Vadi Yayınları: 164
Toplum Dizisi: 41

Francis Fukuyama v.d.
Tarihin Sonu mu?

Derleyen
Mustafa Aydın
Ertan Özensel

Yayıma Hazırlayan
Murat Güzel

© Vadi Yayınları

1. Basım: Ekim, 1995 (Rey Yayıncılık)
2. Basım: Eylül, 1999
3. Basım: Mart, 2002

Kapak Tasarımı
Ali Karagöz

Dizgi, Sayfa düzeni
ESAM

Montaj ve Baskı
Desen Matbaası

Cilt
Kalkan Mücellit
ISBN

975-7726-96-6
91.064.215.164

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI
Meşrutiyet C. Bayındır II, 60/5 Kızılay/ANKARA TEL&FAX: 312. 418 65 70-419 69 31

Francis FUKUYAMA
Mustafa AYDIN • Ertan ÖZENSEL
Allen BLOOM • Pierre HASSNER
Gertrude HIMMELFARB • Irving KRISTOL
Daniel Patrick MOYNIHAN • Stephen SESTANOVICH
• Nabi AVCI • İsmet ÖZEL • Ali BULAÇ
Ömer LAÇİNER • Ali A. MAZRUI • Taha AKYOL
Kemal ERSÖZLÜ • Yasin AKTAY
Abdülvahap El-EFENDİ • Seyfuddin Adem HÜSEYİN
Murat GÜZEL • Mustafa ORÇAN
Şaban H. ÇALIŞ • Yasin AKTAY • Nuh YILMAZ
Nuray MERT • Ahmet DAVUTOĞLU

Tarih Bozumu ve Tarih Bilinci

Yasin Aktay

Tarih Ortaklığının Sahicilik Sorunu

Bir milleti tanımlayan ögelerden birisinin o milletin mensupları arasındaki "tarih" ortaklığı olduğu söylenir. Milletlerin millet olma hikayelerine bakıldığında bunun böyle olduğu büyük ölçüde doğrulanabilir. Ancak bu, tarih ortaklığının geçmişte kurulduğu ve bugün bunun nesnel olarak insanlara bir "ortaklık" iltizam ettiği anlamına gelmez. Tarihi oluşturacak malzemeden bir "ortak tarih"in oluşabilmesi için her şeyden önce bugünün insanlarında bir ortaklık kurma iradesinin oluşması gerekiyor. Eğer bu ortaklık hissi ve iradesi yoksa ortak tarih kendiliğinden silinir. Bu irade oluştuğunda ise ortak tarih kendiliğinden oluşur zaten.

Bununla birlikte Türk millî kimliğinin oluşumunda "ortak tarih" unsuru veya iddiası, diğerleri arasında en fazla tanımlayıcı kullanım değerine sahip olmuş görünür. Çünkü dil ortaklığı, kan ortaklığı, mezhep ortaklığı gibi millet-oluşturucu unsurlar arasında en dayanıklı nesnel mesnedi ortak tarih iddiası oluşturur. Aslında bir milletin kendi içinde türdeş olmayan yapısını bir arada tutacak ya bir toplumsal sözleşme veya bazı toplumsal müştereklerin yokluğu veya zayıflığı durumunda, ortak tarih iddiası sanılandan daha fazla kullanılışlı ve işlevsel olmaktadır. Örneğin Türkiye'de resmî milliyet konsepti dine dayalı bir millet tanımının muhtemel bütün sonuçlarına razı olamamaktadır, ama din ortaklığı unsuru, resmen tanınmadığı halde, fiîlen aslında Türkiye'de milletin varlığını ve devamını bir şekilde mümkün kılan en esaslı unsur olmayı sürdürmektedir. Din ortaklığı gözardı edildiği ölçüde, bir millet olarak var olmanın Türkiye şartlarındaki bu en önemli unsuru, ancak kendi imkânlarıyla karışıma sızabildiği veya geçici bazı ideolojik operasyonlar için kullanılışlılığı ölçüsünde millet harcında yer alabilmektedir. Bununla birlikte, tarih ortaklığı iddiası, kayıtlı ideolojideki meşrû konumundan dolayı bugün ideolojik pazarda en fazla müşteri bulabilen unsur olmayı sürdürse de, bu pazarın kayıt dışı tarafında dinin dolaşıma soktuğu sembolik veya ideolojik ürünler daha geniş kitlelerce daha yoğun bir talebin ve kabulün konusu olabilmektedir.

Amacımız milet harcında dinin mi tarihin mi yoksa başka bir şeyin mi daha yapıştırıcı/tutuşturucu bir rol oynadığıyla ilgili bir karşılaştırma veya tartışma yapmak değildir. Ancak tarih bilincini tartışmaya açtığımızda, her şeyden önce bir tarih sorusunu dillendirmenin temel şartına bir gönderme yapmak gerekiyor. Tarih, bir ortaklık işiyse birbirleriyle bir ortaklık hissetmeyen insanların tarihlerinden de söz edilemez.[1]

İnsanların ortaklık hissettikleri alanların azlığı aynı zamanda herhangi bir tarih olasılığının da tükenişine işaret eder. Korkarız ki bu olasılık, günden güne yoğunlaşan parçalanmışlık, çözülme ve dağılma duygularının yaygınlığı ölçüsünde bir kabus haline de gelmektedir.

