

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Karl Marx Bağnazlık Üzerine Bir Araştırma (Karl Marx A Study in Fanaticism), Edward Hallett Carr, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, 375 s.

İngiliz Dışişleri Bakanlığı Sovyetler Birliği Dairesi'nde görev yapan, Oxford ve Cambridge'de öğretim üyeliğinde bulunan ve *The Times*'in yayın yönetmen yardımcısı olarak çalışan Edward Hallett Carr'ın (1892-1982) bir asra yaklaşan yaşamında pek çok eser yazmış ve bunların büyük bir kısmı Türkçe'ye çevrilmiştir. Carr, Marx hakkında diğer biyografi yazar kişilerden Sovyet yönetimini ve tarihini bilmesi açısından ayrılmaktadır. Çünkü bu bilgiler sonraki ve önceki durumun değerlendirmesini ve arada bağlantı kurmayı kolaylaştırmaktadır. Bu da eserin daha geniş bir bakış açısıyla konuları ele alma ve değerlendirme yapmasına neden olmaktadır.

Genel olarak eser, adından da anlaşılacağı gibi bağnaz(fanatic) olmayan Marx'ın, bağlularının bu hale gelmesinde yaşadığı hayatın alakası olmadığını ortaya koymaya çalışır ve bu yüzden eser salt bir biyografi değildir. Dolayısıyla eserde alışılan dışında farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Bağnazlığı sadece Marksistlerde değil onların karşıtlarında da gören Carr'a göre "Anti-Marksizm, Marksizm gibi, bir din oldu ve akranının bütün hoşgörüsüzlüğünü ve fanatikliğini, daha az mazur görebilmek koşuluyla, geliştirdi" (s. 17). Ve tabi ki Marksistler de," Marksizm'in gökten indiğini sanabilirler. Fakat böyle bir varsayım esasen Marksist değildir; zira Marksizm'i, her düşünce biçiminin içinde doğdu-

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2015, sayı: 39, ss. 261-272.
doi: 10.17120/omuifd.08454

ğu çağın toplumsal koşullarının bir ürünü olduğu yolundaki Marksist yasanın işleyişinden istisna etmenin nedeni yoktur" (s. 17-18). Dolayısıyla her iki bakış açısı da yanlıştır, yanlıdır.

Eserin tamamında Marx'ın görüştüğü kişiler ve yazdığı eserler teker teker incelenir ve değerlendirilir. Carr'a göre Marx'ın ilk kitabı olarak değerlendirilecek olan doktora tezi, modern felsefe açısından antik felsefeyi yorumlamada yanlış yönlendirilmiş bir çalışmadır ve Demokritos'u ilk idealist, Epikür'ü ise ilk maddeci olarak tanımlama girişimidir. Bundan Marx'ın felsefi inançları konusunda herhangi açık bir hüküm çıkarmak mümkün değildir; çünkü Epikür'ün dogmatik maddeciliğinin çekiciliğine kapılmışsa da, Epikür'ün sisteminde tesadüfe bırakılan yer onu yadsımaktır. Marx yazdığı önsözde Hegel'in Felsefe Tarihi'ndeki bir boşluğu doldurduğunu şu sözcüklerle özetliyordu: "Tek kelimeyle, bütün tanrılardan nefret ediyorum". Çağdaş burjuva toplumunun ilahlarına karşı nefret, Marx'ın amentüsü olmuştur (s. 33).

