



Ludwig Deutsch(1855- 1935)'in
"a Nubian Guard" isimli tablosu

Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine -Teolojik Açıdan Bir İnceleme-

Mehmet EVKURAN*

Atıf/©: Evkuran, Mehmet, (2007). Zaman, Bilinç ve Tarih Algısı Üzerine - Teolojik Açıdan Bir İnceleme-, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 31-68.

Özet: Zaman kavramı mekânla birlikte ele alındığında belirginlik kazanır. Mekânla birlikte düşünülen zaman ise, sadece algı konusu olmakla kalmaz yanı sıra bilinç açısından gösterge haline gelir. Bilincin zaman ile ilişkisi mekân aracılığıyla sağlanır. Tarih algısı zaman, mekân ve bilinç ilişkisinin karmaşık bir sonucudur. Tarih, insanın geçmişi öğrenme arzusuyla sınırlı değildir. O, şimdiki zamanı ve geleceği de içine alan değer yüklü bir alandır. Bu nedenle ideolojiler ve dinler, tarihe yakın bir ilgi duyagelmışlerdir. Müslüman kültüründe tarih, ağırlıklı olarak bilimin değil bilincin konusu olmuştur. Teolojik söylemler, bilincin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Bu nedenle tarih algısı teolojinin yarattığı etkiyle birlikte ele alınmalıdır. Bu makale tarih sorununu teolojik açıdan tartışır ve İslâm teolojisi çerçevesinde önerilerde bulunur.

Anahtar Kelimeler: Zaman, mekân, tarih, bilinç, teoloji, tarih algısı, kendini bilmek, İslâm kültürü.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kelâm) Öğretim Üyesi (mehmetevkuran@hotmail.com).

“Eğer saflığı arıyorsanız, herhangi bir iç şeffaflık iddiasındaysanız, hiç gecikmeden yeteneklerinizden ferâgat edin, filler döngüsünden çıkın, insanî alanın dışına yerleşin. Dindar bir deyişle söyleyecek olursak ‘kul sohbetleri’nden vazgeçin.”

Cioran

1. Sorun ve Kavramsal Çerçeve: *Zaman, Tarih ve İnsan*

Bu çalışmada tarih konusu teolojik açıdan ele alınacak, tarihin ne’liğine yönelik yaklaşımlar tartışılacak ve tarih bilimindeki yöntem tartışmalarına değinilecektir. Tarih sorununun temellendirilmesi için zamana ilişkin düşüncelerin ele alınması, zaman, mekân ve bilinç arasındaki bağıntıların ortaya konması da uygun olacaktır. Tarih algısının oluşumunda ne gibi öğelerin etkin biçimde rol oynadığı ortaya konulacaktır. Bu nedenle konunun ayrılmaz parçasını oluşturan bilinç sorunu da sürekli gündemde tutulacaktır.*

Bir kavramı ya da düşünceyi tanımanın yolu, onu oluşturan öğeleri açıkça ortaya koymaktan geçer. Bu bakımdan tarih kavramını irdelerken öncelikle zaman kavramını ele almak uygun olacaktır. İnsan reel varlık alanında yaşayan reel bir varlıktır. Zaman ise reel varlık alanını belirleyen başlıca ilkelerden biridir.¹ Reel varlıklar zamanın içinde yer alırlar, ortaya çıkış, gelişme ve çözülmeleri de zamana bağlı olarak gerçekleşir. Bu aşamada zaman kavramı iki açıdan ele alınabilir: İlki fizik zaman, ikincisi de antropolojik zaman. Fizik ya da fiziksel zaman, soyut ve belirsiz bir var oluş durumunu niteler ve tek boyutlu bir süreklilik ve akış olgusunu anlatır.² Tek başına fizik zaman için başlangıç, son, yavaşlık ve hızlı oluş, yoğunluk ya da basitlikten söz edilemez.³

* Makaleyi okuyarak değerli katkılarda bulunan dostum Dr. Cemil Hakyemez’e teşekkür ederim.

¹ Zaman acaba insan düşüncesinin temel ilkelerinden biri midir? yani biz insanlar bir nesneyi düşünürken zamanı hesaba katmadan bunu başaramaz mıyız? Bu çetrefil soruyu felsefi açıdan yanıtlamak için filozoflar nesnelere ayırarak açıklamaya çalışırlar. Bkz. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbni Sinâ’ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s. 92.

