III. KUR'AN HAFTASI
Kur'an Sempozyumu

13-19 Ocak 1997



FECR YAYINEVİ

Fecr Yayınevi: 53

Dizgi: Fecr
Mizanpaj: Fecr
Kapak: Fecr
Baskı, Kapak Baskısı: Önder Matbaası

1. Baskı: Ocak 1998

ISBN 975-7138-27-4

FECR YAYINEVİ
Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İşhanı
No: 2 Kat: 5 ULUS/ANKARA
Tel/Fax: (0 312) 310 08 49 - 310 08 60

VII. OTURUM
"KUR'AN, LİSAN İLİŞKİSİ VE ANLAMA SORUNU"

Tebliğciler:

Tahsin GÖRGÜN 137
Mustafa ÜNVER 157

Tartışmacılar:

Azmi YÜKSEL 183
Rahmi ER 187
Mehmet GÖRMEZ 191
Yasin AKTAY 194

Mazakerelere Cevaplar 201

VIII. OTURUM
"KUR'AN, İSLAM TOPLUMU VE TARİHSELLİK"

Tebliğciler:

İlhami GÜLER 211
Yasin AKTAY 229

Tartışmacılar:

Ahmet DAVUTOĞLU 239
İlhan KUTLUER 245
Ömer ÖZSOY 249
Tahsin GÖRGÜN 253

Müzakerelere Cevaplar 259

KONFERANSLAR

Zeki DUMAN 267
Süleyman ATEŞ 295
Muhammed MUHAMMEDİYYEN 307
Mehmet S. AYDIN 321

VIII. OTURUM

"KUR'AN, İSLAM TOPLUMU VE TARİHSELLİK"

Başkan : Prof. Dr. Mehmet AYDIN
(S.Ü.İ.Fak. Dekanı)

Tebliğciler : Dr. İlhami GÜLER
(A.Ü.İ.Fak. Kelam Ana Bil.)
Yasin AKTAY
(S.Ü.Fen-Ed.Fak. Sos. Ana Bil.)

Tartışmacılar : Doç. Dr. Ahmet DAVUTOĞLU
(M.Ü. Uluslararası İlişkiler)
Doç. Dr. İlhan KUTLUER
(İslam Arş. Merkezi)
Dr. Ömer ÖZSOY
(A.Ü.İ.Fak. Tef. Ana Bil.)
Dr. Tahsin GÖRGÜN
(İslam Arş. Merkezi)

TARİHSELCİLİKTEKİ HUZUR İRADESİ

Yasin AKTAY

Öncelikle böyle bir başlık atmakla tarihselci yaklaşımın içine girdiği bir paradoksa işaret etmiş olduğumuzu belirtmem gerekiyor. Bu paradoks 'tarihselcilik' ile 'huzur iradesi' nin bir araya getirilmesinden, bir arada düşünülmesinden kaynaklanıyor. Ancak bu paradoksu algılayabilmek için temel varsayımımız şu olmalı: tarihselcilik bir 'huzur iradesi' ne teslim olmamalıdır. Çünkü bizatihi kendisi, kendi varoluş zeminini, kendi telaffuz vasatını, 'huzur' a karşıt olan, huzur iddialarını dışlayıcı söylemine borçludur: Burada tabiatıyla iki bilinmeyenli bir denklemle karşı karşıyayız: Nedir tarihselcilik? Nedir 'huzur'?

Öncelikle şunu kaydedelim ki, buradaki 'huzur' sözcüğünün, dilimizdeki temel anlamlarıyla, yani psikolojik bir probleme veya bir âsâyiş problemine işaret eden anlamlarıyla sadece dolaylı bir ilişkisi vardır. Söz konusu ettiğimiz şey metnin, veya anlamın huzuru olduğu için, bir yanıyla metnin ve metnin anlamının psikolojik huzur arayışı veya metnin iç âsâyişiyle ilgili çağrışımlar zorunlu olarak dışlanmayabilir. Zira söz konusu edilen şey, metnin Derridacı çağrışımlarıyla (Derrida, 1978) "burada" ve "şimdi" zaptedilmesidir.[1] Eğer bir metnin veya bir ifadenin anlamı "bu-

