kuşkusuz spekülasyona açık bir alandır. Fakat spekülatif söylem insanı dinsel anlamda tatmin olacağı, onu doğru yolu bulduğuna ikna edecek hiçbir yere götürmeyecektir. Felsefenin sınırları içinde dahi Tanrı'nın doğası ve O'nun söylemi hakkında tutarlı bir düşünce zemininde kalmak artık hiç de kolay değildir. Çünkü bu doğası gereği hakkında herhangi bir haber olmadan asla bilinemeyecek bir alandır...

Bu problematik bir bakıma Gazali'nin Allah'ın varlığının zamansallığı, O'nun bilgisi ve kelamı gibi konularda Müslüman Aristocularla arasında geçen tartışmayı hatırlatıyor. Aslında Yahudi-Hristiyan teoloji geleneğinden

miras kalmış bir meseleydi bu. Sorulan soru Allah'ın evreni yaratmaya ne zaman ve nasıl karar verdiğiydi. Eğer Allah'ın bilgisi ile yaratışı arasında zamansal bir mesafe varsa, bu durumda O'nun varlığına sonrasında işlediği fiillerle giderilmiş bir eksiklik ve kusurluluk atfedilebilirdi. Bu, en yüce ve her şeye kadir Allah tasavvurunda bir boşluk yaratma anlamına geliyordu. Gazali bu tartışmaya, okuyucuyu zamandışı bir varlığın imkânı hakkında düşünmeye çağırarak yanıt vermişti. Eğer Allah her şeyin yaratıcısıysa, o halde zamanın yaratıcısının da O olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla, O'nun varlığı zamanın sınırları içine hapsedilerek tasavvur edilemez. Zaman, insanın ötesine geçemeyeceği bir kategorik sınır olup Allah'ın varlığını sınırlandıramaz. Bilakis insanın varoluş koşulu olan Allah zamanı yaratmıştır. Gazali'ye göre tüm bu tartışmalar meselenin bu yönünü göz ardı etmekte, bu da aslında sorunun temelini teşkil etmektedir.

Benzer şekilde Kotan da tarihin ve Allah'ın varlığı hakkında düşünen bilincin yaratıcısının da yine Allah olduğunu, bu yüzden O'nun varlığı ve sıfatları hakkında insanoğlunun mutlak bilgiye erişmesinin hiçbir garantisinin olmadığını vurgular. Vahiy anında neler olduğunu hiçbir zaman mutlak olarak bilemeyiz. Özsoy ve birçok tarihselci, vahiy sürecinin diyalektik boyutuna -tefsir geleneğinde "esbabı nüzul" olarak bilinen olguya- dikkat çekmiştir. Mısır'dan Hanafi, Abu Zaid, Türkiye'den Güler ve Özsoy'a göre vahiy bazen Allah'ın doğrudan yukarıdan dışsal kelamı olduğu gibi bazen de aşağıdan insanların talepleri, hayalleri ve müdahaleleriyle ortaya çıkan durumlar hakkındadır. Dolayısıyla süreç, yukarıdan aşağı tek yönlü değil, aynı zamanda insani durumlardan da kaynaklanarak çift yönlü işlemiştir. Bu da Allah'ın insanoğlunun gündeminden etkilendiğini ve komple vahiy kompozisyonunun esasında son derece olumsal ve rastgele biçimde teşekkül ettiğini gösteriyor.