Bu bağlamda tarih, sözleşmesiz bir kalabalığı bir arada tutabilecek son yapıştırıcı umut olarak da tükenmeye yüz tutmaktadır. Fukuyama'nın ilan ettiği tarihin sonundaki (Fukuyama, 1998) iyimser havaya hiç benzemeyen bir tükeniştir bu. Burada tarih, Hegelci bir teleolojide ulaşabileceği mantıksal ve olgusal sınırlarına varıp dayandığı, yani insanlara akıl ölçüsünde sunulabilecek bütün "iyi" ve "makul" şeylerin sunulmuş olması dolayısıyla sona ermiş olmuyor. Gerçek şu ki, bu tarz bir "son", kimileri için kötü kimileri için iyi bir başlangıç sunmakta, dolayısıyla o mantık içinde bir tarih için gerekli bütün imkânları sunmaktaysa da, karşı karşıya olduğumuz, bundan çok farklı bir şeydir: Açıkçası sözkonusu olan, tarihin tükenişidir. İnsanların herhangi bir tarih anlatısına inanmalarına imkân veren ortaklıkların bitmesi, dolayısıyla da toplumsallığın sona ermesi anlamında bir tarihin tükenişinden, bir tarihbozumundan bahsedebiliyoruz. Tarihbozumu, tıpkı Max Weber'in, modern dünyanın geleneksel toplumdan bu yana geçirdiği değişim sürecini karakterize eden "dünyanın büyübozumu"na (disenchantment, Weber, 1958: 139 vd.) denk bir değişimi işaret eder. Tarihin anlatısal niteliği, dünyayı geleneksel algılama biçimindeki büyüselliğinkine benzer bir etkiye sahiptir. Modern dünyaya geçişte bozulan büyünün de anlatıdan, dünyayı anlamlandıran bir anlatıdan öte bir gerçekliği yoktu zaten.

Diğer yandan, toplumsallığın sona ermesi ile tarihin sona ermesini aynı anlamda kullandığımız farkedildiyse eğer, şunu rahatlıkla hatırlatabiliriz:

1 "Tarih ortaklığı" nı bir milletin oluşturucu ögelerinden biri olarak kabul edeceksek bir milleti en iyi bir "turşuya" benzetebileceğimizi söyleyen İsmet Özel'e değinmeden geçmemek gerekiyor. Gerçekten de bir millet bir turşu gibi mi kurulur? Yani başka hiç bir ortaklıkları olmayan insanlar salt belli bir süre bir arada yaşamış olmaktan dolayı bir millet oluştururlar mı? Sözkonusu insanların kendi biraradalıklarını, belli bir anlatıya bağlamadan millet gibi metafizik bir kategoriye terfi ettirmeleri mümkün mü? Kuşkusuz bu biraradalık, sosyolojik olarak, zamanla parçalayıcı bir çatışma üretmiyorsa, ortaklık hissini pekiştirici anlatılar üretir. Bu da bir turşunun başarısıyla eşdeğer bir gelişmedir.

Tarihin birincil koşulu toplumsallıktır; bir ortak yaşama kültürüne sahip insanların üzerinde uylaştıkları bir geçmiş algısıdır. Bu algı asla geçmişin nesnel bilgisinin bir ifadesi değildir. Tarih bilgisinin artık iyice bilinen tabiatı gereği nesnel olamaz da. Bir toplumun varolma momentlerinden biri, o toplumun ihtiyaç duyduğu bir ortak geçmiş hikayesidir -belli insan gruplarının birbirleriyle münasebetlerini temellendirebildikleri, biraradalıklarını belli bir geçmişe ve hukuka dayandırabildikleri bir hikaye. Postmodern dünyayı haber verirken, bu dünyanın her şeyden önce büyük anlatıların sona erdiği bir dünya olarak teşhis edilebileceğini söylemişti Lyotard. Fukuyama'nın 'tarihin sonu'nun aynı zamanda bir çeşit küresel, liberal, postmodern dünyanın ideolojisi olmaya soyunduğunu görüyoruz. Bu bağlamda, ilan ettiği şeyin aynı zamanda tarihe dayalı anlatıların sonu olduğunu düşündürüyor.

Oysa tarihin sonu iddiası kendi başına büyük bir iddia, tam da Lyotard'ın geçerliliğini kaybettiğini söylediği bir meta-anlatı havalarında konuşur. Meta-anlatıların geçerliliğini yitirdiğinin konuşulduğu bir çağda bir büyük anlatı olarak kabul edilmeyi talep ediyor. Zira tarihin kendisi de her zaman bir anlatı olarak varolabilmiştir. İnsanlara ortak bir geçmiş, gelecek veya genel olarak bir zaman algısı kazandıran tarihlerin hepsi birer anlatıydı. Fukuyama'nın hikaye ettiği ve sonunda liberal bir sona götüren tarih anlatısı ise, genel geçerlik itibariyle bütün dünyada kabul gören bir anlatıdır ve bu tarihin sona erişinin haber verilmesi aynı zamanda bu anlatının da sona erişini haber vermesi beklenir. Halbuki Fukuyama bu tarihin sonunu bu tarihin anlatı boyutunu sergileyip geçersizleştirmek üzere değil, aksine mantıksal sonucuna ulaştırabilmek ve onu yeniden üretebilmek üzere ilan eder. Tabii ki Lyotard'ın anlatılara atfettiği geçersizlik veri alındığında Fukuyama'nın tezinin bir anakronizmle geçiştirilmesi de mümkün olabilir. Ancak yine de temkini elden bırakmayarak hem Fukuyama'nın hem de Lyotard'ın tezlerinin birer eskatoloji olarak birbirlerini iptal edemeyeceklerini veya ikisinin toplamının sıfıra çıktığını söylemek daha makul görünüyor. Tarihin sonu olmadığı gibi meta-anlatıların da sonu yok çünkü.

Tarih mi Devleti, Devlet mi Tarihi Yapar?