1- Burada "huzur" sözcüğünü J. Derrida'nın, Türkçe'ye "bulunuş" olarak da çevrilen "presence" sözcüğünü Türkçe'de karşılamak üzere öneriyorum. Derrida'nın temel vurguları itibariyle, presence "söz" ile "şey" arasındaki birebir mütekabiliyetin, yani anlamın, (yazıdakinin aksine) söz esnasında "burada" ve "şimdi" tahakkuk ettiğine dair yerleşik kanıya vurgu yapar. Derrida'nın özel terminolojisiyle gitmek gerekirse, Batı'da söz ve yazı arasında kurulan karşılaştırmalarda "söz"ün, salt bu "buradalık" ve "şimdilik" avantajından dolayı, anlamın daha kolay tahakkuk ettiği bir alan olduğu düşünülür; o yüzden "söz" "yazı"ya üstün tutulur. Derrida, bu isteğin Batı'daki müzmin "kesinlik" iradesinden/arayışından kaynaklandığını göstermeye çalışır ve bunu, benim "huzur metafiziği" diye çevirmeyi tercih ettiğim "metaphyics of presence" diye isimlendirir. Her metafizik gibi bunun da bir yanılsama olduğunu; zira sözde cereyan etekte olan anlamın bu şekilde bir kesinliğe sahip olması sözkonusu değil; aksine varolduğu zannedilen kesinliğin, salt söz'ün içerdiği anlam yönlendire tekniklerinden dolayı, ancak anlamı zabt-u rabt altına alma sayesinde bir yanılsama ürünü olduğunu söyler. Bu da tabiatiyle konuşmayı (sözlü iletişimi) şiddet-yoğun bir iletişim biçimi olarak yaftalamasına yol açar. Tüm çaba-

rada" ve "şimdi" zaptedilebiliyorsa, orada anlamın huzurundan söz ediyoruz demektir. Dolayısıyla burada, anlamın hem mekansal hem de zamansal açıdan bir zabt-u rabt altına alınması söz konusudur (Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996).

Peki, anlamın zabt-u rabt altına alınması ne demektir veya anlam zabt-u rabt altına alınınca ne olur? Bunun ne sakıncası vardır?

Bunun anlamı ve aynı zamanda sakıncası şu: böyle bir işlem, bizim anlam dünyasıyla olan ilişkimizi teknolojinin dünyasına özgü saydığımız; şu insan tabiatına çokça aykırı bulduğumuz; özünde doğanın sömürüsü, insanın sömürüsü ve buradan yola çıkarak tanrının sömürüsünün yattığını düşündüğümüz teknolojinin de doğmasını sağlamış olan bir usûle (epistemolojiye) bağlamış oluyor. Benim buna itirazım sadece Kur'an'ın daha doğru anlaşılması bağlamında değildir. Bu felsefenin kendisi, en kaba Aydınlanmacı pozitivist insan tasarımına dayanmaktadır ve bu insan tasarımının modern dünyaya hakim olmuş tüm îmâları Müslümanların Kur'an'la, tarihleriyle ve fıkıhlarıyla olan ilişkilerine oldukça eklektik bir tarzda eklemleniyor. Oysa yapılması gereken, her şeyden önce bizzat modern dünyanın dayandığı bilginin tabiatı hakkında daha radikal bir tahlil ve eleştiri yapmak; modern dünyanın "insan" kavramı hakkında; bu "insan"ın yeryüzündeki rolü ve serüveni hakkında esaslı bir yorumda bulunmaktır.

Aslında, hümanist felsefenin bu boyutu, Hristiyanlığın dünya efendiliği kavramının seküler dünyaya bir çevirisinden ibarettir; Hristiyanlıkta, nihaî anlamda Tanrının etrafında dönmesi düşünülen bir dünyanın merkezine insanın konulması suretiyle kurulmuştur. Bu şekilde tasarlanmış insanın bu dünyaya ilişkin ilk müdahalesi bu dünyayı kendi hizmetine almaya çabalaması olmuştur. Bu dünya, içindeki soyut-somut her şeyiyle insanın hizmetinde, emrine âmâdedir. Bu dünyanın bütün olup bitenleri, bu insana artık öte-dünyalardan, Tanrıdan gelen, ve kendisine çeki düzen vermesini telkin eden; veya kendi konumunu meşrulaştıran, yönlendi-

sını metinlerin içinde câri olan hiyerarşileri sökmek olan Derrida, bu vesileyle "söz merkezci"likle suçladığı "batı metafiziğinin" söz-yazı karşıtlığını yazının lehine söküp-bozar; ve şu sonuca ulaşır, anlam aslında ne yazıda ne sözde "burada" ve "şimdi" hazır olmaz; anlamın esasında varolan özellik (zamansal) ertelenmişlik ve (mekansal) ötelenmişlik alanında différance'tır.
Huzur sözcüğünün etimolojisindeki zamansal ve mekansal anlamlar "presence" teki şimdiliği ve buradalığı karşılamaya yatkın göründüğü gibi, aslında Türkçe'deki dar kullanım alanının katacağı anla dahi bu kavramın en azından Derrida'daki kullanımı örneğinde zenginleştirici bir içeriği vardır. Çünkü metafiziğin zaten en önemli işlevlerinden birisi de bir huzur yanılsamasını sürdürmesidir. Geniş bilgi için bkz. Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996: 213-214; Sarup, 1995: 43 vd.; Culler, 1987.

