

## 'Klasığın Geri Dönüşü' Sorunu

The Question of 'The Return of the Classical'

**M. Nurullah TURAN**

Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve  
Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı

Research Assistant, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,  
Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Islamic  
Philosophy

Samsun / Turkey

[nurullaht@gmail.com](mailto:nurullaht@gmail.com)

ORCID: 0000-0001-6817-0098

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Mayıs / May 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Temmuz / July 2022

DOI: 10.53683/gifad.1114839

**Atıf / Citation:** Turan, M. Nurullah. "'Klasığın Geri Dönüşü' Sorunu / The Question of 'The Return of the Classical'". *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / The Journal of Gumushane University Faculty of Theology*, 11/22 (Temmuz/July 2022/2): 390-407

**İntihal:** Bu makale, özel bir yazılım ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:**  
This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.

**Web:** <http://dergipark.gov.tr/tr/pub/gifad> **Mail:** [ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@gumushane.edu.tr)

**Copyright©** Published by Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Gumushane  
University, Faculty of Theology, Gümüşhane, 29000 Turkey. Bütün hakları saklıdır. / All  
right reserved.

## Öz

Yazımızda İslam dünyasında ilahiyat çevrelerinde modernizme cevaben nostaljik bir söylem olarak öne çıkan “klasiğin geri dönüşü” söylemi ele alınmaktadır. Bu maksatla öncelikle klasik kavramının gelenek tasavvuru bağlamında nasıl bir anlam alanına sahip olduğu araştırılmaktadır. Klasik kavramı bazen tarihsel bir dönemi, bazen bir ekol ve öğretiyi, çoğu zaman da kadim dini disiplinlere ait metinleri nitelemek için kullanılmaktadır. Günümüzde klasik metinlere yönelik birbiriyle çelişen iki tavır dikkat çekmektedir: Klasikçi ve tarihselci yaklaşım. Klasikçi yaklaşım, metne ilişkin tarihin bir döneminde geçerli olduğunu varsaydığı anlamı dondurarak bugüne taşıma gayreti içindedir. Bu yaklaşıma göre İslam medeniyetine ait klasik metinler, tercüme, edisyon kritik gibi süreçlerle bugüne taşınabilir ve kavranabilir durumdadır. Bu bakımdan klasikçi yaklaşım, geleneği tarihte işlevini tüketmiş sınırlı “metin geleneği” anlamıyla kavramaktadır. Böylece klasik bir metin, nihai, tümel, metafiziksel ve “dünyasız” bir anlamla mukayyet sayılmaktadır. Öte yandan tarihselci yaklaşım, metni geleneksel boyutundan soyutlayarak yanlış bilincin bir ürünü olarak kabul etmektedir. Böylece tarihselci yaklaşım, hem praksis olarak geleneği, hem de metin geleneği anlamında geleneği göz ardı etmektedir. Bu da klasik metin için perspektife dayalı, indirgemeci ve anakronistik olduğu ölçüde geçersiz bir anlamın tasarlanmasına yol açmaktadır. Yazımız, bu iki yaklaşımın klasik bir metnin hem tarihsel anlamını, hem de klasiğin kendisiyle hayatiyetini sürdürdüğü geleneğin dinamizmini sürdürmede niçin başarılı olamayacağını tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Klasik İslam Düşüncesi, Klasik, Gelenek, Praksis, Hermenötik.

## Abstract

*In this paper, the discourse of “the return of the classical”, which shines out as a nostalgic discourse in response to modernism in theological circles in the Islamic world, is examined. To this end, first of all, it is to investigate what kind of meaning the concept of classical has in the context of tradition. The concept of classical is sometimes used to describe a historical period, sometimes a school and a doctrine, and often texts belonging to ancient religious disciplines. Today, two contradictory approaches to classical texts draw attention: Classicist and historicist approaches. The classical approach tries to freeze the meaning of the text, which it assumes to be valid in a period of history, and to bring it to the present. According to this approach, the classical texts of the Islamic civilization can be carried to the present and comprehended by processes such as translation, and critical edition. In this respect, the classical approach grasps tradition in the limited sense of “text tradition”, which has exhausted its function in history. Thus, a classical text is*

*considered to have an ultimate, universal, metaphysical, and "worldless" meaning. On the other hand, the historicist approach abstracts the text from its traditional dimension and accepts it as a product of false consciousness. Thus, the historicist approach ignores both traditions as praxis and tradition as text tradition. This leads to the design of an invalid meaning for the classical text to the extent that it is perspectivist, reductionist and anachronistic. This paper discusses why these two approaches cannot be successful in maintaining both the historical meaning of a classical text and the dynamism of the tradition through which the classics keep alive.*

**Keywords:** *Islamic Philosophy, Classical Islamic Thought, Classics, Tradition, Praxis, Hermeneutics.*

### **Extended Summary**

An attempt to think about the concept of classical must first of all not lose sight of the essential qualities of the texts that take the title of classical. Perhaps the most important feature of classical texts is the ability, which we can summarize as "permanence", to address beyond its age and context. Another feature of the classic is its normativity, in the sense that it is firstly a criterion among works in its class. However, the normative nature of the classical means that it has an ethical and political authority over the actions of its interlocutors beyond this epistemic meaning. In this respect, the classical, which expresses criticism of reality, corresponds to a horizon that points to the (ideal) situation for its reader. If we pay attention, these basic qualities of the classical play a decisive role in the existential relationship it establishes with tradition. It can even be said that it establishes a reciprocal, circular, dialogical relationship with the classical tradition.

In this paper, we deal with the problems of two general approaches to the classical, the classicist and the historicist, which emerged in the modern period. The most important of these problems is that both approaches neglect the founding relationship of the tradition with the classics. The classicist approach, by attributing a universal and unchanging meaning to the classical text, designs this meaning as a panoptic perspective that establishes interpretative authority over tradition and increasingly today. On the other hand, the historicist approach ignores the phenomenon of tradition both with the dimension of primary praxis corresponding to the experience of "linguistic existence in the world" and with the dimension of written text tradition. However, if the classical text is to be understood, it cannot be understood without grasping the tradition it belongs to and joining that tradition with its practical dimension. Although the concept of

tradition is understood as a text tradition at first glance, it actually has a more comprehensive meaning, as in the conception of tradition in hermeneutic philosophy. Based on the thoughts of Heidegger and Gadamer, tradition is understood as praxis with an ontological-historical character acting on the ground of language. The continuity of the reader's relationship with the classics cannot be limited to the fact that the objective and possible meanings of the text are intelligible to the reader. On the other hand, the reader has to approach the text with authentic questions based on his historicity.