Kuşkusuz bu, Sünni İslam anlayışında hiçbir suretle öne sürülemeyecek bir düşüncedir. Bu türden bir tarihselcilik, kaçınılmaz olarak geleneksel bakış açılarınca birçok itirazla karşılaşmıştır. Bazı reaksiyonlar aslında sadece bu anaakım Sünni bilgi bütünlüğünü yeniden üretmek ve ifade etmek için ortaya atılmıştır (örn. Karaman, 2002; Hökelekli, ed. 2002; Görgün, 2002; Uyanık, 1997). Kotan gibi diğerleri ise bir yandan geleneksel yaklaşıma sadık kalırken, diğer yandan tarihselcilik söylemi sınırları içinde kalarak herhangi bir varlık anının tarihsel koşulları ve doğası üzerine söz söyleyebilecek Özne'yi sorgulamıştır. Bu esasında çok daha radikal bir tarihselci yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Tarihselciliğin mantığı konusunda daha ileri bilgi ve kavrayışa sahip olundukça, metafizik ilgiyi gerektiren bu tür iddiaları ortaya koyma yeteneğinin de zayıflayacağı anlamına gelmektedir. İnsan, Allah'ın tüm fiilleriyle ilgili her şeyi bilme yetisiyle donatılmış değildir. Esasen tarihselcilik bir bilinç düzeyi olarak benimsendikçe insana

kendi fani sınırlarını daha da fazla hatırlatan ve Allah bilgisi konusunda bu fani sınırları fazlasıyla aşan iddialarda bulunmaktan da alıkoyan bir etki yapar. Tarihselcilik bir yanıyla da gerçekten bir insan bilimidir, bir tür antropolojidir, ancak Kur'an tarihselcilerinin elinde bu da bir araca dönüşerek insan hakkında, kendi hakkında bir bilinç olmaktan hızla uzaklaşıp metin hakkında, hele tarihin de tarihselci boyutun da yaratıcısı olduğuna inanılması gereken Allah hakkında bir iddiaya dönüşebiliyor.

Bundan yola çıkarak Kotan bir yandan bilinebilen, gözlemlenebilen ve test edilebilen alanlar hususunda daha radikal bir tarihselcilik önerirken, diğer yandan Allah'ın varlığının özü, bu özün tarihle ilişkisi ve vahiy sürecinde nelerin olup bittiğiyle ilgili göreceli bir agnostisizmden yanadır. İnsanoğlu, her boyutuyla tarihselciliğe bağlı, bütünüyle ona mahkumdur. Kullandığı dili, anlayışı, kültürü ve tüm varlığı tarihseldir. Vahiy, Allah'ın özü ve O'nun sıfatlarına dair tüm bilgisi doğası gereği beşeri, dolayısıyla tarihseldir. Bu, bilinemeyen unsurları da ihtiva eden ve kaynağı bize ait olmayan Kuran'ın kendisinin olmasa da, ona dair bilgi ve tasavvurlarımızın, bir diğer deyişle insan olarak Kuran'dan ne anlarsak anlayalım kaçınılmaz olarak tarihsel sınırlara mahkum olduğu anlamına geliyor. Hiç kimse kendi bireysel yorumuna evrensel bir geçerlilik iddia edemez. Her türlü okuma, yorum ve tefsir tarihsel analize tabidir. Çünkü tüm bu alanlara ilişkin bilgi mümkün ve erişilebilirdir. Bu alanlara ilişkin önermelerimiz incelenebilir, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Dolayısıyla metafiziğin muğlak yollarında dolaşmadan güvenilir bilgi üretmek mümkündür. Fakat aynı iddiayı yalnızca Allah'ın veya metafizik başka bir öznenin bilebileceği alanlarla ilgili öne sürmek aynı derecede kolay değildir. Bu yüzden, Allah'ın kelamının tarihsel olduğunu söylemek, onun tarihsel olmadığını söylemekle kategorik olarak aynı gramer kipine aittir. Her ikisi de insan bilgisinin sınırları içinde test edilemeyecek metafizik önermelerdir. İslami jargonda bunlar bilinmeyen yani *gayb* alanına aittir. Bu yaklaşımıyla Kotan, iddialarını Hanafi ve Abu Zeyd gibi radikal tarihselcilerin temsil ettiği noktaya vardırır -ki bu durumda aslında bu isimler gösterdikleri tarihselcilik yolunu sonuna kadar takip etmemiş oluyorlar. Çünkü tarihselciliğin sınırları içinde kalmak, Allah'ın özü ve Kelamının teşekkülü hakkında konuşurken de daha mütevazi olmayı gerektirir. Çünkü tarihselciliğin ulaştıracağı nihai nokta insan bilgisinin Allah'ın bilgisi ve varlığı hakkında O'nun öğrettiğinden daha fazla veya farklı bir bilgiyle sahip olunamayacağıdır. Tarihselcilik ancak insana kendi faniliğini öğrettiği ölçüde bir insan bilgisi olarak değerli ve derin bir bilince, insanın kendini bilme düzeyine eriştirir. Oysa tarihselcilik burada kendini unutup Allah'ın veya kelamının tarihselliğini iddia edebileceği vehmine kapılarak çıktığı yoldan hızla sapmış olmaktadır.