ren mesajlar içermekten hızla uzaklaştı. Modernlik analizcileri bu sürece "dünyanın büyüsünün bozulması" adını veriyorlar. Büyüsü bozulmuş dünyada insan öyle bir noktada resmedildi ki; bilmek isteyip de ulaşamayacağı bir bilgi yoktur. Kendi duyguları, kendi tarihi, kendi ruhsal devinimleri de dahil olmak üzere kâinâtın kurulu olduğu düzenin her ayrıntısına istediği anda girip çıkabilir; bu bilgi esasında istediği tanzimleri yapabilir, kâinâtın kurulu olduğu düzende istediği müdahaleleri yaparak kendi tasarımına uydurabilir. Onu bu işten alıkoyacak ne bir kutsal; ne bir büyü ne de bir aşkın/müteal değer kalmıştır.

Bu, aynı zamanda bir şeyleri anlamaya çalışırken; bir dünyayı kendinden menkul değerlere istinad ettirmeye çalışırken insanın ne kadar yalnız kalmış olduğunun bir resmidir de. "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu diyen" Dostoyevski'ye, Nietzsche'nin, "Tanrı'nın daha öleceği mi kaldı?" yönlü tepkisi, aslında tanrının ateist anlamda bir inkarını değil; insanın bu dünyada kendi seçmeleriyle nihilizmin anaforuna yeterince sürüklenmiş olduğunu îmâ ediyordu. Evet, Tanrı ölmüştür ve artık insanı tutabilecek hiç bir şey kalmamıştır. Tanrı ölmüştür ama kendinde değil; antropolojik olarak, yani insanın kendi kurduğu dünya düzeni içinde kendisine bir yer bırakılmamış olması anlamında; yani rabb olarak değil ilah olarak. (Burada İslâmî anlamda tanrının rabbliğinin 'kendiliğindenliğine' bir atıfta bulunmak istiyorum. Oysa tanrının uluhiyeti -nin en azından bir boyutu- gramatik olarak insanın eylemini gerektirir. Çünkü kelimenin (ilah) tüm karşılıkları pasif eylemlerle konulabiliyor (ibadet edilen, yönelinen, ısınılan vs.). Şimdi, insan tanrıyı öldürünce ve yeryüzünde yapayalnız kalınca kendine yeni tanrılar icad etme meyline ister istemez düşecektir. Nietzsche, tam da bu noktada insanın tüm tanrısızlık iddialarının arkasındaki tanrıları teşhis etmeye adar kendisini. Tanrının yerine ikame edilen tanrıları gösterir. Kuşkusuz bunu tanrıyı yeniden diriltmek için yapmaz, tam tersine, İlahi dinlerin tanrısını hayatından kovmuş olan insanların tüm etkinliklerinde tanrının yerine putlar ikame etmekten geri durmadıklarını ve ne tür putlar ikame etmiş olduklarını ifşâ etmek için yapar bunu. İşte, anlamın veya tarihselliğin "huzur" iradesi, böylesi bir ikame arayışında tecelli ediyor; ve bu, tabiatıyla bir çelişkidir.

Çelişkidir, çünkü tarihselci tema, (16. yüzyılda Vico'yla başlayarak; 19. yüzyılda da iyice şekillendiği üzere) başlangıcı itibariyle insan bilgisinin kendini temellendirdiği her çeşit kesinliği veya mutlaklık iddiasını sorunlaştırarak; tabiri caizse bu bilginin huzurunu bozmak üzere ortaya çıkmıştır. Bu tema en bilinen şekliyle doğa bilimi ile insan bilimleri arasındaki meşhur gerilimden beslenmiştir. Bilindiği gibi, bu ayrımda doğa bilimlerine hep bir kesinlik atfedilirken beşerî bilimlere bir

kesinliksizlik, bir belirsizlik isnad edilir (Gadamer, 1995).[2] Çünkü doğa ile insan arasındaki o nesnel mesafenin problemsiz olduğu varsayılmaktadır. İnsanın tabiat hakkında nesnel bir bilgi geliştirebileceği ve kendisini doğadan ayırarak doğa üzerinde istediği işlemlerde bulunabileceği düşünülmüştür. Oysa, belirsiz denilen beşerî bilimlerde, yani konusu insan olan, tarih, felsefe, sosyoloji, antropoloji gibi bilimlerde bu mesafenin o kadar problemsiz kurulamadığının farkına varıldı.