The normativity of the classics does not simply mean that they have such a ultimateness that they cancel the continuity of thought after them. On the contrary, a classical text has an "incomplete" and "openness-to-future" dimension that will provoke subsequent intellectual attempts. Moreover, a tradition can develop an efficient reflection upon itself through a reinterpretation of the classics. Classicist and historicist reading styles generally correspond to "ultimate" and "reductionist" readings that objectify the classical text by placing it at the center of the investigation process. A hermeneutic effort to be carried out based on the classics should be preferred instead of this view, which directly addresses the existence of the text and considers it as "basic". If "the return of the classical" and "revival of the traditions" are aimed, this can only be possible by thinking "with the classics" on our practical problems.

## Giriş

Bu yazıda günümüzde özellikle çağdaş İslam düşüncesi çevresinde gelenek ile modernizm gerilimi bağlamında sürekli güncellenen söylemlerden biri olarak "klasiğin geri dönüşü" sorunu analiz edilmektedir. Bazen "keşf-i kadim'in önemi", bazen "yeni/modern olanın tekinsizliği", bazen geleceğe duyulan güvensizliğin karşısında teo-politik bir sığınak arayışının sonucu olarak öne çıkan bir söylemdir "klasiğin geri dönüşü." Kamusal alanda hususen gelenek vurgusunun klasik vurgusuyla at başı gittiğini, geleneğe duyulan nostaljik bir özlem duygusunun klasik eserlere yönelik toptancı bir hoşgörü ve saygıyı davet ettiğini gözlemleriz. Bu söylemin son yıllarda güçlenmesinin ardında yükselen popüler bir "tarih ve kimlik bilinci"nin yanında, değişik düzeylerde kendi olumsuzluğunu ve rasyonelliğini inşa eden arayış içindeki bir "tarihsel bilincin" varlığı da aşikârdır.

Bunun sarıh bir göstergesi olarak geleneğin, dolayısıyla klasiklerin geri dönüşünden söz edildiğini, zira tam olarak tarihsel bir bilincin gereği

olarak geleneğin ve klasiğin artık “şimdi ve burada” mevcut olmadığının farkında olduğunu belirlemeliyiz. Bu farkındalık, hakikatle yüzleşme ve onu kabullenme anlamında sorgulama sürecinde bireye ve mensubiyet duyduğu epistemik cemaatlere daha açık bir zemin sunmaktadır. Esas sorun, tam da bu noktada yani klasiğin bugüne ve şimdiye ait olmadığını, tarihsel bir varlık olduğuna ilişkin yargıyı kesinledikten sonra baş göstermektedir. Klasiğin ait olduğu geçmiş zamandan bugüne yeniden taşınmasının gerçek çıkış yolu kabul edilmesi, problemleri bir “klasiğin geri dönüşü” söylemini zorunlu olarak doğurmaktadır. Klasiklerin böylece “tarih içinde” ve mekansallaştırılan zaman kompartımanları arasında taşınabilir nesnelere olarak algılanması, mevcut klasik ve ötesindeki gelenek mefhumlarının nasıl kavrandığını tartışmayı gerekli kılmaktadır.

### 1. Gelenek Tasavvuru Bağlamında Klasik

Klasik kavramı, anlam boyutları farklı kullanımlarla sürekli genişlemekle birlikte tam da “klasik olan”ın doğasına muvafık biçimde evvelemerde ilk kelime anlamlarına referansla anlaşılması gereken bir kavramdır. Latince “classicus” kelimesi, “üst sınıflara, seçkinlere ait olan” anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Seçkin bir azınlığın kültürüne ait bir eserin tanınmasında ayırıcı vasıf olarak kullanılan “klasik” kavramı, 19. yüzyılda Batı kültüründe belirli bir dönemi temsil eden “büyük eser” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bugün ise biz klasik kavramını popüler edebi anlamının yanında daha güçlü ve daha kompleks anlam içeriğine sahip medeniyet, gelenek, tarih, ekol gibi kavramlarla ilişkisi üzerinden ele almaya eğilimliyiz. Fakat dikkatimizi çeken husus, bugün kullandığımız anlamlarıyla klasik kavramı, bu unsurlardan her biriyle kurucu anlam ilişkisine sahip olması açısından nüanslarla zenginleşmiş biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Bu bakımdan sözgelimi klasiklerle ilişkisi bağlamında gelenek olgusu, çoğu zaman zamansal olarak birbirine ulanmış klasiklerden oluşmuş bir zincir metaforuyla tasvir edilmektedir. Klasik vasfı verilen her eser ve zaman dilimi, kendisinden daha büyük bir kadim yapıya atıfla belirgin kılınmaktadır. Dolayısıyla geleneğin değişen anlamlarına göre kısmen klasik kavramının da anlamı değişmektedir: Geleneği bir kurum veya ekol

<sup>1</sup> Romalı yazar Aulus Gellius’un ortaya koyduğu bu anlam, Roma toplumsal düzeninde yüksek sınıflar ile alt sınıflar arasında var olan cari bir ayrıma; seçkin azınlığı ifade eden “classicus” ile kitleleri temsil eden “proletarius” ayrımına dayanmaktadır. W. B. Fleischmann, “Classicism”, *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* içinde, ed. Alex Preminger, T. V. F. Brogan, (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 215.

bağlamında somutlaşan yahut külte dönüşerek metinleşmiş bir otorite olarak mı tanımlıyoruz? Birbirine bağlı biçimde gelişen, iç bağlantıları sayesinde anlamlı hale gelen metinler ve klasikler silsilesi olarak mı tarif ediyoruz? Yoksa gelenek, irfani (tradisyonel) ekollerde anlaşıldığı şekliyle zamanlar ve mekânlar ötesinde bitimsiz bir anlam kaynağı olarak varlığı bilinen, ancak belirli göstergeler yoluyla kendisi hakkında kısmi bilgiye sahip olabildiğimiz bir hikmet (bilgelik, *sophia*) yolu olarak mı anlaşılmalıdır? Özellikle din ile ilişkisi bağlamında gelenek, daha “özcü” farklı tanımlamalara ve anlaşılma tarzlarına açıkken, “klasik” somut bir varlık hüviyetini taşıması itibarıyla daha belirgin bir cismaniyete sahip görünmektedir. Bu da klasiğin temelde yazılı bir kanona yahut metinler külliyyatına (*corpus*) atıfla anlaşılmasından kaynaklanır. Bu bağlamda klasik kavramının yaygın anlamlarından birinin geleneksel eğitim müfredatındaki metinlerin yazım ve öğretiminde yerleşik hale gelen, bir yaklaşımın kendine has tezahür biçimi olarak belirli bir yazma ve üretme tarzının (*style*) ifadesi olduğunu da hatırlayalım.