² Zamanın bölümlenmesi ve mahiyeti hakkında filozofların görüşleri için bkz. Hüseyin Atay, *age*, s. 103 vd.

³ İslam filozofları zamanın kendi kendini tutabilen bir öze yani zata sahip olmadığını düşünürler. Örneğin İbni Sinâ’ya göre zaman sürekli var olup hemen yok

Antropolojik bir ilke olarak zaman kavramı, insanın içinde yaşadığı zamandır. Varoluşa (*being*) değil de oluşa (*becoming*) ait bir kavramdır ve aktif bir varlık olarak insanın yapıp etmelerinin başladığı, geliştiği, gerçekleştiği ve tüm bunların ölçüldüğü bir “dayanak noktası” olarak ele alınır. Aslında zamanın niteliği açısından bakıldığında iki türlü zaman bulunduğunu ileri sürmek doğru olmayacaktır. Sadece insan eylemlerinin içinde yer aldığı, gerçekleştiği ve ölçüldüğü bir kıstas olarak zamanın incelenmesi söz konusu edildiği bilinmelidir.

Doğal olayları incelerken bunların ne kadarlık bir süre içinde olup bittiğini anlamak için zamanda bir başlangıç noktası belirlememizde olduğu gibi, insan eylemlerinin ölçülmesi için de fiziksel zamanın akışında bazı durumlar saptarız ve bunlara belirli anlamlar yükleriz. Zamanı türdeş olmaktan çıkarıp bizim için anlamlı bir çehreye sokarız. Soyut ve belirsiz olanı, yaşamımız ve eylemlerimiz için sabit bir tanık hâline getiririz.⁴

Böyle yapmamızın sağladığı iki yarar vardır: İlki gerçekliğimizin bir boyutunu oluşturan zaman kavramını ifadesizlikten kurtarıp ona bir görünürlük atfederiz. İkincisi ise böyle yaparak yeryüzündeki toplumsal yaşamımıza süreklilik ve bilinçlilik kazandırırız. Ancak insan tarafından yüklenen bu anlamlar açıktır ki, nesnelliliği olmayan öznel ve yanlı işaretlerdir. Tarih içinde tekrar tekrar nesnellikler yaratarak yaşayan insan için bu, kaçınılmaz bir var oluş durumudur. İnsan böylece kendini anlamlı bir bütün içinde anlamlı bir varlık olarak hissedebilir.

Varlık'ı nitelemek amacıyla kullanılan bir kategori olarak zamanın içi boş, ifadesiz, nötr bir alan olduğu ve bu niteliğiyle de daima mekân karşısında soyut bir varlık olarak kaldığı anlaşılmaktadır. Zaman kendiliğinden taşıdığı özsel bir nedenden dolayı

olan hâdis fâsid'tir. Burada kelimelerin bu tür varlıkları nitelemek için kullandıkları hadis kavramının dışında araz kavramının da bulunduğunu, arazın ise, kendi başına var olamayan, başka bir varlığa ilişerek var olabilen ayrıca var olmak için sürekli yaratılmak zorunda olan varlıkları ifade ettiğini hatırlayalım. İbni Sinâ, *Şifâ*, cilt I, s. 117.

⁴ Zihinsel bir varlık olan zamanın soyut zaman ve mekânlaşmış zaman olarak iki ayrı bağlamda incelenmesi için bkz. Hüseyin Atay, *age*, s. 116.

değil, mekânda gerçekleşen dikkat çekici bir olaydan dolayı önem kazanmaktadır. Tüm insanlık için ya da belirli bir topluluk için önem taşıyan her hangi bir olaya tanıklığından dolayı bir gösterge haline gelmektedir.