Aslında ilk dönem sosyal bilimlerin mantığı bir "toplumsal mühendislik" arayışı içinde, pozitivizmin bu nesnelciliğinin eşit oranda sosyal bilimlerde de olabileceği varsayımına dayanıyordu. Pozitivizm bu ihtimal üzerinde çok durmuş, buna çokça ümit bağlamıştır. Sosyal sahadaki olayların da tıpkı tabiatın incelendiği, incelenebileceği ve orada da tıpkı tabiata uygulanan deneylere benzer deneylerin uygulanabileceği ilkesini yaşatmak istedi. Bu yönde köklü bir gelenek oluşturdu. Bu geleneğin en önemli iki görüntüsü, yüzyılımızda adı totalitarizmle özdeşleşmiş olan komünizm ve faşizm olmuştur. İkisi de toplumsal mühendislik mantığının en iyi biçimde uygulandığı örnekleri zihinlere kazımış; o oranda da insanlık için bütün çağların en kâbus, en insana aykırı deneyimlerini yaşatmışlardır.

Koca bir tarihi basit bir iki cümleyle ifade etmek gerekirse, nesnelci-pozitivist düşüncenin insanı götürdüğü yer totalitarizmdir; çünkü varoluşu itibariyle sınırlı (fânî) olan insan kendi görüşünü ebedî gördükçe bütün insanları kendi dar ufkunun içine sığdırmak gibi bir iradeye tâbî olmaktadır. Her şeyi burada ve şimdi "hazır" görmek isteyen bir iradedir bu. Yani huzur iradesi. Yani özünde fânîlik, zannîlik olan beşer görüşünün mutlaklaşma ve huzur bulma iradesi.

Evet, söz konusu huzur iradesinin tarihselci bir argümanla bir arada düşünülmesinin bir paradoks olduğuna değindik. Ama bu paradoks, tarihselliğin gerçekten de insanın bilgisinin tarihle mâlûl olduğunu görme anlamında; insanın tarih içinde yaratılmış, tarihsel bir daralmaya sürekli olarak maruz olduğu; dolayısıyla ebedî iddiaları kendinden yola çıkarak yapamayacağının itirafı anlamında düşünüldüğü taktirde bir paradokstur. Bu anlamda tarihsellik, insana kendi sınırlarını çizmekte onun fânî bir varlık olduğu ve bir şekilde evrilip çevrilmekte olduğunu hatırlatan iyi bir uyarıdır aslında. Yani, insanın tarihsel olduğunu görmek, kabul etmek, insanın temel yönelimlerine yön verecek bir ilkeye kaynaklık etmeyeceği yönün-

2- O nedenle fizik bilimlerin dışında kalan tarih, sosyoloji, felsefe, antropoloji gibi bilimlere "belirsizin bilimleri" diye gönderide bulunulur bkz. Moles, 1993; Ayrıca fenomenolojinin büyük ustası Husserl'in "şeylerin özü" nün temel adresi olarak felsefeyi, "kesin bir bilim olarak" restore etme çabası zikredilmeye değer, bkz. Husserl, 1995.

deki dînî hitabı/uyarıyı hatırlamayı da sağlar. İnsan tarihseldir, dolayısıyla bilgisi hiçbir zaman mutlak olamaz. Peki, durum buysa insanın tarih hakkındaki bilgisi nasıl bir şeydir? İnsanın geçmişi kavrayışı nasıl mümkün olmaktadır?

Hakikaten de dönüp "tarihte neler olmuştur" demek üzere baktığımızda, geçmişte neler olduğunu anlamadan önce bize bir şeyler olmaktadır ve bize neler olduğunu farketmeksizin geçmişteki bir olaya bakmaktayızdır. Bugün de bir tarihin orta yerinde yaşamaktayız ve tarih felsefesine âşinâlıkları olanlar şunu iyi bilirler ki, tarih "orada öylece duran" bir şey değildir; bizim bugün yaşamakta olduğumuz dünyada, kendimizi tasarlama biçimimizle, dünyayı tasarlama biçimimizle alakalı, tâlî bir bilgi olarak "oluşur". Tarih, tarih hakkındaki bilgimize sonsuzcana bağımlıdır. Bu anlamda bizi bir gölge gibi takip eden bir tarihten söz edebiliriz ancak. Dolayısıyla dönüp gölgemizin nasıl bir şey olduğu sorusunu sormadan önce, nerede durmakta olduğumuzu sormamız daha makul bir iş olur. Çünkü gölge, bizden bağımsızcana orada merak edilecek bir şey değildir. Ve çünkü "orada, keşfedilecek" bir geçmiş değil; "icad edilecek" bir şeydir tarih ve icadı da insanın ilgi ve çıkarlarına göre şekillenir; o yüzden meşhur bir deyimi tekrarlamama müsaade ediniz: tarih her an yeniden yazılmaktadır.