Öncelikle klasik olanın zamanla kalıcılık vasfını üzerinde taşıyan bir eser, metin yahut yapıya karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Böylece en temelde klasikler, “konjonktürel olanı aşan ve sıradan olandan farklılaşan eserler”<sup>2</sup> olarak görülebilir. Bu anlamda klasik, özellikle metinler üzerinden düşünürsek, mekânsal açıdan yatay bir yaygınlığa ve yerleşiklik özelliğine sahiptir. Belirli bir coğrafi bölgede otoriteye sahip ontolojik ve epistemolojik bir “kaynak” olarak kabul edilmiştir. Kaynak oluşundan dolayı şerh, haşiye gibi üretim biçimleriyle teşekkül eden yorumları etrafında temerküz etmesinin yanında içsel bir bütünlük ve “tutarlılık” özelliğini taşır. Öte yandan mekânsal anlamda var olan bu yaygınlığın yanında klasiğin zamansal bir süreklilik özelliğini de taşıması gerekli sayılmıştır.

Burada geleneğin hayatiyetini sürdürmesinde klasiklerin ikili bir rolünden söz edebiliriz: İlk klasik, muhatabı olan bireyi ve onun zaman bilincinin sürekliliğini biçimlendirmeye etki eder. Ayrıca bu bireyin zamansallığından geleceğe sızma girişiminde bulunur ve kalıcılığını sürdürme çabasını izhar eder. Bunun bir örneği olarak “mimari klasikler, hem içinde yaşanan mekânı yeniden şekillendirme, hem de bu şekillendirmeye zamanı aşan bir süreklilik kazandırma çabası sonucunda ortaya çıkarlar.”<sup>3</sup> Böylece klasik ile birey arasında dairevi bir anlam ilişkisi

<sup>2</sup> Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, ed. H. Özkan, N. Ardic, A. Arlı, *Klasiği Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 17.

<sup>3</sup> Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, 17.

kurulmuş olur. Klasik, bireye hayatın anlamına ve gelecekte ne yapması gerektiğine ilişkin ipuçları ve işaretler sunarken, birey de klasiği daima yeniden yorumlayarak onun gelecek kuşaklara intikaline yardımcı olur.

İslam düşünce geleneği penceresinden baktığımızda muhtelif disiplinlerde hem bir üretim ve yazım tarzı (*style*) olarak, hem de metinsel boyutuyla klasik kavramının varlığını sürdürdüğünü gözlemleriz. Bu anlamda tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf gibi disiplinler hem kendine özgü biçimde “klasikleşmiş” düşünme ve üretme tarzlarına sahiptir, hem de “klasik” olarak tavsif edilecek kurucu büyük metinleri bünyesinde barındırır. Burada neyin klasik olarak isimlendirilmesi gerektiğiyle ilgili daha temel birtakım sorular sorulabilir: Dinsel metinler yalnızca belirli bir kültür ve medeniyete aidiyetleri kesinleşmiş metinler olmaları sebebiyle acaba “klasik” olarak değerlendirilebilir mi? Coğrafi bir bölgeyi ve muayyen bir insanlar topluluğunu muhatap kabul eden metinler, sadece muhatapları için klasik olmaları durumunda “evrensellik” iddialarını sürdürebilirler mi? Bu açıdan evrensellik ve klasik oluş arasında kurulan ilişki bir uyum ve mütakabiliyet ilişkisi midir, yoksa metnin bağlamsallığı ile evrensellik iddiası arasında bir gerilim söz konusu mudur?

## 2.Klasik Metne ‘Klasikçi’ ve ‘Tarihselci’ Yaklaşımın Analizi

Dile getirdiğimiz bu soruları analiz etmeden önce şöyle genel bir tespitte bulunabiliriz: İslam düşüncesi klasikleriyle ilgili temel sorun, kanaatimizce, bu eserlerin klasik oluşlarının anlamı üzerine düşünülmemiş olmasıdır. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, söz konusu eserler külliyyatının İslam toplumunun bugünü ve geleceği için taşıdığı anlam, savunmacı retoriklerin ötesinde yeterince araştırılmış değildir. Bu noksanlığın temelinde Dipesh Chakrabarty’nin Batı dışı düşünce geleneklerine genelleyerek kastettiği anlamda şimdi ve burada varlığını hissettiren “canlı” (*alive*) bir düşünce geleneğinin olmaması yatmaktadır. Zira klasik düşünürlerimizle, Avrupalı/Batılı gelenek içinde yer alan düşünürlerin fikirlerinin incelenmesinde olduğu gibi, zamansal mesafeyi aşarak kendi çağıma ait düşünürlermiş gibi söyleşemiyoruz. Genellikle tarihsel tez ve araştırmaların muteber mevzuu olan klasik metin yahut figürlerle kendi sorunlarımızdan hareketle ciddi bir tartışmaya giremiyoruz. Yine Chakrabarty’nin işaret ettiği gibi, klasiklerde mündemiç olan kuşatıcı metafizik çerçevenin pratik tezahürleri, toplumun gündelik yaşantısına ve kültürel geleneklere sinmiş biçimde ontik anlamını muhafaza ediyor olabilir. Fakat bu durum, klasik metin ve mefhumları “günümüz için eleştirel (*critical*) bir düşüncenin kaynağı olarak kullanabilecek talim ve terbiyeye