Bu soru Ernest Gellner'in milliyetçilik analizlerine yön veren temel sorudan mülhemdir. Gellner'in *Uluslar ve Ulusçuluk* isimli eseri millet olgusunun bile sanayi toplumunun bir gereği olarak şekillenen devletin bir işlevi olarak ortaya çıktığı yönündeki çığır açıcı tespit etrafında döner. Aynı ilişkiyi devlet ve tarih veya millet ve tarih arasındaki ilişki için de düşünebiliriz. Hegelyen senaristlerin bize telkin etmeye çalıştığının aksine, devletler, orada öylece akmakta olan bir tarihin içinde kendinden menkul güçlere ve iradelere

sahip derin akıllı öznelerin bir sonucu değildir. Aksine bu özneleri 'devlet' olarak ebedîleştirmek ve kutsallaştırmak üzere işleyen tarih anlatıları da çoğunlukla bizzat bu devletlerin ürünüdür. Kuşkusuz tarih anlatılarını vareden her zaman kurulmuş bir devlet olmayabilir. Devlet olma yolunda örgütlenen veya mevcut düzene muhalefet edenlerin de ilk elde yaptıkları tarih yazımını yeniden ele almak oluyor. Sonuçta tarih kurmanın çoğu kez siyasî bir dünya kurma sürecine eşlik ettiği bir gerçektir.

Modern anlamıyla tarih, Foucault'nun tespit ettiği kadarıyla, "ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında teşekkül etmiştir; herşeyin birbirine karışıp piç olduğu yerde ve "karışım-insanı" döneminde" (Foucault, 1977: 159). Elbette bu, ondokuzuncu yüzyılın öncesinde veya Avrupa'nın dışında, insanların geçmişi bilmeyi kendilerine dert edinmedikleri anlamına gelmiyor. İnsanlar her zaman kendi toplumsallıklarını, biraradalıklarını izah ettikleri bir geçmiş hikayesine sahip olmayı önemsemişlerdir. Ancak bunun ondokuzuncu yüzyıldaki gibi bir "tarih" şeklini alması ile millî devletlerin kuruluşları arasında doğrudan bir ilişki olmuştur. Tarih, millet olmanın ne anlama geldiği üzerinde kafa yordukça insanların karşısına çıkan bir sorun olmuştur. Çünkü insanlar tarih sahnesi içinde bireyler olarak değil, cemaatler olarak değil, ancak milletler ve devletler olarak yer alabileceklerini kabul etmişlerdir.

Hegel'le zirvesine ulaşan Alman felsefesinin tinin bir açılımı olarak tarihi devletin sırtına yüklemesi, tarih sahnesinde yer almanın en temel ehliyet şartını işaret ediyordu. Bu düşünce biçiminin zirvesinin Hegel'le temsil edilmesi de bir tesadüf değildir -Almanların devlet ve millet olmak üzerinde en fazla titreyen bir arayışın içinde olmalarından kaynaklanıyor. Yine de Fransız ve İngiliz felsefesinin toplumsallığı bir çeşit sözleşme esasına bağlama yönündeki arayışları tarih çabasıyla tarihte nasıl bir kişilikle yer alınacağı sorusu arasındaki sıkı irtibatı dışa vurur. İnsanın doğal halinin ne olduğuna ilişkin soruya verilmeye çalışılan cevap bugünün siyasal sisteminin nasıl şekillendirileceğine dair kendi delillerini icad ediyordu. Oysa tanımı gereği belli bir toplumsallık konumunu asla terk edemeyen insanın "doğal hal"i bilme imkanı yoktu(r). Doğallık da tanımının gerektirdiği üzere belli bir kültürel formatın ürünüdür: Aslında doğa denilen şey, insan kültürünün doğalaştırdığı bir alandan başka neydi ki? Kültürün varlığı bu alanın var kılınmasına bağımlıdır. Bu alan hakkındaki resimler, kültürün belli taleplerini karşılayan bir empresyonizme, yani okuyucunun yaratıcı yorumlamasına son derecede açıktır. Aslında sırf bu yüzden, tarih hiç bir zaman geçmişin nesnel olarak bilinmesiyle ilgili bir sorun olmamıştır. O bugünün veya, tabii ki, geleceğin nasıl kurulacağıyla ilgili bir sorun olmuştur. Dolayısıyla tarih çabasından ziyade tarihi mümkün kılan bugünün arayışlarının bir analizi, geçmi-

şi bile daha fazla aydınlatıcıdır. Bugünü araştırdıkça, geçmişi daha iyi anlarız, veya tarihçinin arayışını, angajmanlarını bildikçe tarihi daha derinlemesine anlarız. İnsanların hangi gerekçelerle tarihe gittiklerini öğrendikçe ortaya çıkan tarih resminin bugünün dünyası için ne tür îmâlar içerdiğini daha iyi görürüz.

Tarih Bilincinin Koşulları

Bireylerin tarihinden bahsedilmez, belki biyografilerinden ve tarihselliklerinden bahsedilebilir. Ama tarihin kendisi belli bir toplumsallığı gerektirir. Kalabalık halinde yaşayan insanların gittikçe ortak bir tarihten yoksunluk hissine kapılmaları, toplumsallığın sınırına işaret eder. Orada toplumdan gürûha doğru bir gelişim izlendikçe tarih bilincinin yoksunluğu da açık bir şekilde izlenir. Tarih bilincinin bütün Hegelci metafizik atraksiyonları bir kenara bırakıldığında, bir insan toplumunun bir arada yaşama istek ve iradesini, bu istek ve iradedeki asabiyeti yansıttığı görülebilir. Belli bir tarih nosyonunun geçerliliği o tarihin etrafında toplanma isteğine bağlı insanların çabalarından bağımsız değildir. Marx "tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem ânındaki devrimci sınıflara özgüdür" derken (Benjamin, 1992), geçerli bir tarih nosyonuna karşı kendi nosyonunu kuracak bir işçi sınıfı bilincinin asabiyetine gönderme yapıyordu. Burada tarihin öznesi olarak, millet yerine sınıfın, üretim sistemi içindeki konumundan dolayı evrensel bir sınıfın kurulması dikkat çekicidir. Sonuçta bir tarih bilincinden bahsedildiğinde, Hegelyen bir düşünce biçimi açısından mutlak tinin odağı olarak devlet ve milletin bilinci sözkonusuysa, Marx'da bu bilincin sahibi işçi sınıfı olarak temayüz eder.