Allah'ın kelamının tarihsel veya tarihüstü olduğu iddialarından herhan-

gi birini diğerine tercih etmek için mantıksal hiçbir sebep yoksa da, her iki iddianın pratik sonuçları bazı avantajlar ve dezavantajlar içerebilmektedir. Bir dini söylemin içeriğinin görecelilik veya belirsizlik gibi herhangi bir çıkarımla tarihsel olduğunu kabul etmek dindar insanın dünyasında bir yıkıma neden olabilir. Böyle bir anlayış, belli bir ortak hakikati paylaşmak zorunda olan dini topluluğun doğasına açık biçimde aykırıdır. Tarihselcilik bu yönüyle ortak söyleme olan inancı sarsar. Eğer Allah'ın Kelamı bile tarihe tabiyse, nüzulü takdiri değil olumsalsa ve mutlak hakikati temsil etmiyorsa, bu durumda artık inanmaya ve güvenmeye değer hiçbir şey kalmamıştır. Diğer yandan, eğer Kurani söylemin iç mantığı bu şekilde çözümlenirse, bu, Allah'ın kastettiğinden farklı bir şey söyleyebileceği veya söylediğinden farklı bir şey kastedebileceği anlamına gelmektedir. Dahası, bu, kendisi de bizzat yarattığı tarihsel koşullar tarafından belirlendiği için, ne söylediğinin farkında olmayan veya gerçekleşmeyecek bazı sözler veren, insanlara yalan söyleyerek manipüle eden bir yaratıcı tahayyülünü ortaya koyar. Her durumda, bu türden bir düşünsel duruşu benimsemek inanan müminin duygularında bir yıkıma sebep olur ve bu da dini bir topluluğu bir arada tutmayı imkansız hale getirir. Tarihselciliğin sadece argüman düzeyinde ele alınan bir tartışma olmaktan çıkıp bir tür tehdit ve tedbir çerçevesinde ele alınan bir tartışma olmasının sebebi budur. Tarih sorunu İslami literatürde şu veya bu şekilde her daim önemli bir konu olmuşsa da sorunun bu şekilde ele alınması muhafazakar birçok refleksi beraberinde getirmiş, bu da esasında tartışmanın asıl önemine ve değerine gölge düşürmüştür.

Sonuç

Tüm bu tartışmalarla beraber, anaakım klasik İslami yaklaşımın, Müslümanların modern çağda günlük hayatta karşılaştıkları problemlere yeni ve yerinde çözümler üretmekte başarısız olduğu gerçeği ve sorunu ortadadır. İslam hukuku (fıkıh) disiplini, hala modern çağlardan bütünüyle farklı bir çağda ve bağlamda ve o dönemlerin ihtiyaçları için temayüz etmiş İslami bilgi evreniyle yetinmeyi ve onu yeniden üretmeyi ısrarla sürdürmektedir. Sorunun bir diğer önemli boyutu da mevcut yerleşik fıkhın düşünsel imkanlarının dahi henüz yeterince tüketilmemiş olmasıdır. İslam fıkıh literatüründe, toplumsal değişimi ve bu değişimin güncel hukuka muhtemel katkılarını göz önünde bulunduran son derece güçlü ve dinamik bir tarih anlayışı zaten mevcuttur. Tarihselciliği ilgili tüm iddia ve önermeleriyle Batı düşünce geleneğinin bağlamından çekip ona doğrudan adapte olma veya ithal etme yolu Müslümanların kendi bağlamıyla örtüşmemektedir. Fakat elbette bugün Müslüman toplum, Batılılaşmanın küresel etkilerinden izole bir varlığa sahip değildir. Bu yüzden, belki de görece pragmatik bir yolla, bu çoklu düşünce ve eylem çeşitliliği içinden bazı yaklaşımların bir araya