sahip olduğumuz” anlamına gelmemektedir.<sup>4</sup> Bunun yerine genel hatlarıyla hâlihazırda ilahiyat çevrelerinde klasiklere ilişkin öne çıkan cari yaklaşımların iki ana başlıkta toparlanacağını söyleyebiliriz: Klasikçi ve tarihselci yaklaşım. Klasik bir metne yönelen muhtelif okuma biçimleri, genellikle bu iki kutup arasında salınmaktadır. Bu yaklaşımlardan ilki olan klasikçi/gelenekçi tavır, klasik olanı statik, değişmez metafizik küreye ve kavramlar dizgesine sahip bir metinler külliyatı (*corpus*) olarak tasavvur eder. Klasik her bir metnin kendi disiplini ve konusu bağlamında haritalandırılmış gelenek zemininde ‘nihai’ bir metne karşılık geldiği kabul edilir ve böylece klasik olarak tavsif edilen metinlerin tarihin sınırlı/belirli bir alanına aidiyetleri kesinlenir. Bir başka deyişle, klasik sıfatının tahakkuk edebileceği tarihsel dönemin kronolojik çizgisi belirsizleştirilerek tarih üstü bir anlam halesi içinde kuşatılır. Dolayısıyla klasik, tümel bir vasfa sahip olur ve geleceğe yönelik olarak, kuşkusuz mevcut yorumlarının da katkısıyla kurgulanan, örtülü bir otorite ve tahakküm sürecini başlatır.

Bu anlamda klasikçi yaklaşım, klasik mefhumuyla ait olduğu zamandan geleceğe “taşınacak”, hatta “yüklenecek” hazır bir anlamlar kümesini varsayar. Mezkûr klasiğin üretildiği dönem içinde metinleştirilen tekil bir anlamı yani yorumu, zamanlar-üstü bir yapısal model olarak kabul edilecektir. Klasiğin tahakkümü dediğimiz şey, tam da burada devreye girer: Bir heykelin yalnızca bir perspektiften bakıldığında sanatsal değerinin yahut anlamının idrak edilebileceği yargısının kurallaştırıldığını düşünelim. Bu kural, nasıl ki söz konusu heykelin farklı perspektiflerden türetilebilecek muhtemel sanatsal anlamlarını yok sayıyor ve ona atfedilen tek bir anlamı ve değeri mutlaklaştırıyorsa, klasikçi de mezkûr klasik eserin salt tekil anlamını “tümelleştirerek” savunmaktadır. Klasiğin geri dönüşü de, klasikçinin gözünde, klasiğin bu sonradan kurgulanmış tümel anlamının – başta kendi tarihselliği olmak üzere- bütün zamanlar üzerindeki değişmez otoritesi ve egemenliği anlamına gelmektedir.

Klasikçi için klasik olan “olması gereken, normatif, kanonik, hakikat ve tarihsel süreklilik” boyutlarıyla anlamlıdır.<sup>5</sup> Zira klasik içerdiği hakikatin normatiflik çağrısı ve teklifi sebebiyle evrensellik niteliğine sahiptir. Hem üretim tarzı, üslubu ve biçimsel özellikleri sebebiyle belirli bir alanda özgün kabul edilmesinden, hem de yerine başka bir metnin/yapının ikame

<sup>4</sup> Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 5-6.

<sup>5</sup> Burhanettin Tatar, “Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, ed. H. Özkan, N. Ardıç, A. Arlı, *Klasiği Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 39.

edilemezliğinden dolayı “ideal” vasfını deruhte eder. Belirli bir rasyonellik düzleminden hareketle kurulan hiyerarşik bir metinler silsilesinin parçası olduğundan dolayı “akli” bir düzenin, bir sistemin göstergesidir. Ait olduğu bütünün vazgeçilmez bir parçasıdır ve bir parça olarak o sistemli bütünü yetkin bir örnek olarak temsil edebilmesinin yanında daima ait olduğu bütüne (disipline, ekole, kanona) atıfta bulunarak kendi klasikliğini perçinler.

Burada klasik kavramının zorunlu olarak asli kaynağına ve tabiatına bağlı bir hiyerarşik düzeni ve aidiyet duyduğu değerler yelpazesi bağlamında seçkin bir tutumu gerektirdiğini söyleyebilir miyiz? “Classicus” kavramının kök anlamlarından biri, “belli bir sınıfa ait olan” şeklindeydi ve “klasifikasyon” kavramı da “belirli bir ölçüte göre tasnif etme” anlamını taşımaktadır. İslam düşüncesindeki klasik algısı da bizatihi bu düşünce yapısının temel karakteristik niteliği olarak hiyerarşik tarzda biçimlenen metafiziksel sistemin yansıması şeklinde inşa edilmiştir. Klasik metafizik, hiyerarşiyi varlığın oluşumuyla bağlantılandırarak soyut bir düşünce ilkesine dönüştürmüştü. Klasik metafiziğin varlıklar hiyerarşisi öğretisi (*meratibu'l-vücut*) bu ilkenin olguların epistemolojik inşasına güçlü bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Klasik İslam düşüncesine yönelik geçmişten bugüne yapılan tasnif denemeleri de bu anlamda “akli” bir hiyerarşiyi dikkate alır. Bu aklilik/rasyonellik niteliği, kuşkusuz teolojik meşruiyete sahip belirli bir rasyonalite ve bağlamsal bir epistemolojik düzen çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan örneğin kelim ilminin rasyonellik ve tasnif ölçütleri ile tasavvuf ilminin rasyonellik ve tasnif ölçütleri birbirinden farklılaşabilmektedir. Hiyerarşik tasnif çabaları olarak geleneksel ilim tasniflerini (*meratibu'l-ulum*, *tasnifu'l-ulum*) gözden geçirmek, klasiklerin ait olduğu rasyonelliğe referansla şekillenen kendine özgü perspektivizmleri göstermesi bakımından yararlıdır.<sup>6</sup> Klasikçi yaklaşım, bu ilim tasniflerinin teşekkül süreçlerinin bağlamsal (etik, politik, teolojik) birtakım ilgilerle tayin edildiğini göz ardı etmekte, bu tasnifleri sabit ve mahfuz bir ‘İslami öz’ün her hal ve şartta aynıyla vuku bulacak bir yansıması olarak kabul etmektedir.