Bu açıdan bakıldığında tarih bilinci deyiminin her zaman normatif/ahlâkçı bir yanı olduğu görülebilir. Dolayısıyla, bütün devrimci, iradeci ve ahlâkçı hareketlerin en önemli uğraklarından biridir tarih bilinci nosyonu. "Kendinde" (in itself) bir gerçekliği tanımakla yetinmenin lüks olduğunu gören devrimci, şartların kendi tasarımına yönlendirilmesi için gerçekliği "kendi için" kılmak zorundadır. Bu yüzden bu tarihsel bilincin "kendi için" bir bilinç olması zorunluluğu vardır. Tarih bilinci kavramından bahseden herkes, bir tarih anlatısına da dayanır. Her seferinde, tarihin daha önce kimseye görünmediği bir açıklıkla bilince kendini açmış olduğu yönünde bir hava eser. Oysa olan biten öncekilerin aynısıdır: Geçmişin ruhu olarak tarih, geleceğe ışık tutmak üzere şaşaalı bir törenle yeniden çağrılmaktadır. Ruh çağırma seansları ne kadar başarılı oluyorsa, bu seanslarda çağrılan ruhlar ne kadar ruhsa, geçmişin ruhu da o kadar başarılı, o kadar ruh olarak bugünkü ve gelecekteki insan eylemselliğine bir katkıda bulunur.

Kendine yabancılaşmış tinin tekrar kendine dönüşü anlamında tarih bilincine varma yönünde Hegel'in yaptığı tespitlerin, dünya tarihi hakkındaki bildik resmi tekrarlayarak ona karşı normatif bir tutum geliştirmediğini kimse iddia edemez. Bu bağlamda, Abdullah Laroui'nin marksizmler arasında bir tercih yaparken, tarihselci marksizmi kendisine daha yakın görmesinde de ilginç bir durum vardır. Tarihselci Marx *11. Tez*'deki dünyayı yorumlamakla yetinmeyen filozofların iradeci ve özneci tutumlarıyla ilgilidir. Arapların bugünkü durumları için gerekli olan Marx, praxis'i önceleyen bir Marx olmalıdır. Gramsci'nin "Praksisin felsefesi 'mutlak tarihselcilik'tir" düsturunun gereği olarak, bu süreçte devrimci sınıflara, aydınlara, işçi sınıfına, salt nesnel kendinde durumlarının ötesinde bir görev yüklemek mümkün olacaktır. Laroui'ye göre tarihselci marksizm, deneysel gerçekliğin tüm tayfını kavrayabilecek tek marksizm gibi görünüyor, gerçekliğe etki edebilecek olan tek marksizm de budur (Laroui, 1997: 134 vd.). Tarih bilinciyle ilgili olarak Marx'a atfedilen bu metafizik kurgunun kökeninin Hegel'e dayandığı iyi bilinir. Marx'ın kendisi sonradan bu kökenden kopma konusunda nasıl bir performans sergilemiş olursa olsun (Althusser, 1994), biz olguların soyut teorik ve yapısalcı bir analiziyle yetinemezdik. Her hâlükârda, tarihin bir hikaye eşliğinde okunmasına yönelik öneri bu kadar açık telaffuz edildiğinde -nesnel tarih imkânına karşı bir şike olarak algılansa da- tarih bilgisinin hiç bir zaman bundan farklı bir tarzda edinilmediğini kabul etmek gerekiyor.

Kuşkusuz buradaki daha derin bir sorun, tarih bilinciyle somut tarihsel gerçeklik arasındaki muhtemel mesafelerin oluşmasıyla ilgilidir. Bir millet veya tarihin taşıyıcısı bir öznenin kendi somut durumlarıyla mütenasip olmayan bir tarih âleminde gezinip durmasının muhtemel sonuçları... Alman felsefesinin "tarihe gecikmiş olma"nın psikolojik baskıları altında gündeme getirdiği idealist tarih bilinci nosyonuna karşı Marx'ın üretim sistemiyle ilişkilendirilen tarihselciliğini öne çıkaran Laroui, bu sistemin Alman felsefesinin pek eğilimli olduğu partikülarizmini aşan bir şey olduğu üzerinde durur:

> Üretim sistemi, bir millet veya ırk ile birbirine karıştırılamaz. Telafi sorunu, sadece bilinç ile ilgili değildir; bir pratik otorite sorunudur. Telafi aracı, üretim sisteminin dışında olan bir faktör değildir; kendisi de o sistemin ürünüdür. Aynı sebeple mutlak inkâr ironi haline gelir. Çünkü bir orduya karşı koymak mümkündür, ama bir üretim sistemine karşı konulamaz. Ve sorumluluğu başkalarına bırakmayı tercih eden ve kimsenin gözünün yaşına bakmaksızın değişmeyi sürdüren bir dünyada yer almak istemeyen mutlak teslimiyet tarihsel ölüme denktir. *Prise de conscience*, kesinlikle hâlâ gereklidir, ama artık yeterli değildir. Üçüncü Dünya'da yaşayan her aydının birincil verisi olarak Üçüncü Dünya problematiği tamamen orta yerde durmaktadır

> ve daha özel bir sorun olan eylem sorunuyla aynı potada birleşmesi zorunlu bir sonuç olmuştur. Problematikteki gelişmelerin tek ve aynı yönde, yani devrim araçlarının gittikçe daha pragmatik bir şekilde tanımlanması yönünde ilerleyeceği açıktır (Laroui, 1998: 159).