O zaman tarih, ve tarih hakkındaki bilgimiz nasıl kapsayıcı olabilir? Şu sorunun cevabı ne olur: insanın geçmiş hakkında, "her halükârda bugünün bir yansıması" olmaya mahkum bilgisinin ürünü olan tarihte bir bütünlük, bir birlik, bir yön veya bir nihâî anlam bulunabilir mi? Yani tarihte insanlığın ileriye doğru bir yön tuttumuş olduğunu veya tarihin belli bir ruhun tecessümü olarak tezahür ettiğini veya diyalektik bir sürekliliği yansıtmakta olduğunu kesin olarak söyleyebiliyor muyuz? Eğer seküler bir çerçevede kalmakta ısrar ediyorsanız, insanüstü bir değer makamına karşı bir kayıtsızlığınız varsa, tarihe atfedeceğiniz her çeşit anlamda, tarihe isnad edeceğiniz her çeşit bütünlükte, her çeşit yönelimde, tanrının yerine ikame edilmiş tanrıların, putların, metafiziklerin bir izini bulabilirsiniz. Ben burada kesinlikle tarihin bir yönü ve anlamı olmadığını söylemiyorum; ama tarihsel olan insanın bilgisiyle tarihe atfedilmiş hiç bir anlamın geçerli olmadığını görüyorum. İnsan tarihteki yönü ve anlamı kendi bilgi imkanlarıyla bulamaz; ancak tarihte bir anlam inşâ eder. Bunu da tanrısını hayatından dışlamış insanın içine düştüğü anafordan kurtulma çabasıyla; "huzur" iradesiyle yapar. Ancak sonuçta sayısız 'huzur yanılsamaları'ndan sadece birini daha üretmiş olur.

Seküler bir çerçevede insanın tarihselliğini kabul ettiğiniz zaman bunun iki sonucu olmak zorundadır: ya nihâî tahakkukunda herşeyi hiçleyecek, anlamsızlaş-

tıracak bir nihilizm; veya öldürülmüş, bastırılmış, insan hayatının dışına itilmiş tanrıların yerine ikame edilmiş yeni tanrılar, putlar, metafiziklerin üretimi. Huzur iradesi derken böylesi bir ikameye işaret etmiş oluyoruz. Pozitivizmin tarihselci çerçeveleri de bu metafizikleri üretmekten geri durmamıştır. Tarihin sürekli doğrusal bir ilerleme içerisinde olduğunu varsayan çok genel bir pozitivist çerçeve vardır: İlk ve en dayanıklı, en yaygın tarih tezleri bu varsayımın etkisi altında gelişti. Bunun önemli tarihsel sonuçları olmuştur:

Tarih diye bir mevzu ortaya çıkıştır. Evet, zannedildiği gibi tarih, bugünkü haliyle tamamen ondokuzuncu yüzyılın bir ürünüdür. Ondokuzuncu yüzyıldan öncesine kadar tarih ibret alınacak olaylar ve hisse alınacak kıssalardan ibaret bir şeydi. Kuşkusuz bugünkü şekliyle geçmiş olayların anlatımı zamanı toplumlar arasında mesafeler oluşturan bir bütünlük olarak görme yoktu. Bununla birlikte, tarih her toplumun kendi geçmişini tasavvur etme biçimiyle alakalı bir şeydi.

Burada çok çarpıcı bir örnek olarak şunu kaydedebiliriz: Hz. Peygamber Kur'an'da bildiğimiz Peygamberler tarihiyle ilgili hikayeleri anlatmaya giriştiği zaman Mekkeli müşrikler bu hikayeleri "geçmişlerin masalları" anlamında "esâtîru'l-evvelîn" diyerek karşılamışlardı. Diğer yandan Kur'an'ın zikrettiği bu hikayeler Mekkelilerin çokça ciddiye aldıkları kendi geçmiş tasavvurlarına mesned teşkil etmekte olan Hübel'lere, Lât'lara, Uzzâ'lara meydan okuyordu, onların yerine kendi kahramanlarını ikâme etmeye girişiyordu. Gün oldu, Müslümanlar galip geldi ve Batılılarla ilk temaslara, fetihler aracılığıyla girmeye başladılar. Batılıların, özellikle Eski Yunan'a dayandırdıkları, kendi geçmişleri olarak çok ciddiye alarak sahiplendikleri ve "history", "historia" dedikleri hikayeleri Arapça'daki "Usture", yani efsane sözcüğüyle karşılayarak "başkalarının tarihi" ne karşı sergilenen evrensel tepkiyi örneklediler (Laroui, 1994). Hakikaten başkalarının kendi geçmişleri hakkındaki tasavvurlar bir topluma her zaman biraz garip, biraz önemsiz, biraz da saçma gelmektedir. Gün geldi, Avrupalıların zaferiyle karakterize edilen modern dünyada "gelişmiş", "azgelişmiş", "gelişmekte olan" ülkeler gibi kavramlara o kadar çok âşinalaştık ki, kimsenin aklına bu kavramların hangi tarih anlayışı dolayısıyla hangi toplumsal hiyerarşiyi ayakta tuttuğunu sormak bile gelmiyor artık. Sanki çok kendiliğinden, çok doğal ve çok mukadder durumları bire-bir isimlendiren kelimelermiş gibi herkes tarafından benimsenmiştir. Dil içinde doğrudan tarih sözcüğünün kullanılması suretiyle işleyen bir emr-i vâkî daha var: "tarihselliği zayıf/güçlü toplumlar" diye bir tabir kullanılır. Veya "tarihsel gecikmişlik", "tarihin sonu" gibi kavramlar aracılığıyla insan amansız bir koşunun içine sokulur. Ama bu koşu tahmin edilebi-