<sup>6</sup> İlimler tasnifi konusunda geniş bilgi için şu kitaba bakılabilir: Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012). Yine felsefi ve dini iki farklı geleneğin ilimler tasnifi çabasının sürekliliğini inceleyen şu makale, kavramsal arka planı tafsilatıyla betimlemesi açısından dikkat çekicidir: Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011), 533-556.

Dikkat edilirse şimdiye kadar analiz ettiğimiz klasikçi yaklaşımın asli karakterini belirleyen husus, gelenek nosyonunu büyük ölçüde teorik ve metinsel boyutuyla öne çıkan ideal bir anlam çerçevesinde kabul etmesidir denebilir. Gelenek, yazılı metinlerden oluşmuş nesnel bir birikim olarak tasavvur edilmekte, bu da en temelde tarihsel öznelere ontolojik-tarihsel boyutuna tekabül eden geleneğin praksis boyutunun ilk bakışta göz ardı edildiğini göstermektedir. Oysa metin geleneği, dilsel karakteriyle tebarüz eden geleneğin sürekliliğinin göstergesi kabul edilebilecek nesnel bir boyutuna karşılık gelmektedir. Klasik bir eserin teşekkülü, tarih içinde yorumlanarak nakledilmesi, böylece giderek kendine özgü bir anlam halesine sahip olması süreçleri, yalnızca metin geleneğiyle mukayyet ve anlaşılabilir süreçler değildir. Aksine hem metnin kendini gösterdiği ortamın antropolojik temellerini yani geçerli insan ve toplum tasavvurlarını, hem de yorumlarının ortaya çıktığı tarihsel vasatın bağlamsal boyutlarını anlamak için gelenek mefhumunun daha kapsamlı ve ontolojik bir kavrayışına ihtiyaç duymaktayız.

Klasik olsun olmasın bir metinle yüzleşme, başka ontolojik karşılaşmalar gibi gündelik hayatın içinde tecrübe ettiğimiz dil temelli bir hadisedir. Bir başka ifadeyle, bir metne yönelme, başta dilsel referanslarımız olmak üzere içinde bulunduğumuz şartlardan hareketle tasarladığımız pratik bir ilğiden kaynaklanır. Kelimeler ve kavramlar düzeyinde mezkûr metin üzerine düşünme, bu anlamda kendi hakikat tecrübemizden hareketle icra ettiğimiz hermenötik sürecin bir parçasıdır. Daha genel anlamda bu süreç, dil içerisinde mevcudiyet kazanan varlıklar olmamız bakımından bitimsiz bir inşa faaliyeti olarak dünyada oluş tecrübemizin bütünü temsil etmektedir.<sup>7</sup> Bu bağlamda hermenötik açıdan gelenek, doğrudan karşı karşıya kaldığımız ve haricine çıkamadığımız bir tecrübe olarak dil zemininde icra edilen<sup>8</sup> dinamik, dairevi ve ilişkisel karaktere sahip bir tatbikat anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, “gelenek, salt reflektif (dolaylı) çabanın gerisinde duran ve ona hayat veren bir ortak pratik iletişim

<sup>7</sup> “...Dil, bizim öznel düşüncelerimizi, arzularımızı ve bireysel varlıklarımızı önceleyecek şekilde bir praksis alanı olarak mevcuttur. Burada praksis, ortak bir dünyaya sahip olmayı ve bu dünya içinde dilin gerçekliğini yani kendi varlığımızı açığa çıkarmayı ifade eder.”

Burhanettin Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, 6/3 (2004), 13.

<sup>8</sup> Dili bir iletişim vasıtası olmasının ötesinde anlayan Gadamer’e göre, dilin hakiki özü iletişim sürecinde açığa çıkar. Werner G. Jeanron, *Theological Hermeneutics: Developments and Significance*, (London: MacMillan, 1991), 66. “Varlıkların bütünlüğüyle irtibatlı olan dil vasatı, insanın sınırlı, tarihsel yapısının kendisiyle ve dünyayla bağlantısını kurabilir yalnızca.” Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, (London: Continuum, 2006), 454.

sürecidir.”<sup>9</sup> Bu perspektiften hareketle metin geleneği, betimlediğimiz bu “praksis olarak gelenek” olgusunun tezahür biçimlerinden yalnızca biri sayılabilir. Bu çoğu zaman ele avuca gelmez, kavranması güç kaotik praksisin düzene kavuşmuş rasyonel bir tasarımı olarak kendini gösterir. Metin geleneği bir nevi praksis olarak geleneğin kendi üzerine reflektif hareketinin sonucunda ortaya çıkan entelektüel bir uzanımıdır.

Kanaatimizce klasiğin ve kendisiyle diyalektik ilişki içinde anlam kazandığı gelenek mefhumunun metafiziksel bir tarzda anlaşılmasının temelinde metin geleneğiyle sınırlandırılarak düşünülmesi yatmaktadır. Bu açıdan klasikçi yaklaşıma eğilimli biri, ahlaki ve siyasi boyutlarıyla bir anıt biçiminde tasvir edilen geçmişteki ideal düzene özlem duymakta, bu yüzden idealize ettiği dönemi kusursuz biçimde “gösteren” bir metnin bugüne transferini hedeflemektedir. Yani çıkış noktası olarak metni belirlemekte, metinden hareketle dönemin praksisini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan özlem duyulan şey, geçmişte yaşanan kavranması güç ve çok boyutlu praksisin yerine huzur ve istikrar imgeleriyle resmedilen cennet tablosundan parlak bir enstantanenin ikamesidir.<sup>10</sup>

Tarihin belirli bir dönemine konumlandırılan ve dönemler arasında kolaylıkla taşınabildiği varsayılan bir metin olarak klasik, Fred Dallmayr’ın deyişiyle “müzelik unsurlar”a benzemektedir. Bu durum aynı zamanda klasikçinin ait olduğu psiko-sosyal çevrede yeni dünyanın soruları karşısında içe kapanma tavrına yol açmaktadır. Kültürel açıdan yalıtılmış ve steril gettoların oluşması, “teorik tutarlılık alanına yahut bu klasiklerin egemen olduğu tarihi geçmişe sığınma tepkisi”nden neşet eder.<sup>11</sup> Klasiklerin geri dönüşü söylemi, ironik karakteriyle, bugünün modern “murdar” hali içindeki bizlere muhteşem bir geçmişi ima etmekte, böylece geleneğin kurgusal cazibesiyle yönlendirilen romantik tavrılara yol açmaktadır.