Üçüncü Dünyalılık problematiği orta yerde dururken, Avrupa merkezli, evrimci bir tarih algısına saplanıp kalmanın ironisine dikkat çeken Laroui, böylece Araplar veya Üçüncü Dünya aydınları için kendi durumlarına uygun tarihin nasıl yazılacağına, geçmiş olayların bilgisinin nasıl bir anlatı etrafında toparlanacağına dair normatif bir telkinde bulunuyor. Kesinlikle haksız da değildir. Sömürüye ve zulme bir itiraz ve devrimci bir mücadelenin işe tarih algısını düzeltmeyle başlamasından doğal bir şey olamaz. Geçmişle ilgili algımız bugünkü koşullara ilişkin eylemselliğimizle diyalektik bir etkileşim içindedir.

Tarihin bir bilimin gerektirdiği şartları sağlayacağından duyulan kuşkular haksız kaçmamıştır. Bununla birlikte tarihin nesnelliğiyle ilgili eleştirilerin başına gelen en kötü şey, belli bir tarihsel olgunun varlığı veya yokluğuyla ilgili bilgileri üretmenin belgesel şartlarına münhasır bir edebiyata muhatap kılınmasıdır. Oysa tarihin nesnelliğinin imkânsızlığı, tarihsel olguların öyle değil de böyle olmuş olduğunun ispat edilebilmesi imkânından öte bir şeydir. Geçmişte vuku bulmuş bir olgu, olmamış sayılamadığı gibi, bir tarih yazımının yoktan olgular yaratmasının kuvvetle muhtemel olması değildir tarih bilgisinin öznellik sorunu. Kuşkusuz aynı olguların nasıl görüldüğü, nasıl bir hikaye içinde bütünleştirildiği, hangi yöne, hangi teleolojiye aktığı yönünde tarihsel olgulara ehemmiyet atfeden gözün kendisidir tarih bilgisini mümkün kılan. Bu noktada en naif tarihyazımı iddiasına bile hükmeden bir göz, bir kulak vardır. O göz/kulak tarih havzasına hangi olguların kaydedileceğine ânında karar verdiğinde bir seçicilik sergilerken, o havzada toplanmış bilgilerse sonraki kuşaklar için sonsuz sayıda hikayenin malzemesini oluştururlar. Dolayısıyla tarihin imkânını salt belli bir olayın tarihte olgusal olarak olup olmadığının tespit edilebilmesi imkanına dayandıran naif tarihyazımcısının iddiası en iyi ihtimalle düşünümsellik yoksunu olarak nitelendirilebilir.

Egemenlerin Tarihinden Egemenlerin Küres(elleşmes)ine

Tarihin tükenişinden bahsettik; ancak bu, tekrarlamak gerekirse, insanların bugün tarihle hiç ilgilenmedikleri veya bundan sonra geçmişle hiç ilgilenmeyecekleri anlamına gelmediği gibi, insan varoluşunun tarihsel boyutunun bir şekilde bitmiş olması demek de değildir. İnsanlar her zamankinden daha fazla tarihle ilgilenmektedirler, ilgilenmeye de devam edeceklerdir. Ancak tarihin insanlara bir tekinlik veren, insanları ortak bir duygu ve paylaşım dünyasında hissettiren boyutunda ciddi bir aşınma yaşandığı da muhakkaktır. Bunda yaşandığı söylenen ve günden güne etkisini de hissettiren küreselleşmenin zamansallık yerine mekansallığa dayalı işleyişinin etkisi olduğu söylenemez mi? Olabilir. Ancak değişmeyen bir şey var ki, tarih ve tarihsellik anlatıları aracılığıyla tedavülde dolaşan milletlerarası hiyerarşiler ve hegemonya ilişkilerinin yerini küresel dünyanın örgütlenme biçimi almıştır. Bir tarih bilincinin yerini bir mekan bilinci alacak olsa da, bunun güç ilişkileri üzerinde kayda değer bir gelişmeye yol açtığı kolayca söylenemez. Dün tarih galiplerin tarihiydi, bugün dünya (globe) egemenlerin dünyası olmayı sürdürüyor.

Modernist anlatılar kümesi, "modern" kavramının kendisinin de içerdiği zamansallık üzerine güçlü vurgulara dayanıyordu. Dolayısıyla toplumlar arasındaki mesafeleri zamansal (evrim) çizgisi üzerinde kuruyordu. Oysa küreselleşmenin aynı mesafeleri coğrafya ve mekan mefhumları üzerinden kurmasının tarih bilincine ilk ciddi etkiyi yapmış olduğu söylenebilir. Bu arada meta-anlatıların sonuyla nitelendirilen (Lyotard, 1998) postmodern durumun, ilk etkisini modern çağın en yaygın anlatı biçimi olarak tarih üzerinde göstermiş olduğu söylenebilir. Tarih anlatılarının en önemli kaynağı olan ulus-devletlerin fiîlî varlıkları olmasa bile meşrûiyet dayanaklarının aşınmasına, ilk etapta daha tikel ve mikro tarih anlatılarının ikame edilmesi eşlik etti, ama bu ikame kalıcı olamazdı. Tarih anlatısına yapılan itirazlar, belli bir tarih anlatısına duyulan kuşkuları sanılandan fazla derinleştirerek, herhangi bir tarih anlatısının tutunabilme zeminlerini yok etmiş görünüyor. Postmodern duruma eşlik eden liberalizmin aşırı bireyciliği de bir toplumsal ruha, ortaklık duygusuna ve grup veya millet asabiyetine dayanan tarihe hiç bir prim tanımamıştır. Tam da bu noktada alkışlanan tarihin sonu tezi bile son kertede tarihi bir anlatı olarak da aşındırıcı bir etkiye sahip olmaktadır.