leceği gibi bir yerlere yetişme koşusu değildir. Bir kere gösterilmiş hedef hiç bir zaman yakalanamayacaktır, çünkü gözümüzün önüne bağlanmış, biz koştukça bizimle beraber en az bizim koştuğumuz kadar o da hareket edecektir. Yine, sosyal bilimlerde sıkça rastlanan bir tasnife göre bazı toplumlar "tarihsiz" toplumlardır (Wolf, 1982); bunun anlamı şu: onlar tarihin Batı'da aktığı mecranın dışında kalmış oldukları için başlarından geçen şeyler ne olursa olsun kayda değer değildir. Buradan bir genellemeye gidersek, bizim geçmiş dediğimiz, tarih dediğimiz şey öyle herkesi eşit şekilde ilgilendiren nesnel bir vak'a değildir. Herkes kendi geçmişini, kendi varoluş biçimini anlamlı kılan, anlamlı gösteren bir zaman sürekliliğini kendi hesabına kendiliğinden, yani tabiri caizse ideolojik bir içgüdülenmeyle kurar. Bu vesileyle İslâmî konularda tarihi ve tarihselliği tartışma konusu yapanlara bir uyarı/hatırlatma mahiyetinde şu soruyu sormakta fayda var: hangi tarihin içerisinden konuşuyoruz?

— Tarihe bir yön isnad edilmiş oldu. Bu yön karanlık geçmişe karşı aydınlık şimdi ve gelecek formülüyle özetlenebilir. Modern hayatı kutsayan bir geçmiş inşâsı altında, bizim bildiğimiz ve geçmişte kalmış olan o meşhur 'altın çağ'lar veya 'asr-ı saadet'ler geçmişte değil gelecekte aranacaktı artık.

—Diyalektik düşünce, tarihin tüm ihtimallerini, tüm imkanlarını önceden görebileceğini varsayan seçenekler üretmiştir. En yaygın örneğini Marksizmle sergilemiş olan bu düşünce, yine bu, herşeyi insanın nesnel iddialı ufkuna yerleştirebileceğini varsayan anlayışın ürünü olmuş; bu ihtimaller üzerine bütün dünya toplumlarını ikincil, sıra-dışı, tarih-dışı saymıştır. Tarihselliğin bu tarz istihdamı totaliter bir iradeyi hakim kılmış; Avrupa-merkezli bir tarih ideolojisini bütün dünyaya teşmil ederek bu totalitarizme bir de evrensellik iddiası yüklemiştir. Sosyal bilimlerde "tarihe yetişmek", "tarihi yakalamak", "tarihsel bakımdan güçlenmek" "gelişmek", "kalkınmak", "ilerlemek" gibi, görünüşte sosyolojik gibi duran bir çok kavram, özünde emrivakiye dayalı olan bu oryantalist varsayımı besleyip güçlendirmektedir. Nihâî anlamda Batı'da gelişmiş olan bir vak'alar toplamını model almakta, bunların taklidine prim vermektedir. Bu varsayım başka toplumların yaşadıklarının önemsenecek şeyler olmadığı iddiasını da içerir. Bu yüzden küstahça bir tutum içerisindedir. Ama küstahlık salt bu izafî bakışaçısına olan tutkusundan kaynaklanmıyor; belki de her kültür dünyasının başka kültür dünyalarına böylesi bir bakış hakkından sözedilebilir; burada küstahlık bu kültürel bakışaçısının totaliter bir hegemonya tesis etmiş olmasından kaynaklanıyor.