getirilmesi gerekecektir -ki bu pragmatizm, mevcut yerleşik güç ilişkilerine fırsatçı bir adaptasyonu değil, gerçekten Müslümanların menfaatini ve maslahatını gözeten bir tutum olacaktır. Türkiye'de İslami düşünce çevrelerinde tarihselcilik tartışması entelektüel sınırların da ötesine geçerek uzun bir süre daha gündemde olacak gibi görünmektedir. Bugün bu tartışma çağdaş Müslüman düşüncede öz-düşünümselliğin derinlik kazandığı bir düzeye gelmiştir.

Ek-Not

Türkiye ilahiyat çevrelerinde tam da Müslüman düşüncenin öz-düşünümselliğine derinlik kazandırdığı boyutuyla bir çerçevesi çizilmeye çalışılan tarihselcilik tartışmasının 2005 yılına kadarki seyrini ortaya koyan bu makaleden sonra da ilahiyat çevrelerinde tartışma etrafında epeyce akademik üretim ortaya kondu. Bu kısa değerlendirme yazısı 2005 yılına kadarki bütün literatürü ve tartışmanın bütün detaylarını ortaya koyma iddiasına sahip değil tabi. Ancak tartışmanın hem önemini hem ana temalarını ortaya koymaya çalıştı. Tartışmanın her zaman popüler bir tarafı oldu ve bu düzeyde kurulu tarihselcilik-karşıtı anlayış dolayısıyla yeterince derinleşmesine izin verilmemektedir. Taraflardan birisinin bu konudaki kurulu establishment'e sırtını dayayarak sergilediği kolaycılık tartışmanın bu tarafını aslında kendiliğinden mücadeleden düşürmektedir. Çünkü galibiyetini seyirci avantajıyla hükmen ilan ettiği andan itibaren diğerine de bir bakışa göre muhalefetin kendine özgü haklılığını devşirme imkanını açmaktadır. Böylece tartışma bütün entelektüel icabıyla hakkını alamamaktadır. 2005 yılından önceki çalışmalarıyla da dikkat çeken çalışmaları olan Mustafa Öztürk, bundan sonra ilahiyat çevrelerinde bu işin yükünü üstlenmiş gözüküyor. Yayınladığı çok sayıda kitabıyla tartışmaya çok ciddi katkıları oluyor, ancak bu tartışmaların gerek muhatapları gerek bu muhataplara Öztürk'ün yetiştirmeye çalıştığı cevaplarla oluşan diyalogun basıncı ve seviyesi tarihselcilik tartışmasının bütün felsefi uzanımlarına ulaşmasına da ket vurmaktadır.

Yine de böyle bir yazıyı yayınlandıktan 15 yıl sonra tercüme edip yayınlamaya bu tartışmaların güncelliğinin vesile olduğunu eklemekte fayda var. Bu vesileyle bu makalenin yeterince güncellenmiş şekli hem Öztürk'ün yaklaşımlarının hem de Tarihselciliğe kendine özgü yaklaşımıyla cevap veren din felsefecisi Caner Taslaman'ın (2016) ve Ankara, Marmara ve başka ilahiyat fakültelerindeki güncel çalışmaların ve işi konuyla ilgili bütün tabuları harekete geçirerek bu fikre sahip olanları tekfir etme noktasına kadar vardıranların tepkileriyle oluşan gerilimin hermenötik bir değerlendirme-

sini içerebilirdi. Düşüncede takip ve süreklilik adına bunun da yapılması gerekir elbet, nasipse onu da yaparız inşallah.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan ve Bekir Demirkol, ed. 1990, Fazlur Rahman Özel Sayısı *Journal of Islamic Research, İslami Araştırmalar*, cilt IV, sayı 4..