Bütün bu gelişmeler tarih anlatılarının bozulmasına yol açıyorsa da bu tarihbozumuna bir özgürleşim umudu eşlik etmiyor. Sonuçta tarihin bozumu, aynı zamanda toplumsallığın da bozumuna delalet ediyor. Bu arada tarih bilincine kimin hangi ünvanla (millet mi, örgüt mü, cemaat mi, toplum mu, sınıf mı?) sahip olacağı sorusu ısrarla karşılıksız bırakıldığında tarih bilinci kürsüsünden yapılan eylemsellik çağrılarının telkin edebileceği tek şey, herkesin kendi tarihsel varlığını, bir şekilde ete kemiğe büründürmüş bünyelere kapağı atması olacaktır. Bu aşamada tarihin sonuna geç kalmak için telaşa mahal kalmaz. Böylesi bir tarihin mutlaka bir telafi seferi olur.

REFERANSLAR

Benjamin, Walter, 1993, Tarih Kavramı Üzerine, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel, 1977, Nietzsche, Geneology, History, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* by Michel Foucault, Donald. Bouchard (ed.) (Türkçesi, 1992, Nietzsche, Tarihyazımı ve Soykütüğü, *Dostluğa Dair*'in icinde, çev. Cemal Ener, İstanbul: Telos Yayınları.

Fukuyama, F., 1998, 'Tarihin Sonu mu?' *Tarihin Sonu mu?* içinde, çev. Yusuf Kaplan, Ankara: Vadi Yayınları.

Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press (Türkçesi, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

Laroui, Abdullah, 1998, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, 2. baskı, Ankara: Vadi Yayınları

Lyotard, F., 1999, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.

Weber, Max, 1958, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Almanca'dan İngilizce'ye çev. ve derleyen H. H. Gerth & C. Wright Mills, New York: A Galaxy Book (Türkçesi, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986).

Tarihin Sonu'ndan Sonra İslâm ve Çatışmanın Geleceği

Abdülvahap El-Efendi*

Çev: Yasin Aktay

Gelecek, 'tarihin sonu'nda başlar. Soğuk savaş sonrası çağda bazı topluluklar geleceğe baktığında, geçmişin dehşetli görünüşüne dikkat etmek zorunda kalırlar. 1995 başlarının normal olarak karanlıkta olan Makedonya Cumhuriyeti'nin (Eski Yugoslavya) garip olayları buna bir örnek oluşturur. Bu ufak yeni yaratılmış devlette (nüfusu 2 milyon), İçişleri Bakanı Ocak ayının başlarında gece yarısı özel eğitim yararına bir ev olması için inşa edilmiş bir binayı temelinden yıkmak üzere buldozerler gönderdi. Görünüşte bunu bakanlıktaki bazı arkadaşlarına danışmadan yaptı. Bu arkadaşlarının bazıları istifa etmekle ve protesto gösterileri yapmakla tehdit ettiler. Şubat ayında da derslerin yapıldığı Tetova kasabasındaki bir binaya gönderildi. Burada polis göstericilerle çatışarak birini öldürdü ve 28'ini yaraladı. Üst düzey memurlar ülkenin bizzat varlığına yönelik 'ciddi bir tehdit' hakkında konuşuyorlardı.

Daha sonra, görünen kadarıyla tehdit Arnavutluk dilini konuşmakta olan nüfusun dörtte birini buna hazırlamak üzere bu dilde eğitim yapan özel bir üniversite kurma girişimlerinden geliyordu. Projeye hükümet desteği almakta başarısız kaldıktan sonra, bunun arkasındaki akademisyenler ve eylemciler özel bir kolej kurmaya karar verdiler. Hükümet buna da razı olmayacaktı. Bazı memurlar projenin ülkenin bütünlüğünü tehdit etmekte olan radikal Arnavutluk milliyetçilerinin bir ürünü olduğunu iddia ediyorlardı [1].

Her şey insana Orwell'in *Bin Dokuzyüz Seksendört* kara romanındaki gibi geliyordu. Fakat yeterince gerçekti. 1995'te, her yerde kesintiye uğrayan demokrasiyle ve bir yandan insan hakları yeni evrensel din olurken, bir hükümet bir kolejin kurulmasını ülkeye ciddi bir tehdit olarak ilan etmekte ve onu yer ile yeksan etmek üzere buldozerler gönderiyordu. Üstelik bu ilk kez de olmuyordu. 1991'de de, Sırbistan'ın komşusu Kosova bölgesinin başşeh-

* Bu yazı *Futures*'un 1999 31. sayısının 191-204. sayfalarından alınmıştır. Yazının orijinal başlığı: Islam and the Future of Dissent After the 'End of History'.

Övgüsü yapılan liberal anlayışa göre, liberalizm bir şey empoze etmez, sadece serbest bırakırdı. Bu tanıma uygun bir liberal Fukuyama ve "Tarihin Sonu" tezinden beklenen de buydu. Ama *o*, tarihin sonu derken bu deyişin özünde varolan, sadece bir şeyi değil, hemen her şeyi yok varsayan ve bunu da empoze etmek isteyen bir söylemi tercih etti. Bir teze karşı çıkılamıyorsa orada mutlak bir kabul ve imana da çağrı yapılıyor demektir. Başka yol yok derken *o*, biraz da Hegel'e çok fazla inanmış olmalı. İşin aslı Fukuyama Hegel'e takılıp, onun gölgesi altında felsefe yapmanın dayanılmaz hafifliğine kapılmasaydı, kendi geldiği noktanın tarihin değil de, "geleceğin sonunu" işaret ettiğini ve bu çerçeve içinde de, aslında kendi önerdiği çıkış yolunun da tükendiğini çok rahatlıkla anlayabilirdi. 1989 ve 1992 sonrası dönemde yaşadığı nereye baksa bitmişlik, nereye baksa hüsran ve nereye baksa alternatifsizlik duygusuyla, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak, aslında ne büyük T'li ne de küçük t'li tarihin sonunu ve akabinde kendisinin beklediği naif insanın gelemeyeceğini görebilirdi. Gittiği yol, bir ara kendisinin de itiraz ettiği, Nietzsche'nin son insanına çıktı. Kim bilir Fukuyama da *post-human* konusundaki girizgahlarında bunu söylemeye çalıştı. Ama muhtemeldir ki "akıbete" ilişkin hiçbir şey bilmiyor ya da bilmek istemediğinden bu konuları hep sınırda bırakmayı tercih etti. "Tarihin Sonu" tezi ile avunup "geleceksizliğin" girdabına tutuldu. Dördüncü Roma'yı takdis edeyim derken, "insanlığı" unuttu.