Şimdiye kadarki tartışma çizgisinin tarih ve tarih bigisinden başlayarak, tarih-

selciliğin iyi ve kötü tarafları hakkında bir mütalaa şeklinde geliştiği farkedilmiş olabilir. Burada, tarihselcilik ile tarihsicilik arasında varolan ayrıma hiç değinmeksizin her ikisini de neredeyse aynı düzlemde konu edinmiş olduk; bir nevi aralarındaki farkı görmezlikten geldik. Kuşkusuz daha teknik br çalışma bu ayrımları gözardı etmemeli. Ancak bunu böyle yapmamın özel bir sebebi var, o da şu: Kur'an'la ilgili tartışmalarda tarihin gündeme gelişinde hiç bir inceliğin hakkının verilmediğini görüyorum. Burada en kaba hatlarıyla bir tarih düşüncesinden bir tarihselcilik türetilmektedir. Oysa tarihselcilik ile tarihsicilik arasındaki ayırımlar hümanizm ile anti-hümanizm arasındaki farkları açığa vurabilir. Bize, tarih düşüncesini insan hakkındaki tefekkürümüzün derinleştirilmesi için bir uyarıcı kılabilir.

Üstelik tarihselcilikten anlaşılması gereken ilk şey, veya tarihselci bir analize konu edinilmesi gereken ilk şey insanın kendisidir. Müslüman bir düşünce biçimi içerisinde insanın tarihselliğinden sözedebilirsiniz. İnsanın nasıl bir toplum içerisinde yaratılmışsa aynı zamanda bir tarih içerisinde de yaratılmış olduğu üzerinde durabilir; bir tarih içerisinde yaratılmış olmanın insanın varoluş serüvenine ilk elde neler kattığı üzerinde bir mülahaza geliştirebilirsiniz. Tabloyu biraz daha geliştirip işin içine bir topluma gönderilen bir insan gibi bir tarihe gönderilen bir insanın belli bir zamanda gönderilmiş bulunan bir vahy ile ilişkisinin nasıl bir şey olabileceğini tasarlayabilirsiniz. Ama, göründüğü kadarıyla tarihselcilik, ilk elde insanla ilgili düşünümümüzü/refleksiyonlarımızı artırıcı bir şey olmaktan ziyade bizzat vahyin bir özelliği olarak sunuluyor. Vahyin her dönemde bize söyleyebileceği bir şeylerinin olduğu yönündeki mümin kabulle bir alıp-verememe durumu içine giriyor. Teknik anlamda, vahiyle muhatap olacak insanın kalp gözü ve kalp kulağını açarak onu, vahyi "bugün", kendi tarihinde, dinlemeye "hazırlamak" yerine, vahyin sesleniş biçimiyle uğraşmayı seçiyor. Tabiri caizse, vahyin sesleniş ayarları üzerinde oynamayı seçiyor. Benim kanaatim o ki, bu da modern insanın herşeyi kendi denetimi altında, kendi emrine âmâde tutmak isteyen egemen huzur dürtüsünün, teknoloji mantığının bir tezâhüründen başka bir şey değildir. Bu dürtü, "dinleyen ve öğüt alan insan" yerine, cahiliye durumunun "kendine yeten, ölçüp biçen" insanının restorasyonu peşindedir.

Toparlamak gerekirse, Kur'an tarihselciliğiyle ilgili itirazlarım, kesinlikle tarih ve tarihselci düşünce hakkındaki olumsuz yargılarıma dayanmıyor. Tam tersine tarihselcilik düşüncesine Kur'an'la ilgili çalışmalarda tanınan istihdam sahasının yanlış seçilmiş olduğunu savunuyorum: konu vahyin kendisi değil, vahye muhatap olacak insanı ilgilendiren bir şeydir. Daha doğru biçimiyle tarihsellik temasının te-

mel işlevi bize insanın sınırlarını hatırlatması olmalıdır. Yani, insan tarihle mâlüldür ve ne yaparsa yapsın, ne düşünürse düşünsün kendi tarihsel koşullanmışlığının izlerini bir yük olarak sırtında taşır. Oysa tarihselcilik bütün tarihin veya tarihlerin üzerinde bir göz olarak ortaya çıkmaktadır; bütün tarihsel şartlanmışlıkları aşan bir süper-optik olma iddiasını barındırmaktadır; ve bu haliyle insanın tarihselliği gerçeğine, kendi meşruiyetini dayandırdığı zemine, esas itibariyle ters düşmektedir; ki, onu ortaya çıkaran iradenin bu zeminin fânîliğine karşı bir "huzur" iradesi olduğuna değindik. Huzur iradesi ise, gördüğümüz gibi, herşeyi elinin altında tutmak isteyen ve daha mutlakiyetçi bir iradedir. Nihâî anlamda tarihselliği aşabileceği yönünde bir varsayım üzerinde yükselmektedir. Sonuçta vahy metinlerinin ne demek istediğini, altında yatan tüm anlamlarıyla tüketebileceğini varsaymaktadır.