262

OMÜİFD

Marx öğretisinin yanlış olamayacağından ve sonunda işçi sınıfı tarafından evrensel olarak kabul edileceğinden hiçbir zaman kuşku duymadı. O geleceğin, Marksizm'in ilkeleri ile dopdolmuş ve sınıf bilincine sahip muazzam bir proletaryanın ellerinde olduğuna inanıyordu ve buna görülmemiş şeylere inanan bir fanatiğin imanı ile inanıyordu (s. 87). Bunun için Marx kendisinden farklı hiçbir görüşe tenezzülen itibar edilme şerefini bile bahşetmez, karşı çıkan herkesi küçük görür; hoşuna gitmeyen her iddiaya, ya buna yol açan cehaletle alay ederek ya da bunu ileri süren kişinin niyetleri konusunda hakaretlerle karşılık verirdi ve görüşlerine karşı çıkan herkesi, burjuva, yani akli ve ahlaki dejenerasyonun tiksindirici örneği olarak suçlardı, kendisinden farklı olan kişiler ya aptal ya da düzenbazdı. İnsanların çoğunluğundan nefret eder ve bu nefretini de entelektüel bir temele dayandırır (s. 88). Sonraki hasımlarından hiçbiri düşmana kendini satmış olma suçlamasından kurtulamamıştır. Ayrıca Marx'ın entelektüel kendini beğenmişliği muazzamdı ve herhangi bir adamın ya da sosyalistin, ondan farklı olabilmesi için dürüst bir nedeni olabileceğine inanmayı zor buluyordu (s. 89) adeta Marx'ın hakaret konu-

sunda patolojik bir tutkusu vardı (s. 176) denilebilir. Marx'tan sonra Marksist olan ve yazı yazarların çoğu aynı metodu kullanmaya devam etmişlerdir. Yani kendileri gibi düşünmeyenler aptal, burjuva veya emperyalist/kapitalist işbirlikçisi şeklinde nitelendirmişlerdir. Marksist düşünceyi benimseyenlerin bu durumu büyük ölçüde Marx'ın örnek alınmasından kaynaklanmaktadır.

Marx'ın ölümünden sonra özellikle tartışılan konularından biri din diğeri kadın ve aile hakkındaki görüşleri olmuştur. Çünkü yazılarından hareketle oluşan genel kabule göre din, "halkın afyonudur", egemen sınıf tarafından proletaryanın boyun eğmesini garanti etmek ve sürdürmek için kullanılan araçlardan birisidir. Kadın konusuna gelince Marx'a göre "özel mülkiyetin fukaralığı ima etmesi gibi, evlilik de fahişeliği ima eder". Ayrıca *Komünist Manifesto*'da burjuva ailesinin ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir ve komünizmin kadınların ortaklığını savunduğu suçlaması karşısında ise, "aslında burjuva evliliği kadınların ortaklığıdır", diye açıklamada bulunur. Bu örtülü açıklamalar Marksist doktrini kadın-erkek ilişkileri konusunda tüketmiştir (s. 104). Bu noktada Marx'ın kendi evliliğini ve kızlarının evliliğine bakmamız gerekir. Kendisinin kızlarının ve özellikle ikinci kızının kiminle evleneceği ilişkileri konusunda -kendi nitelendirmesiyle- burjuva bir anlayış gösterdiğini söyleyebiliriz. Yani kişisel uygulama ile öngörülen durum birbiriyle uyumlu değildir.

Eserde üzerinde durulan bir konuda tarihin sonu düşüncesidir. Çağımızda farklı şekillerde ifade edilen tarihin sonu tezinin bir benzerini Marx Komünist toplum bağlamında ifade etmiştir. Daha doğrusu günümüzde dile getirilen düşünceler Marx'ın değerlendirmesinin Kapitalist düzene dönüştürülerek ifade edilmesidir. Şöyle ki, Marx, insanın komünistçe masumiyet döneminden çıkmış olması gibi bir gün komünist toplumun ilkel idealine döneceğine inanyordu. Burjuvazi ile antitezi proletarya arasındaki olması yakın mücadeleyi, dünyadaki son aşama olarak değerlendiriyordu. Proletarya, burjuva düzenini yıkınca ve geçici bir "proletarya diktatörlüğü" döneminden ve sınıfsız toplum sentezi oluştuktan sonra, Hegelci seri sona erecekti. Sınıflar olmayınca, sınıf savaşı da