Bir olayın insanlar için önemli bir gösterge olması, bu olayı önemli sayan özel bilinç yapısının egemen kılınmasıyla mümkün olur. Kendisini herkes için geçerli olacak düzeyde önemli göstermek isteyen bilinç toplumsal, kültürel ya da politik yollar kullanarak yayılmak ve yerleşmek eğilimi gösterir. Bu noktadan sonra insanın toplumsal yaşamını önemli ölçüde belirleyen iktidar ilişkileri devreye girer. Egemen iktidarın değer ve önceliklerine özenerek tarihe ideolojik açıdan bakan bilinç, belirli (hiç kuşkusuz bilinç tarafından belirlenmiş olan) olayları öne çıkararak algılar. İktidarın sunduğu imkânları kullanan belirli bir tikel bilinç, tikellik sınırını aşarak ulaşabildiği kadarıyla evrensel bir çerçeve yaratmak ve herkesi bağlayan bir gerçeklik olma savaşını verir. Bunu başardığı anda da kendi tarih algısını diğerleri için de geçerli saymaya çalışır.

Fiziksel zaman, türdeş bir yapıdadır ve kendi tek tipliliği içinde her zamanki akışını sürdürür. Doğal olaylar ya da eylemlerimiz için gösterge oluşturacak nitelikte bir farklılık içermez. Biz insanlar farklılık için ihtiyaç duyduğumuz öğeleri zamandan değil, mekândan elde ederiz. Zamanın bir gösterge olması için gerekli olan dayanağı mekândan elde ederiz. Mekânda gerçekleşen bir olay, kendinden önceki ve sonraki süreçler için bir dayanak sistemi olur.

Tarihte gerçekleşmiş olan yazının icadı, İsa'nın doğumu, kavimler göçü, Mekke'nin fethi, İstanbul'un fethi, Amerika'nın keşfi, Reform ve Rönesans, Fransız ihtilali, Ekim devrimi, Doğu Bloku'nun çöküşü vb. türünden "büyük sosyal olaylar" dünya tarihinde gelişme, kırılma, sıçrama nitelermeleriyle anılır ve insan bilincinde yerlerini alır. Şu hâlde zamanın insanın reel yaşamı için etkin bir gösterge olması, onun *Tarihe* dönüşmesiyle mümkün olur. Bu zamanın türdeşliğinin bilinç tarafından yapılan anlam

atıflarıyla yapısal bir dönüşüme uğratılmasıyla sağlanır. Tarih olarak algılanan zaman bilincin konusu olmaya başlar.

Bu noktada bilinç ile zaman arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorusu akla gelir. Zaman tektir ancak insan zihninde üç boyutlu bir niteliğe sahip olarak çalışır ve iş görür. İnsan zihni, kendini, olaylar arasında bir neden sonuç ilişkisi kurmak zorunda hisseder. Esasen doğaya ve evrenin işleyişine dair gözlemlerimiz de bizi bir düzenin varlığına inanmaya zorlar.

Sorunun kökeninde felsefî bir problem olarak, akıl ile zaman arasındaki ilişkinin nasıl ve hangi araçlarla dolayımınarak kurulduğu sorusu yatar. Zaman ile en saf haliyle akıl arasındaki ilişki, çözümleme ilerledikçe karşımıza tarih ile bilinç arasındaki ilişki olarak çıkacaktır.

Akıl, bir beden içinde etkinlik gösterir. Beden ise kültürel olarak betimlenmiş sosyal ve tarihsel bir ögedir. Bir bedene sahip olmak, somutluk içinde iş görmek akıl için fonksiyonel olmasının yanında, kaçınılmaz bir durumdur ve bu durum, yaşamın değer ve değersizliğinden alınız hukuk ve yaşam ilişkisine kadar bir dizi problemi konu edinen biyo-siyaset araştırmaları tarafından ele alınmaktadır.⁵ Bedenlerimiz, içinde yaşadığımız mekânlar ve bu mekânlara etki eden etkenler tarafından belirlenmiştir. Bu söz, mekâna hükmeden güçlerin zamana da hükmettiğini söylemekle eşdeğerdir. Belirli bir çağda egemen olan otoriteyi, o çağda olup biten olayları ölçmek için kullandığımız zamanın de egemeni olarak nitelememiz bundandır.