Şayet gerçekten alanında “otorite” kabul edilen ve ihtiva ettiği soru(n)lar üzerine daha derinlikli, sofistike kitapların yazılmadığı metinlere klasik deniliyorsa, söz konusu klasikliğin bir tür statikliği beslediği, düşüncenin canlılığının önünde somut bir engel anlamına geldiği söylenebilir mi? Oysa klasik, ait olduğu gelenek sürdürülmek isteniyorsa kendisinin ardılı olan düşünceyi tahrik eden “tamamlanmamış” bir metin

<sup>9</sup> Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, 10.

<sup>10</sup> “Yeniden kurucu nostaljik için geçmiş, bugün açısından bir değere sahiptir; geçmiş bir süre değil, kusursuz bir enstantanedir.” Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 87.

<sup>11</sup> Davutoğlu, “Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler”, 29.

niteliğini taşımalı değil midir? Kanaatimizce metnin kendi içinde “son sözü söylediği” ifadesiyle söylemsel anlamda bir tür “nihailik” iddiasını taşıyor olması bile süreği olacak bir düşünce faaliyetinin hareketsiz kılınmasını yahut kötürümleştirilmesini intaç etmez. Zira “sınır” mefhumunun sürekli kendi ötesini işaret etmesi gibi, “nihailik” iddiasını taşıyan metin de sürekli meydan okumalar, eleştiriler ve başka “nihailik” iddiaları için fiilen meşru bir alan açar. Klasik, ait olduğu gelenek ve medeniyetin kendi üzerine refleksiyonunu sorularıyla besleyen açık bir “kaynak” hükmündedir. Şayet bir gelenek ve mensupları, kendi güncel sorunlarını kendi klasikleri üzerinden tartışmıyorsa, mezkûr klasiklerin ömrünün tükendiği, esasen böylece müzeli dokunulmaz ve kırılabilir unsurlara dönüştükleri söylenebilir.

Klasikçi yaklaşımın karşısında konumlandırabileceğimiz tarihselci yaklaşım ise modern olanın geçmişin dünyası üzerinde kaçınılmaz üstünlüğüne ve aksiyolojik otoritesine dayanan radikal bir tutuma karşılık gelmektedir. Özetle tarihselcilik, klasikleri ait oldukları gelenekten soyutlayarak süreklilik boyutunu temin eden tarihle bağını kopartır. Klasik metin, tarihselci yaklaşım tarafından sürekliliği olmayan tarihsel bir mevcudiyet olması bakımından “yaratıcılık, bireysellik, güç, özgürlük, deha” gibi eserin biricikliğini vurgulayan kavramlar eşliğinde indirgemeci bir yöntemle incelenir. Klasik, yalnızca geçmişe dair nesnel bir belge olarak anlamlıdır ve bugün için çoktan normatifliğini yitirmiş arkaik bir rasyonaliteyi temsil etmektedir. Görüldüğü gibi klasikçi yaklaşım ile tarihselci yaklaşımın temel farkı, klasiklerin içerdiği rasyonellik anlatısının ve normatifliğin bugünün dünyasında geçerli olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Tarihselci yaklaşım, klasiğin sunduğu rasyonellikten uzaklaştığımızı, onu zamansal olarak “geride” bıraktığımızı (kuşkusuz ilerleme ya da keskin değişimlere olan inancıyla paralel biçimde) savunurken, klasikçi yaklaşım ise zaman ve mekânı aşacak düzeyde gerçek rasyonelliği ancak klasiklerde bulacağımız iddiasındadır. Burada klasiklerin normatifliğinin ne anlama geldiği üzerinde yeniden durmak gerekir. Normatiflik, ne klasikçilerin söylediği gibi bugün de sabit anlamıyla varoluşunu sürdüren klasik bir döneme yahut metne aittir, ne de tarihselcilerin söylediği gibi tarihte kalmış eski bir dönemin yahut metnin karakteristiğidir.

Klasik bir metnin normatif oluşu, en yalın iki şekilde anlaşılabilir: İlk bir metin, gelecek zamana açıklık anlamında inşai boyutuyla muhatapları için praksis alanında kurucu bir söz hüviyetini taşıyorsa, normatif bir karaktere sahiptir ve doğal olarak süreklilik iddiasını da taşır.

İkincil anlamıyla klasik bir metnin normatif oluşu ise, mevcudiyetiyle diğer metinler arasında ve ait olduğu gelenek içinde özgün ve ayırıcı farklılıklara sahip oluşu ile tezahür eder. Bir disiplin ya da ekolün temsil gücü yüksek bir örneği olmasının yanında, diğer metinlerin kıymeti için tayin edici bir ölçüt olarak değerlendirilmesi, klasiğe normatif vasfını temin eder.

Klasiklerin normatifiğini hukuk bilincinin ötesinde anlamak için, en başta klasiklerin, “varlık ve bilincimizin farklı seslere, tecrübeler ve düşünme tarzlarına açık kalabilmesine imkân sağlayan kaynaklar olduklarını fark etmek” gerekir.<sup>12</sup> Kutsal metinler ve onların yorumsal süreği kabul edilebilecek muhtelif dini ilim geleneklerine ait eserler, etik ve estetik bilincimizi şekillendiren normatif metinler oldukları için evrensellik iddiasına sahiptir. Zira kendi gelenekleri çerçevesinde mezkûr metinler, geçmişten bugüne uzanan süreçte sürekli bir etkiye sahip olarak müntesiplerinin zaman ve mekân idraklerini doğrudan şekillendirmektedir. Üstelik dini metinler, Gadamer’in deyişiyle klasik olan tarihsel varlığın/oluşun genel karakteristiğine sahiptir. Bu da “zamanın akıntısı içinde muhafaza etme” özelliğidir.<sup>13</sup>