Adorno, Theodor, W., (ed.) 1977, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Almancadan İngilizceye çeviren Glyn Aden ve David Frisby, London: Heineman

Aktay, Yasin, 1993, *Political and Intellectual Disputes on the Academization of Religious Knowledge*, Unpublished MS Thesis, Ankara: METU.

Aktay, Yasin, 1997, Modernist Yorumun Tekno-Lojik Çıkarları, *Islam ve Modernizm Sempozyumu: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul: Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri.

Aktay, Yasin, Anlama Vahy ve Tarih: Bazı Vahy Yorumlarının Eleştirel bir İncelemesi, *Tezkire*, sayı 5, 1993.

Ceylan, H. Hüseyin, 1990. *Cumhuriyet Dönemi Din-Devlet İlişkileri*, 3 volumes, Risale Yayınları, İstanbul.

Erdemci, Cemalettin, 2002, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora tezi.

Frisby, David, 1977, Introduction to the English Translation of *The Positivist Dispute in German Sociology*, Adorno, Theodor, W., (ed.) Almancadan İngilizceye çeviren Glyn Aden ve David Frisby, London: Heineman.

Gadamer, Hans-George, 1991, *Truth and Method*, gözden geçirilmiş 2. baskı, Almancadan İngilizceye çeviren, Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Crossroad.

Görgün, Tahsin, 2003, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul: Gelenek.

Güler, İlhami, 1997, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Güler, İlhami, 2000, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara; Ankara Okulu Yayınları.

Hanafi, Hasan, 1978. "Teoloji mi Antropoloji mi?", trans. by M. Sait Yazıcıoğlu [from *Renaisance du Monde Arabe*, A. Abdel Malek and Hasan Hanefi (edts), Duculot, 1972, Belgium] in *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 23, ss. 505-531.

Hökelekli, Hayati, ed. 2002, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Bursa: Kurav.

Jäschke, Gotthard, 1972. *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Karaman, Hayrettin, 2002, Tarihselcilik Üzerine, Hayati Hökelekli (ed.), *Kur'an ve Tarihselcilik*, Bursa: Kurav.

Kotan, Şevket, 2002, *Kur'an ve Tarhiselcilik*, İstanbul: Beyan Yayınları.

Özsoy, Ömer, 2004, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitabiyat,

Polat, Ahmet Fethi, 2000, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Unpublished PhD. Thesis, Selçuk University.

Rahman, Fazlur, 1981, *Islam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul: Selçuk Yayınevi (Özgün baskısı, 1966, *Islam*, University of Chicago Press).

Rahman, Fazlur, 1987, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara: Fecr Yayınları, translated by Alparslan Açıkgenç.

Rahman, Fazlur, 1990, *İslam ve Modernlik: İslam Eğitim Tarihinde Fikri bir Geleneğin Değişimi*, translated by Alparslan Açıkgenç and Hayri Kırbaşoğlu Ankara: Fecr Yayınları

(Özgün İngilizce baskısı, *Islam and Modernity: The Transoformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University Press. 1981).

Rahman, Fazlur, 1995, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, translated by Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Reed, Howard A., 1956. The Faculty of Divinity at Ankara I, II, in *Muslim World*, vol. 46, pp. 295-312; vol. 47, pp. 22-35.

Sayyid, S., 1997, *A Fundamental Fear: Eorocentrism and the Emergence of Islamism*, London: Zed Books (Türkçesi, 2000, *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Nuh Yılmaz ve Ebubekir Ceylan, Ankara: Vadi Yayınları).

Taslaman, Caner, 2016, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.

Tatar, Burhanettin, 1998, Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine, *Tezkire*, number 14-15.

Turner, Bryan S., 1974, *Weber and Islam: A Critical Approach*, London: Routledge and Kegan Paul (Türkçesi, *Max Weber ve İslam: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları).

Uyanık, Mevlüt, 1997, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr Yayınları.