olanaksız olacaktı. Bir sınıfın diğerini ezme aracı olan devlet yok olup gidecekti. Yeni sınıfsız toplum, artık Diyalektik Materyalizmin tahriplerine maruz kalmayacaktı. Eninde sonunda kendisini yok edecek antitezi, kendi bağrında geliştirmeye yazgılı olmayacaktı. Marksist ya da Hegelci anlamda tarih sona erecekti (s. 109-111). Fakat gerçekleşen Marx'ın öngördüğü gibi olmadı. Bu konudaki tahminleri yanlış çıktı. Dolayısıyla açıklamalarının bilimsel olduğu iddiası da ötelenmiş oldu. Yani tarihsel süreçte kapitalizm çeşitli krizler yaşadı ama hiçbir yerde çökmedi ve öngörülen devrimler gelişmiş ülkelerde değil az gelişmiş ülkelerde ortaya çıktı. Fakat şöyle bir soru kaçınılmaz olmaktadır; Marx sempatisi niçin hala devam etmektedir? Bunun cevabı başka soruları da beraberinde getirecektir. Buna göre Marksizm yalnızca bir tarih felsefesi değildir; yaşayan bir akidedir ve er ya da geç hassas bir soru sorulmak zorundadır. Marksizm, bir bilgi teorisi midir, yoksa bir eylem teorisi mi? Eğer Marksizm bir bilgi teorisiyse, Marksist devrim teorisini iyice öğrenen birisi, devrimci dava uğrunda parmağını dahi oynatmasa, Marksist'tir. Eğer Marksizm bir eylem teorisi ise, proleter devrimi için çalışan adam, Marksizm'in felsefi alt başlıklarını anlayıp kabul etsin ya da etmesin Marksist'tir. Bu konu, Marx'ın ölümünden sonra Almanya'da, bir sorun haline geldi. Bu bir zamanlar, iman ve çalışma arasındaki çekişme şeklinde Hristiyan Kilise'nin de karşısına çıkan aynı sorundu ve Marx bunu aynen ortodoks Hristiyanlığın çözdüğü gibi çözdü. Hem imanın hem çalışmanın, hem bilginin hem eylemin gerekli olduğunu ve bunların birbirini tamamladığını ilan etti. "Düşünce ve eylem birliği" sonraki zamanların Marksistleri arasında çok sevilen bir slogan oldu. Aslında bu anlamsız ve karışık bir sözdür ve bu, uygulamada "sınamadan teorinizden emin olamazsınız" demek anlamına gelir ve "düşünce ve eylem birliği" yaftası altında Marksizm, felsefi temeli pragmatizmden başka bir şey olmayan bir oportünizm türüne doğru dejenere olma eğilimi gösterdiğini (s. 107-108) ifade eder.

Ele alınması gereken konulardan biri de Marx ve Engels ilişkisidir. Bu konuda Marx'ın Engels'i istismar etmiş olduğunu ilan etmek, Marx'ın hayali burjuvasının ideal proleterini sömürmesi gibi bir şeydir. Onların

arasındaki ilişkinin doğası, Marx'ın kişiliğinden çok Engels'in kişiliğine dayanıyordu. Engels'in kendi liyakatini olduğu kadar kendi rolünü de önemsemeyen bir duygusu vardı. Kendisini, "teorik yönden tembel" olarak niteliyordu. Marx'ın ölümünden sonra, *Komünist Manifesto*'nun yeni baskısının önsözünde, tarihte ve siyasette sınıf-mücadelesi fikrinin Marx'a ait olduğunu belirtmişti. Marx'ta yaşayan düşünürlerin en büyüğünü görüyor ve yapabileceği her türlü mali ve edebi yardımın, ustanın dehasına yaraşır ve gönüllü bir minnettarlık olduğunu söylüyordu. Gelecek kuşaklar da, her iki adamın görece büyüklüklerini değerlendirirken, esas itibariyle Engels'in görüşünden farklı bir görüş benimsememişlerdir. Herhangi maddi bir anlam dışında Marx kendine yeterli ve Engels'ten bağımsızdı. Herhangi maddi bir anlam dışında, Marx olmadan Engels yoktu. Ancak, Marx'ın bir dahi olduğu ve Engels'in yalnızca azimli ve çok yönlü bir yetenek olduğu, Marx'ın arkadaşına karşı tutumundaki bir yetersizlik izlenimini ortadan kaldırmamaktadır. (s. 124). Fakat Marx'ın uzun süreli olarak ifade edebileceğimiz tek dostudur.