Oysaki tam da o tezden hareketle insanlığın serüvenini çok derinden kavrayan, dolayısıyla, "İnsanın" önünü açıp, onu ebediyetin bir parçası kabul eden ve hayatı başka yol ve yöntemlerle okumaya çalışan anlayış biçimleriyle de yoluna devam edebilirdi. Ama aceleye getirilmiş bir tepki ile karartılan 11 Eylül süreci, pek çok başka pseudo-liberal gibi, onun da herhalde fikri serüveninin sonunu getirmiş olmalı.

Ancak bu, ne uluslararası ilişkiler teorilerinin, ne de geleceğe ilişkin daha uygar ve özgür bir dünya taleplerinin önünü elbette tıkayamayacaktır. Çünkü "İnsanlık" açısından anlaşılması ve dolayısıyla tartışılması gereken asıl sorun, hala tartışılmayı bekliyor; asıl sorun, Hegel'in çok da iyi bildiği en büyük efendi, devlette düğümleniyor, Fukuyama'nın iddia ettiği gibi sıfatlarında ve sahiplerinde değil.

Tarihin Sonuna Geç Kalmak Mümkün mü?

Yasin Aktay

Tarihsici Teoloji Çağı

Fukuyama'nın müjdeleyici bir dinsellikle ilan ettiği "Tarihin Sonu"nun geldiğine kimsenin yeterince inanmadığını, çatışmacı söylemlere gösterilen rağbet bile yeterince ortaya koymuştur sanırım. Ancak bu durum, sanılanın aksine, tarihin sonu teziyle medeniyetler çatışması tezlerinin birbirlerine radikal anlamda karşıt olduklarını göstermez. Tarihin sonu, liberal Batı dünyasının hegemonyasının ebedîleşme arzusunu yansıtıyordu.[1] Ancak bizzat Batılıların bu sonun sürekliliğindeki renksizliğin insanın olumsal doğasına uymadığını yeterince görmüş olmalılar. Liberalizmin bütün farklılıkları bertaraf etmiş rutinler dünyası, zaten bir algı yanılsamasından ibaretti. Böyle bir dünya hiç bir zaman varolmadı. Böyle bir dünya var oldu da bunu Doğudan gelen barbarlar tarumar etmiş olmadı. Ama böyle bir dünyanın yaratılmış olduğu vehmi bile bundan sonrası hakkında keyifsiz, heyecansız ve huzur dolu ama o ölçüde de sıkıcı bir mürüvvet vaad ediyordu. Metafizik bir algıyla bu durumu (veya bu yanılsamayı), belli bir dinsel tecrübeyle içselleştirmek ve sürdürmek mümkün olabilirdi belki. Ama bu dinselliği bütün insanlara dayatmak mümkün olamayacağına göre tarih eskatolojisi insanlığı diri diri toprağa gömmek anlamına gelmiyorduysa neydi?

Yeni bir dünya düzenine karşılık gelen, bu düzeni ilan edip meşrulaştırmaya çalışan tarihin sonu'nda, yani cennette, artık yeni ameller olmayacaktı. Bundan önceki hayatta insanlar neyi ekmişlerse onu biçeceklerdi. Toplumların amel defterleri kapanmıştır. Kim hangi amelleri yapmışsa yeni dünya düzeni onun karşılığını verecektir. En iyi ihtimalle kötü ameller yapmış olan bir ülkenin amel defteri kapandıktan sonra vaftiz edilmek suretiyle yaşayanlar tarafından kurtarılması sözkonusu edilebilirdi. Kimsenin kendi ça-

1 Başka bir referans verilmediği sürece, burada Fukuyama hakkındaki değerlendirmelere esas teşkil eden metni, bu derlemede de yer alan ve 1989'da *The National Interest*'de yayınlanan makalesidir.

basıyla kendini kurtarma şansı kalmamıştır. Görünen kadarıyla yeni dünya düzeni vesayet sisteminin büyük bir kesafet kazandığı bir duruma da denk geliyordu. Dolayısıyla bu anlamda kimsenin mevcut halinden daha fazlasına hak talep edemeyeceği bir dağıtım/bölüşüm sistemi de öngörmüş oluyordu. Bir çeşit ceza/mükafat sistemi. Tarihin sonu tezi tam da bu ceza/mükafat sisteminin kalıcılaşmasını ve meşrulaşmasını sağlamaya dönük bir teolojiye karşılık geliyordu. Bir çeşit "seçilmiş kavim" olma iddiasıyla Batıda teşekkül etmiş olan liberal toplumu tasvir eden bu tez, kendisinden önceki bir çok teolojinin yaptığını "tarih" kavramı aracılığıyla yeniden tekrarlamaktan başka bir şey yapmış olmuyordu aslında. Tarihin her döneminde insanların, ortaya koydukları toplumsal, kültürel veya medenî seviyeyi ulaşılabilecek nihâî seviye olarak gören müstağni yaklaşımlara rastlanmıştır. Kur'an-ı Kerîm bir müşrik karakteri olarak tasvir ettiği bu tavra cevap olarak kendilerinden önceki medeniyetlerin hepsinde bu tavrın ortak olduğuna dikkat çekiyordu. Oysa şimdi onlardan geriye hiç bir şey kalmamış bulunuyordu.