“Klasığın geri dönüşü” söyleminde klasik ile muhatap arasındaki ilişki, çoğu zaman statik, çizgisel ve tek yönlü otoriter bir ilişki olarak tasavvur edilir. Oysa klasiğin bir parçası olduğu kültürel gelenek ile ilişkiye geçme “bir ezberleme, taklit etme ya da yeniden üretme süreci” değil, “aktif bir öğrenme ve dönüştürme sürecidir.”<sup>14</sup> Gelenekle her karşılaşma, ancak klasik bir metinle yüzleşme yahut sosyolojik bir olaya dâhil olma gibi fenomenal bir boyut üzerinden gerçekleşebilir. Böyle bir karşılaşma tecrübesi “metin” ile “tarihselliğimiz” arasında bir gerilim içerir. Bu anlamda metinle kurduğumuz ilişki, pozitif bir ilişki olmanın ötesinde önceden tasarlanamayan yeni imkân alanları ve sorulara yol açması bakımından belirsizliğin ürettiği bir gerilimi besler. “Gelenek, salt bir süreklilik değil, klasiklerin burada ve şimdi bize sorduğu bazen ‘zor’ sorularla canlandırılan geçmiş ile şimdi arasında sürgit bir gerilimdir.”<sup>15</sup> Başka bir yönüyle ise klasik, kendi otonomisi ve kudretiyle muhtelif belirleme ve sınırlandırmalara itiraz eden bir karaktere sahiptir. Ama bir

<sup>12</sup> Tatar, “Normatifiğin ve Tarihselliğin Diyalektiği”, 41.

<sup>13</sup> Hans- Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt 2, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 38.

<sup>14</sup> Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 93.

<sup>15</sup> Alan R. How, “Hermeneutics and the ‘Classic’ Problem in the Human Sciences”, *History of the Human Sciences* 24/3 (2011) 21.

yandan kendi tarihselliğimiz içinden bizimle konuşmaya yani yoruma da açıktır. Burada metin ile tarihselliğimiz arasında beliren irtibat, diyalojik niteliği haiz olmasını “ufukların kaynaşması” ile sağlar. Gadamer’in ifadesiyle, “anlamamızı/kavrayışımızı daima o dünyaya da ait olduğumuzun ve buna mukabil eserin de bizim dünyamıza ait olduğunun bilinciyle hareket eder.”<sup>16</sup> Klasiği salt epistemik değil, aynı zamanda estetik, etik gibi insan tecrübesini yansıtan farklı ontolojik süreçlerin içinde yeniden yorumlayan (yahut mevcut yorumu esneten ve daraltan) toplum içi aktörlerdir. Yine Gadamer’in işaret ettiği gibi, klasik metinler farklı zaman ve mekânlar arasında seyahat etme imtiyazına sahip oldukları için “gezgin metin” (*travelling text*) ifadesiyle tasvir edilmektedir. Böylesi bir metin için yazarın niyeti ve metnin içeriğinin mutlak belirleyen olmadığı söylenmelidir. Metnin anlam çerçevesi, okurun tarihselliğinden hareketle metne yönelttiği sorulara cevap verebildiği için hareketli bir çerçevedir. “Her dönem bu ‘gezgin metni’ kendi normlarından, kültürel değerlerinden, sosyo-ekonomik koşullarından ve mekânsal gerçekliğinden hareketle anlamlandırır.”<sup>17</sup> Klasik ile tarihsel bilinç sahibi insanın verimli bir diyalogu, klasiğin praksis temelli yeniden yorumlanması sayesinde gerçekleşir. “Bugünde yaşayan bizler... belli bir tinsel donanım altındayızdır ve geçmişe yönelttiğimiz bakış daima kendi tinsel donanımımızın damgasını taşır.” Bu yüzden bizler tarihsel mevcudiyete sahip olan klasiğe kendi tarihselliğimizin ilgi ve tasarılarıyla eğiliriz ve geçmişi kendimize göre yeniden inşa ederek yorumlarız.<sup>18</sup>

Geldiğimiz noktada klasikçi ve tarihselci okuma biçimlerinin, bizatihi okuma ediminin metin ile şimdi arasında gerçekleşen özgür hareketini sınırlayıcı bir işlev üstlendiğini daha sarıh olarak görebilmekteyiz. Burada iki farklı okuma edimi arasında, “klasiği okumak” ile “klasik ile okumak” ifadeleriyle özetleyebileceğimiz asli bir ayrım işaret edebiliriz. “Klasiği okuma” ifadesi, metni nesnel bakışla merkeze koyan ve güncel ilgileriyle metni yargılayan “nihai” ve “indirgemeci” okuma biçimlerini ifade etmektedir. Bu bağlamda tarihselci yaklaşımın sorunlarından bir diğeri kendini göstermektedir: Kısaca bu sorun, klasiğin sayesinde bugüne kadar hayatiyetini sürdürdüğü gelenek vasatının dikkate alınmamasından kaynaklanır. Bu açıdan klasik bir metnin (örneğin Gazzâlî’nin *Tehafüt*’ünün)

<sup>16</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt 2, 40.

<sup>17</sup> Alsayed M. Aly Ismail, *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 91.

<sup>18</sup> Doğan Özlem, “‘Tin Bilimlerine Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I* içinde, (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 74-5.

ve zorunlu olarak içerdiği temel görüşlerin, yanlış bir bilincin ürünü olduğunu savunmakta, böylece tarihsel-ontolojik karakteriyle beliren praksis boyutu bir tarafa, hem muayyen bir yorumun üretilmesi için nesnel koşulları hazırlayan metin geleneğinin mevcudiyetini, hem de metnin konjonktürel anlam ve işlevini görmezden gelmektedir.<sup>19</sup> Bunun alternatifi olan “klasik ile okuma” ise klasiği kendi güncel sorularımızla yorumlama imkânını vurgulamakta, böylece tümel ve üstenci bir okuma hatasını bertaraf etme şansını sunmaktadır. Hâlihazırda okuma ediminin değişen çoğulcu tarzları, aynı zamanda tasavvur edilen “klasiklerin dönüşü” projesinin tek bir modelinin icrasından ziyade farklı düzeylerde gerçekleşme imkânlarına işaret eder. Bu anlamda kendi varoluş gerekçesi olarak gelenekten kopamayacağını farkında olan ama diğer yandan kendi tarihselliğinin ürettiği soruları sormaktan vazgeçmeyen her tekil okuma, “klasik ile okuma” için kendinde bir imkân olarak iyi bir başlangıç noktası kabul edilebilir.