Carr'a göre Marx büyük bir filozof değildi, büyük bir iktisatçı hiç değildi. İlhamını insanlık için herhangi derin bir sevgiden almıyordu ve hemcinslerinin pek çoğu ile ilişkilerinde özellikle hürmete layık ya da sevgi uyandıran birisi olmadı. Ama eşsiz ve egemen bir düşüncenin katıksız gücüyle kendini çağdaşlarına ve tarihe kabul ettirdi (s. 361). Bu anlamda Marx bir peygamberdi. Diğer peygamberler gibi öğretisine, gelecek kuşakların belki de ona bahşetmeyeceği evrensel bir gerçeklik talep ediyordu. Marx, hayatı insan düşüncesinde bir dönüm noktası olan çok az sayıdaki kişilerden biriydi. Marx, sanayi devriminin şiddetli sancılılarından doğan ve içinde bulunduğumuz çağa egemen olan yeni yaratılmış, kendisini iyi ifade edemeyen, çok başlı proletaryanın peygamberiydi. Yalnızca Marx gibi güçlü bir beyin, evrensel olarak kabul edilmiş ama çoktan hükmü geçmiş düşüncelerden kendisini tümüyle özgürleştirbilirdi. Bu yeniçağ için yeni bir kuruluş yasası, yeni bir felsefe ve yeni siyasal biçimler, bulmaya çalışıyordu. Ancak bundan daha az başarılı oldu. Çünkü Marx yapmanın değil, yıkmanın dehasıydı. Neyin temizlenmesi gerektiğine dair bilgisinde derin görüşlüydü. Onun yerini neyin alacağı-

na ilişkin görüşü ise bulanık ve belirsizdi. Engels, mezarının başında söylediği gibi, Marx, "her şeyden önce ve her şeyden çok bir devrimciydi." Devrimin zorunluluğunu kavradı ve onun yöntemlerini usta bir şekilde çözümlendi. Ama devrimden doğacak olan yenedünyayı algılayışı gelenekçi ve hatta çocukçaydı. İşte burada sisteminin öz-çelişkisi kendisini ortaya koyuyordu. İlk hedefi sınıf nefretiydi; nihai hedefi evrensel sevgi. Bir sınıfın diktatörlüğü sınıf-nefretinin gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesiydi. Bunun, Marx'ın nihai hedef olarak ortaya koyduğu evrensel sevgi rejimine yol açma kapasitesi ise henüz kanıtlanmayı bekliyor. Marx'ın görüşleri bu şekilde ele alınca eksik oldukları ortaya çıkıyor ve çağdaş yorumları ve tamamlama şekilleri insanları tatmin etmiyor. Ve yazarında kitabın son cümlelerinde belirttiği gibi "Küçük istisnalarla, çok az insan, kehanetlerinde Marx kadar uzak görüşlü olabilmiştir. Ancak, binyılın Marksist hipotezini ya da Marksist olmayan uygarlığın sonunun geldiği hipotezini kabul edemeyen herhangi bir kişi, insan düşüncesinde yeni bir devrime zorunlu olarak intizar edecektir. Yakın gelecek, kitle-yönetiminin yaygınlaşmasını ve yoğunlaşmasını üretecek bile olsa insanın kendisini bireyselleştirme konusundaki müzmin eğilimi yeniden ortaya çıkacaktır ve bütün tarihsel benzetmeler yanlı değilse, kitlenin yeni bir farklılaşması hümanizmin yeni bir Rönesans'ına yol açacaktır. Hiç kimse bu devrimin ne zaman ve nasıl olacağı konusunda kehanette bulunmayı umursamayacaktır. Ama bu olduğu zaman, tarihin Marksist çağı sona ermiş olacaktır" (s. 364).