Tabii ki tarihin sonu vehmi her zaman tamamen tanrıtanımaz veya putperest bir temelde değil, bazen de tek-tanrılı teolojik referanslara dayandırarak da varolabilir. Nitekim Yahudiliğin "seçilmiş kavim" olmakla ilgili anlatıları, tarih sahnesindeki finalin kendilerine tahsis edildiği inancını hep beslemiştir. Aynı durum Mesihî bir gelecek tasarımı içerisinde zamanı kavrayan Hıristiyanlık için de geçerlidir. Burada da zamanın nihâî olarak lehlerine işleyeceğine dair dinî (Mesihî) bir beklenti belirleyici olmuştur. Ancak, bu zaman algısının "tarih" kavramı aracılığıyla işletilmesi ondokuzuncu yüzyılın en büyük buluşlarından biridir. Hegel'in tarih alanına, süper özneler olarak devletleri ve hepsinin üstünde de en iyi devleti sokmasıyla birlikte, insanlık tarihinin bir evrim sürecinin -üstelik paradoksal olarak alabildiğine sağcı bir evrim- eşliğinde okunması mukadder hale geldi. Bu süreç içinde "tanrı'nın (veya mutlak aklın) mücessem yürüyüşü" olarak resmedilen devlet, zaten varolması muhtemel olan en iyi devlet olma vasfıyla en azından şimdiye kadarki tarihin son noktasını temsil ederdi.

Tarihin sonu iddiası bu anlamda her zaman basit sağ muhafazakâr siyasal manevralara denk gelmiştir. Bu yanıyla da çok sıradan bir tavrın veya ruh halinin ifadesi olmuştur. Dünyanın bugünkü düzeninin kurulabileceklerin en iyisi olduğunu söylemenin iktidar ideolojileri tarihinde hiç bir yeni tarafı yoktur. Fukuyama'nınki iki yüzyıldır devam etmekte olan ve tarih kavramının birikimleri üzerinden yaptığı bu muhafazakârlığın çok yankı yapmasına şaşırmamak lazımdır. İktidarı meşrulaştırıcı ideolojik girişimler ve tavırlar her zaman alıcı bulduğu gibi, iktidarın niyet ve duygularını temsil kabiliyeti ölçüsünde işi ciddiye alan muhalif bir entelektüel tartışmayı da celbeder.

Fukuyama'nın tarihin sonu tezinde, Hegel'in tarih kavramını istihdam etme biçimindeki teolojik çağrışımlar, fazladan olmak üzere, küresel düzeydeki çatışma noktalarını, eşitsizlikleri, adaletsizlikleri, haksızlıkları örtbas etme konusunda pişkince bir performans sergiledi. Bu tez dolayısıyla harekete geçirilen tartışmalar, tarih kavramının bütün boyutlarıyla tekrar ele alınmasını gerektirdi.

Bu bağlamda tarihin, basitçe geçmişin nesnel bir hikayesi değil, geçmiş hikayelerin tamamına atfedilen bir bütünlüğe karşılık geldiği daha sıkça ifade edildi. Bu bütünlüğün nasıl sağlandığı, tarihin malzemesi içerisinde böyle bir bütünlüğün gerçekten varolup olmadığı, veya bu bütünlüğe kimin hangi mekanizmalarla karar verdiği, zaten tarih felsefelerinin temel tartışma konuları olmuştur. Tarih çağı diyebileceğimiz modern dünyada her tarih iddiası bir başlangıcı, bir sonu ve belli özneleri olan bütünlüklü bir hikayeye dayanırken, her hikaye insanlık tarihinin en anlamlı ve en nesnel anlatımı olma iddiası da taşımaktan geri durmadı. Sonuçta bütün bu tarih anlatılarının hep birlikte ortaya koydukları gerçek, tarihin tümüyle bir bilinç işi olduğudur. Bu bilinç aynı zamanda insanın tarih anlatısındaki kahramanlarla özdeşleşmesi yoluyla kendine biçtiği kimliği de ele verir. Tarih anlatılarının diğer bir ortak özelliği bütün olayların o özneyi bir film bütünlüğü içerisinde öngörülmüş/vaad edilmiş sona/telos'a taşıyan heyecan verici akışıdır.

Nitekim, Hegel'in Prusya devletinde bulduğu modeli bir son olarak gösterebilmesi için bütün yaptığı, bir insanlık tarihini o modelin bir son olduğuna ikna edecek bir biçimde yazmasından ibaret olmuştur. İnsan toplumları arasında kimin "iyi"yi, kimin "kötü"yü oynadığına bu bütünlüğün kendisi yoluyla karar verilmiştir. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında Nietzsche'nin isyanı, son derece sahtekarca bulduğu bu yargıyı ve infazı içkin tarih anlayışına karşıydı. Ona göre iktidar kurmanın en sinsi ve en iki yüzlü yoluydu bu. Bu tarihsel anlatılarda kendisine figüran rolü verilenlerin, "tarihsizler"in, "tarihe geç kalmış" olanların veya "tarihe yetişmeye çalışanların" bu anlatılar içinde hiç bir savunma imkânları bulunmamaktaydı. O zamandan bu yana yaşanan küresel ölçekteki tahakkümlerin kendilerini, yarattıkları tarih anlatıları aracılığıyla, meşrulaştırmaktan öte mukadderleştirdiklerini biliyoruz.

Tarihe Dönmek ile Tarihe Yetişmek

Tarih kavramı aracılığıyla işletilen tahakkümlere karşı alternatif tarihler yazmak ilk akla gelen savunmacı argümanlardandır. O yüzden egemen tarihin dışında yaşayan bölgelerde ortalığı amatör Hegellerin kaplamasına sıkça rastlanır. Yapılan şey basittir ama çoğu kez solipsistik (tekbenci) bir şizofre-