Diğer yandan tarih ve tarihselcilik temalarının bizde olumlu bir işlevi olabilirdi; örneğin, bizde hakikaten bir tarih bilincinin oluşumuna katkıda bulunabilirdi. Ancak bu, tarih ve tarihselcilik düşüncelerine köklü bir eleştirinin getirilmesinden sonra yapılabilecek bir şeydir. Oysa cârî tarihselcilik tezlerinin genel görüntüsü genelleşmiş anlamlarıyla tarihin kökeni, veya soykütüğü hakkında köklü bir irdelemeyi atlayarak kendine mevcut tarih şemaları içerisinde bir yer bulmaya çalışıyor. Tarih bilinci, evet, ama bu bize nerede durmamızı telkin eder? Yaşadığımız tarih tek ihtimalli bir tarih midir? Başka bir tarih çizgisi geliştirmek mümkün olabilir miydi? Kendimize bu tarih çizgisi içerisinde bir yer bulmaya çalışsak, bütün yerler kapılmış, bize de bir yer tahsis edilmiş, yeriniz bu denilmiş. Biz bu yere, bu tarih çizgisi içerisinde kaldığımız sürece itiraz etsek ne olur etmesek ne?

Tarih bilinci noktasından devam edersek, bir tarih algısının oluşturulmasının salt teorik bir işlem olmadığı açıktır. Tarih algısı belli değerleri, kutsalları olan ve belli bir amaç için bir araya gelmiş ve birarada yaşama iradesine sahip bir topluluk tarafından icrâ edilir. Bununla "millet"i tanımladığımın farkındayım. Ama tarih tartışmaları içerisinde kaldığımız sürece Müslümanların bir millet olmanın grektirdikleri üzerinde kafa yormalarını ve br millet olarak kendilerine bir tarih yakıştırmalarını zaruri görüyorum. Aksi taktirde, başkalarının tarihi içerisinde kendimize biçilmiş figüran rolünü oynamaya razı olmuş oluruz. Çünkü zannedildiğinin aksine, tarihi yaratan millettir; millet bir tarihin ürünü değildir. Bugün sağlam bir kulpa yapışıp ayrılmayan, ortak bir amaç için bir arada kalma iradesi gösteren bir millet hem kendine uygun bir tarihi hakeder; hem de Kur'an'ın kendine uygun bir anlaşılmasını.

Kısaca ve basitçe ifade edilecek olursa, benim Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili

tarihselci argümana karşı reakisyonum, bu tartışmanın, Müslümanların kendi tarihleri içerisinden, ve kendilerine özgü değerleri yükseltecek şekilde yapılmıyor olmasından kaynaklanıyor. Tartışma yükselen değerlere oynuyor. Sonuçta bizzat Müslümanların sorgulayıp karşı koymaları gereken kalkınma, ilerleme gibi yanılsama ürünü ideolojilere (ideoloji başlıbaşına bir yanılsama değil mi zaten?) eklemlenmek zorunda kalıyor; ve o ideolojileri beslemiş oluyor. Kur'an'ın bize önerdiği bazı hukuk düzenlemelerinin zâid olduğunu telkin ediyor. Ama bu zâidliğin, sözkonusu ideolojilerin tasarladığı dünya içinde bir zâidlik olduğunu gözden kaçırıyor. Dolayısıyla tarihselliğe vurgu yaparken bir milletin sahip olması gereken tarih bilincinden mahrum kalıyor, başkalarının, egemen olanların, zulümlerine karşı konulması gerekenlerin tarihi içerisinde oyalanıyor.

REFERANSLAR

Culler, J., 1987, What is Deconstruction? Jacques Derrida, Issues in Contemporary Critical Theory: Macmillan.

Derrida, J. (1978) Writing and Difference, Fransızca'dan çev. Alan Bass (1987): Athlone.

Gadamer, H. G. (1995b) Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı, Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar, Çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara: Ark.

Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y., 1996, Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine bir Deneme, Ankara: Vadi.

Husserl, E., 1995, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, Türkçesi: T. Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Y.

Laroui, A. (1993) Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınının Krizi, çev. H. Bacanlı, Ankara: Vadi.

Moles, A., 1993, Belirsizin Bilimleri, İnsan Bilimleri İçin Yeni bir Epistemoloji, Türkçesi, Nuri Bilgin, İstanbul: Yapı Kredi.

Sarup, M., 1985, Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Türkçesi: Baki Güçlü, Ankara: Ark.

Wolf, E.,1982, 1982, Europe and the People Without History, Cambridge: University Press.