266

OMÜİFD

Eserin çevirisi genel olarak açık ve akıcı bir nitelikte olmasına rağmen kullanılan bazı garip kelimeler de bulunmaktadır; nadim, kantat, entipüften, farşi tirad, amigre, tötönik gibi. Ayrıca konunun bütüncül bir şekilde ele alınabilmesi için yazarın "*Lenin'den Stalin'e Rus Devrimi (1917-1929)*" adlı eserinin de okunması faydalı olacaktır.

TAMER YILDIRIM

[YRD. DOÇ. DR., SAKARYA ÜNİ. İLAHİYAT FAK.]

KİTAP-I MUKADDES ELEŞTİRİSİNİN DOĞASI ÜZERİNE

The Nature of Biblical Criticism, John Barton, Louisville-London:

Westminster John Knox Press, 2007, 206 s.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde tarihsel-eleştirel yöntem (diğer ifadeyle tarihsel eleştiri), Kitabı Mukaddes araştırmalarında Katolik, Yahudi ve Protestan çevrelerce yaygın bir biçimde kullanılmış olmasına karşın İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yönetime yönelik rahatsızlıklar dile getirilmeye başlanmıştır. Bilhassa post-modernizmle kutsal kitapların anlaşılmasında metnin stilistik özelliklerine dikkat çeken edebi eleştirinin (*literary criticism*) öne çıkması, son dönemlerde tarihsel eleştirinin bilimsel ve objektiflik iddialarının hedef alınmasına sebep oldu. Bu bağlamda post-modern eleştiriler, kutsal metin hakkında uzman yetkesiyle konuşmaya izin veren modern tarihçilik ile onların kutsal metne yönelik muhakemelerinde referans verdikleri rasyonel tarihçiliğin bulgularını eleştirerek tarihsel gerçeklik sorununu tartışmaya açtılar. Modern tarih yazımına ve kutsal metnin rasyonel eleştirisine yönelik bu tarz çıkışların, özellikle kutsal metinler bağlamında gerçekle kurgu arasındaki sınırı muğlaklaştırdığına dair çeşitli çevrelerden gelen değerlendirmeler bir yana bırakılırsa post-modern biblikaI çalışmaların son dönemlerde edebi eleştiriye doğru kaydığı görülebilir. Yine de edebi eleştiri ve onun içinden çıkan diğer türler, modern Kitabı Mukaddes eleştiri türlerini bütünüyle yadsımadılar ve eleştirilerinde çoğunlukla radikal tarihsel eleştiriye hedef aldılar. Dahası, kutsal metnin stilistik nitelikleri ile yalın anlamını keşfetmede tarihsel eleştirinin bulgularını kullanmaya devam ettiler. Böylece tarihsel eleştiri, modern dönemdeki gücünü kaybetmiş olsa da son dönemlerde edebi eleştiri bünyesinde – radikal söylemlerini törpüleyerek- var olmaya devam etmiştir. Son dönemlerde Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında tarihsel eleştirinin ve daha geniş anlamıyla biblikaI eleştirinin yeri ve doğası sorununu ele alan çalışmalar, akademik çevrelerde popüler tema haline gelmiştir.