Ayrıca klasik ile okuma, bize daima klasiği anlamının asli düzeyde gerekli şartlarından biri olarak gelenek, ekol, kanon gibi teşekkülleri hatırlatmaktadır. Muhtemeldir ki, klasiklerin geleneksel okumaları üzerine yapılacak derinlikli araştırma ve incelemeler, mezkûr okumaların klasiklerin dinamik bir yeniden yorumlanması olduğunu gösterecektir. İslam düşünce geleneği açısından şerh ve haşiye tarzı bilimsel üretimin incelenmesi, bu anlamda klasiğin farklı perspektiflerden muhtemel yorumsallıklara açık dinamik yapısını ele verme potansiyelini taşımaktadır.<sup>20</sup>

Öte yandan bugün İslam düşüncesinin klasikleri tekrar gündeme gelirken tercüme, edisyon kritik, sadeleştirme, transliterasyon türünden yöntemlerin kullanılması, kuşkusuz doğrudan bu yöntemlerin sahihliği üzerine yöntemsal bir tartışmaya açıktır.<sup>21</sup> Sözelimi bugün klasikle

<sup>19</sup> İslam düşüncesinde Gazzâlî ve “klasik” metni *Tehafüt*’ün oynadığı baskın role dair şarkiyatçı ve modernist birtakım yaklaşımların ortaya koydukları tektipçi ve pragmatik yorumlama biçimlerinde tasvir etmeye çalıştığımız soruna ilişkin açık örnekler bulunabilir. Bu bağlamda Carl Eduard Sachau, Roger Arnaldez, Kiki Kennedy-Day, Ernest Renan, Şemseddin Günaltay gibi isimlerin Gazzâlî yorumlarına bakılabilir.

<sup>20</sup> Hermenötik ve İslam düşüncesinde öne çıkan metin üretim biçimleri arasındaki ilişkiye dair iki yazı için bkz. Jaroslav Stetkevych, “Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning”, *Journal of Near Eastern Studies* 48/2 (1989), 81-96. Ömer Özkan, “Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/1 (2011), 65-73.

<sup>21</sup> Alsayed M. Aly Ismail’in *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts* başlıklı kitabı, yazarın niyeti tartışmasından anlamsal mütekabiliyet sorununa, hermenötik

yüzleşirken, tercümenin herhangi bir klasik eserin tarihsel niteliğini ne ölçüde temsil edebileceği, yine klasik metnin gerçek anlamının tercümesinin ne kadar mümkün olduğu biçiminde hermenötik çeviri sorunları kendini gösterecektir. Sahih tercümenin imkânı bağlamında yapılan bir araştırma, bir klasiğin tercümesinin aynı eser olmayacağını, kendi tarihselliği içinde adeta yeni bir eserin yeniden vücuda getirildiğini belirleyecektir. Tüm bu süreçler okur için mevcut geleneğe eklenmeyi sağlamakta, bu açıdan klasik bir metin ve ait olduğu gelenek için bir nevi yeniden canlanma (*ihya*) anlamına gelmektedir.

### Sonuç

Sonuç olarak, “klasiklerin geri dönüşü” söylemini klasikçi veya tarihselci yaklaşımla paralel olarak değerlendirmenin ötesinde, klasik ve gelenek mefhumlarına ilişkin kavrayışımızı bu mefhumların pratik ve dilsel karakterine dikkat çekerek derinleştirmek ve boyutlandırmak gerektiği ortaya çıkmaktadır. Klasikler üzerine daha dinamik ve çoğul okumaların, ancak geleneğin kendi içerisinde farklı sesler barındıran bir “akış” olduğu gerçeğinin tespitiyle ortaya çıkabileceğinin altını çizmeliyiz. Her ne kadar zamanla gelenek içindeki seslerden biri ya da birkaçı, diğer sesleri bastırılmış ve praksis boyutu örtülerek daha teorik bir karaktere bürünmüş olsa da klasik metinlerin muhtariyeti ve günümüzde mevcudiyetlerini bize güçlü biçimde hissettirmeleri, İslam düşüncesinde canlı bir “pratik felsefe” için önemli bir kapı açabilecekleri şeklinde yorumlanabilir. İslam düşüncesi klasikler üzerinden yeniden anlaşılacak isteniyorsa, klasiklerin tekil ve tarihsel belirli yorumlarını tümellemek ve olduğu şekliyle bugüne transfer etmek yerine klasikleri kendi tarihselliğimizin ürettiği sorular bağlamında okuma ve yorumlamanın imkânlarını araştırmak durumundayız. Klasiklerin normatifliği yani bağlayıcılığı ve otoritesi de kendini ancak böyle ele verir: Kendi tarihselliğimiz içinde yüzleştiğimiz klasikler bize kendi dünyamızın anlamını sunarlar.

### Kaynakça

- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Boym, Svetlana. *Nostaljinin Geleceği*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Davutoğlu, Ahmet. "Medeniyetler Arası Etkileşim ve Klasikler". *Klasığı Yeniden Düşünmek*. ed. H. Özkan, N. Ardiç, A. Arlı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, 15-34.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. çev. Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall. London: Continuum, 2006.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem 2*. çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Fleischmann, W. B. "Classicism". *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. ed. Alex Preminger, T. V. F. Brogan. New Jersey: Princeton University Press, 1993, 215-218.
- How, Alan R. "Hermeneutics and the 'Classic' Problem in the Human Sciences". *History of the Human Sciences* 24/3 (2011), 47-63.
- Ismail, Alsayed M. Aly. *Hermeneutics and the Problem of Translating Traditional Arabic Texts*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics: Developments and Significance*. London: MacMillan, 1991.
- Özlem, Doğan. "'Tin Bilimlerine Giriş'in Yüzüncü Yılı ve Dilthey". *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I*. İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Özkan, Ömer. "Hermeneutik ve Klasik Metin Şerhi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 4/1 (2011), 65-73.
- Stetkevych, Jaroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning". *Journal of Near Eastern Studies* 48/2 (1989), 81-96.

Tatar, Burhanettin. "Normatifliğin ve Tarihselliğin Diyalektiği". *Klasığı Yeniden Düşünmek*. ed. H. Özkan, N. Ardıç, A. Arlı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, 35-45.

Tatar, Burhanettin. "Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu". *Bilimname* 6/3 (2004), 5-22.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 533-556.