Son otuz yılda Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında dikkat çeken isimlerden birisi olan John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* adlı eserinde

biblikal eleştirinin ve tarihsel eleştirinin Kitab-ı Mukaddes'i anlamada yerini sorguladı. Kitapta biblikal eleştiri ile tarihsel eleştiri hakkında birçok iddia bulunmasına karşın, bu yazıda sadece yazarın Kitab-ı Mukaddes eleştirisini nasıl anladığı ve tarih bilimi ile teoloji arasında nerede konumlamaya çalıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Başta söylemek gerekirse Barton, radikal söylemlerin aksine Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ve tarihsel eleştirinin öldüğüne inanmamaktadır. Şekil değiştirse de eleştiri var olmaya devam etmektedir. Bu anlamda onun eser boyunca amacı, biblikal çalışmalarda modern kutsal kitap eleştirilerinin dışında yeni bir program önermek veya Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin bir tarihçesini sunmak değil, geçmiş biblikal çalışmaların hatalı bir biçimde yüzeysel, rasyonel ve pozitivistik görüldüğünü göstermeye çalışmaktır. Zira Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisi kutsal metnin anlaşılması vazifesini yüklenen yaratıcı ve olgun bir disiplindir. Yine de o, "tarihsel" ve "yöntem" kelimelerinin Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini tanımlamak için uygun kavramlar olmadığını düşünmektedir. Zira biblikal eleştiri temelde "giriş" veya "tarih" sorunuyla ilgilenmez.

O halde biblikal eleştiri ne anlama gelmektedir? Barton'a göre biblikal eleştiri, kalkış noktası anlama sorunu olan biblikal metin içinde bir araştırma ve metindeki tutarlılık ile onun eğilimini kavramak için metni okuma isteğidir. Bu da esasında edebi bir faaliyettir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, bazı Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin tamamının bütüncül bir yolla okunabileceğine varsaymadıklarıdır. Onlar, kutsal metin okumalarında metnin içinde bazı hayal kırıklıklarıyla karşılaşacaklarına hazır olurlar. Bu durum eleştirel olmayan yorumlar ile eleştirel yorumlar arasındaki farkı ortaya koyar. Buna göre eleştirel olmayan okurlar, (ister dini ister edebi açıdan olsun) metnin otoritesini baştan kabul ederler veya netice "okunmaz" bir metin ortaya çıkarmak olsa bile metnin bütünlüklü bir uyumunu talep ederler. Buna karşın eleştirel okuma ise, metindeki uyumsuzluklardan ziyade metnin tarzı (*genre*) hakkında soru sormaktır. Bu anlamda biblikal eleştiri, tarihsel eleştiri veya bir yöntemin Kitab-ı Mukaddes metinlerine uygulanmasıyla eşit

anlama gelmez. Veya onun, tarihsel eleştirel yöntem adı altında sınıflandırılmasının/sınırlandırılmasının yanlışlığına dikkat çeker. Zira Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri uzun yıllar boyunca bir yöneme bağlı kalma konusunda kendilerini zorunlu hissetmemişlerdir. Yine de bibliikal eleştiri, tarihsel bir hadise veya tarihle ilişkili olabilir. Ancak bu ikinci derecede öneme sahip bir durumdur.

Bu görüşlerinden Barton'un bibliikal eleştiriye belli yöntemlerin kalıplarına hapseden değerlendirmelere mesafeli durduğu anlaşılabilir. Anlaşıldığı kadarıyla o, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerini, bilimsel bir yöntem olarak tarih yazımının dışında daha genel bir programın bir parçası olarak görme eğilimine sahiptir. Burada sorulması gereken soru, bir edebi faaliyet olarak Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin kutsal metinde ortaya çıkarmaya çalıştığı şeyin ne olduğudur?

Bir kere Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, edebi bir uygulama olarak metindeki türün (*genre*) tanımıyla ilgilendiği için esas itibariyle bir anlama sorunudur. Buradan hareketle o, bibliikal eleştiriye üç türlü yaklaşımı masaya yatırarak temelde hangi yaklaşımı öncelediğini ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda eser boyunca Barton'un üzerinde durduğu temel iddialardan en önemlisi, bibliikal eleştirisinin kutsal metnin "orijinal", "yazar tarafından niyet edilen", "tarihsel", veya "literal" anlamından ziyade, onun "yalın anlamı" (*plain sense*) ile ilgilendiğidir. Ona göre "yalın anlam", metnin orijinal anlamı değildir. İlk yıllardan beri Kitab-ı Mukaddes eleştirmenleri, metnin en orijinal anlamı ya da metinlerin ortaya çıktığı dönemdeki yazarların niyetleriyle ilgilenmediler. Daha ziyade onlar, kutsal metnin kendi dönemlerinde ne anlam ifade ettiğini bulmaya çabaladılar. Öte yandan ona göre bibliikal eleştiriye "literal" anlamı önceleyen bir çaba olarak görmek de yanlıştır. Zira bazı Kitab-ı Mukaddes metinleri, literal olarak yorumlanamayacak derecede mecazi ve sembolik bir dile sahiptir. Söz konusu metinleri literal olarak yorumlamak bu anlamda imkânsız gözükmektedir. Barton'a göre "yalın anlam", en basit anlamıyla "bir semantik veya linguistik ve bir edebi uygulamadır". Bibliikal eleştiri tarihine bakıldığında bu edebi faaliyetlerin izleri görülebilir.

Gerçi Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin kutsal metnin yalın anlamını her zaman tarihsel anlamla ilişkilendirdiklerini kabul eder. Fakat bunu, sadece metnin ortaya çıktığı zamanda kastedilen muhtemel anlamı keşfetmeye yönelik semantik dizinin açışından ele aldıklarını da ekler. Bu bakımdan Kitab-ı Mukaddes eleştirisi metnin geçmişte ne anlama geldiğini (*meant*) sorgulamaz. Daha ziyade metin ne anlama (*means*) gelmektedir bunu peşine düşmelidir. Hıristiyanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren eleştirmenler, tarihsel şartları dikkate almakla birlikte kutsal metnin kendileri için ne anlama geldiğini sorgulamışlardır. Yani geçmişte ne anlama geldiğinin yanında bugün ne anlama gelmektedir ve kutsal metin bugün için ne söyler. Bu nedenle bir kutsal kitap eleştirisi esas itibariyle tarihsel bir çaba olmaktan ziyade, semantik ve linguistik çabaları gerektiren edebi bir uygulamadır.

270
OMÜİFD

Peki, bir metnin özellikle kutsal metnin bugün için hala geçerli olduğunu ve bir şeyler söylediğini nasıl anlayacağız? Barton, bu sorunun cevabını E. D. Hirsch'i takip ederek metnin anlamı (*meaning*) ile onun önemi (*significance*) arasındaki ayırmadan hareketle bulmaya çalışır. Barton'a göre metnin kastettiği şey önem açısından ele alındığında bugün hala kastedilen şeydir. Metnin önemi bir nesilden başka bir nesle değişiklik gösterebilir. Ancak anlam daima sabit kalır. Bu çerçevede metnin orijinal anlamı kesintiye uğramaksızın yeniden yorumlamaya açıktır. Diğer bir ifadeyle metinde verili olan anlam, onun önemi farklı şekillerde algılandığında bile devam eder. O zaman metnin yalın anlamı, zaman içinde onun farklı olarak öneminin değiştiği bir belirli anlamın yörüngesidir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, tarihsel bir hadise ve araştırma olmaktan ziyade semantik, linguistik ve bir edebi operasyondur. Dahası "orijinal", "tarihsel", "yazar tarafından niyet edilen" veya "literal" anlamla sadece dolaylı olarak ilgilenir. Bunlar Kitab-ı Mukaddes eleştirisinde ikincil değere sahip şeylerdir. Buradan hareketle Barton, kutsal metnin herhangi semantik ve linguistik detaylarıyla fazla meşgul olmayan feminist eleştiri, post kolonyal eleştiri, sosyal-bilimsel eleştiri, post yapısal teoriler gibi yorumsal yaklaşımlara mesafeli durur.

Açıkça bu görüşler, Barton'un neden Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerini birer tarihçi olarak değil de teolog olarak gördüğünü de açıklar niteliktedir. Kanaatimizce bu, meseleyi edebi bir yaklaşım olarak görmenin ve kutsal metnin anlamının (*meaning*) sabit olduğunu düşünmenin zorunlu olarak getirdiği bir sonuçtu. Yine de tarihsel süreç içerisinde özellikle Aydınlanma sonrasında birçok eleştirmen Kitab-ı Mukaddes'in tarihi, İsrail'in tarihi, Kilise tarihi v.b. ile de ilgilendiler. Fakat Barton'a göre Kitab-ı Mukaddes araştırması üzerine eleştirel tarih yazımı bol olmasına karşın, tarihe yönelik bu ilginin Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin ana özelliği olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Onların çalışmalarını tanımlayacak bir kavram varsa o da "teoloji"dir. Dikkat edilirse biblikal eleştirmenler, kutsal metnin tarihi sürekliliğine (*dichronic*) ciddi bir vurgu yapmaksızın çoğunlukla Eski ve Yeni Ahit'in yazınsal biçimleriyle (*literary forms*) ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda örneğin, Pavlus ve İnciller üzerine yazılmış şeylerin birçoğu herhangi tarihsel türe (*genre*) ait değildir. Daha ziyade tematik ve teolojik yahut edebi bir türe aittirler. Bu konuda Barton, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin zirve ismi olan Wellhausen'i örnek verir. Wellhausen, kendi eleştirisinde İsrail tarihi ile birebir ilgilenmesine karşın, (teorileri doğru olsun ya da olmasın) onun çalışmaları direkt olarak tarihsel çalışmalar olarak görülmez. Onun temel amacı metnin kaynağını bulmak ve belirlemektir. Bu bakımdan Wellhausen'in tüm bulgularında teolojik bir ruh yatar. Diğer taraftan onun yaşadığı dönem tarihsel çalışmaların altın çağı olduğu için o, klasik tarihçilerin yaptığı şeyi İsrail tarihine uygulamıştır. Wellhausen, eleştirel bir tarihçi olarak biblikal kaynakları sorgularken arka planda kendine ait bir teolojiden hareket etmiştir. Bu bakımdan onun çalışmaları daha çok teolojinin bir parçası olarak görülmelidir. Tıpkı onun gibi Kitab-ı Mukaddes eleştirmenlerinin birçoğu birer tarihçi değil, tarihsel prensipleri biblikal metinlere uygulayan teologlar olarak görünürler. Onlar, sadece biblikal metnin tarihini ortaya çıkarmazlar, bunun yanında biblikal metnin anlaşılmasında teolojik katkılar da yaparlar.

Yukarıdaki kısa alıntılar, Kitab-ı Mukaddes eleştirilerinin doğası üzerine yapılan tartışmaların ana noktalarını Barton'un yakından takip

ettiğini göstermektedir. Fakat onun, Kitab-ı Mukaddes eleştirisini basit anlamıyla edebi bir uygulama olarak görmesi ve metnin anlamını sabit bir şey olarak kabul etmesi tartışmaya açıktır. Zira tarihsel araştırmalar, Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında ve kaynaklarının sorgulanmasında özellikle on dokuzuncu yüzyılda kayda değer etkiler bırakmıştır. Örneğin, İsrail tarihi, erken Hıristiyanlık tarihi, tarihsel İsa araştırmalarının sonuçları Kitab-ı Mukaddes'in farklı bir tarzda yeniden yorumlanması sonuçlarını doğrumuştur. Dolayısıyla tarihsel eleştirinin sonuçları, teolojik sorunları da beraberinde getirmiştir. Bir bakıma kutsal metne ve onun arka planına yönelik yönelik tarihsel ilgi, kendi teolojisini üretmek geleneksel sistematik teoloji (*systematic theology*) karşısında alternatif bir teoloji olarak tarihsel teolojileri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'e yönelik tarihsel araştırmaları, teolojinin altında ikincil değere sahip bir çaba olarak görmek yerine birbirini tamamlayan çabalar olarak görmek modern Kitab-ı Mukaddes çalışmaları açısından daha uygun görülmektedir.

ASİM DURAN
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]