2. Zaman-Mekân Bağlamı: *Tarih* Olarak Algılanan Zaman

Mekân olmaksızın zaman, içi tamamen boş bir içeriktir. Tek başına onu düşünmek, algılamak, tanımak ve tanımlamak insan zihni açısından olanaksızdır. Bu nedenle zaman üzerinde düşünceler geliştiren filozoflar ve teologlar, bir somutluğa dayanma ihtiyacı

⁵ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Homo Religius-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul 2000, s. 179.

hissederek onu “hareketin sayısı ve ölçüsü” olarak tanımlamışlar, mekân ögesini hesaba katma zorunluluğunu duymuşlardır.⁶

Hareket zamandan çok mekâna ait bir olgudur. Zamanın mekân ile olan sıkı ilişkisinden dolayı zamana ilişkin düşüncelerimiz bile mekân ile olan ilişkilerimiz dolayısıyla gerçekleşir ve belirginlik kazanır. Örneğin; olayların türdeş biçimde ve bir sarsıntı ya da farklılaşmaya yol açmaksızın sakin ve ritmik biçimde ilerlediği bir dönemde, zamanı, yavaş ilerleyen bir süreç olarak algularız. Büyük değişim ve çalkantıların yaşandığı dönemlerde ise zamanın, hızlı biçimde aktığını düşünürüz. Oysa zamanın hızında, yapısında ve niteliğinde bir değişme olmamıştır. O, her zamanki sabit hızıyla ilerlemesini sürdürmüştü. Ancak zaman tanımak ve tanımlamak üzere seçtiğimiz olayların gerçekleşme biçimi, süresi ve doğurduğu sonuçlara bakarak zamanın hızına dair bir algı geliştiririz. Mekâna dair bilgilerimiz değiştikçe zaman algımız da değişmiştir.

Büyük uygarlıkların tarihe bakışında belirgin bir tutuculuk göze çarpar. Bireylerin toplumsal ve politik itaatini sağlamanın yanı sıra kültürel bir sağlamlık elde etme amacının da etkin olduğu bu süreç, ortodoksi tarafından kontrol edilir. Dinsel inanç ev imgelerin de yoğun biçimde kullanıldığı merkezî bir söylem oluşturulur ve muhafazakârlık ve tutuculuk olarak kendini dışa vuran bir pratik yüceltilir. Bu bilinç türü, tarihi bir tür kutsallık alanı olarak görür. Tarih, ataların örnek ve kurucu davranışlarıyla doludur. Tarihe böyle bakmak, *homo religius*'un en temel düşüncelerinden biridir.⁷ İnsan dindarlaştıkça, davranışları ve eylemleri için o

⁶ İbni Sinâ, zamanı, başka bir şeye iliştilerle düşünölen vehmî bir varlık olarak ele alır. İbni Sinâ, *Şifâ*, cilt I, s. 111.

⁷ Denebilir ki, *homo religius*'u tanımak dinler tarihçileri arasında haklı bir ün elde etmiş olan Eliade'nin temel uğraşı olmuştur. Onun metodolojisi temelde, incelenen bir dini ya da inanış biçimini dışardan betimleyerek değil, başta ritüeller olmak üzere onun deneyimlerine canlı biçimde katılmak ve içerden anlamaya çalışmak üzerine kurulmuştur. Eliade, başta Şamanizm olmak üzere inançla üzerinde yaptığı araştırmalarında bu yöntemi etkin biçimde uygulamıştır. Ayrıca son dönem bilimcilerinden bu alanla ilgili farklı bir katkı için şu çalışmaya bakılabilir. Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan-Homo Religius-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, s. 97 vd.

kadar çok sayıda örnek alacağı modele sahiptir.⁸ Dünya koruma işlevinin teolojik söylemlerle sağlandığı dinsel dönemlerden sonra bu işlev, ideolojiler tarafından üstlenilmiştir.

Tüm devrimci ideolojiler, şimdiki zamana karşıdırlar ve bu nedenle de, zamanı elinde tutan ve onu yavaşlatarak egemenliğini güçlendirmek isteyen kurulu düzene farklı bir zaman ve mekân tahayyülüne sığınarak itiraz geliştirirler. Böyle yaparak kurulu düzenin zaman ve mekân ritmini bozmak isterler. Onlar için zaman hızlı biçimde akan ve beraberinde değişimi getiren bir önlenemez bir güçtür. Bir puta tapar gibi ilerlemeye ve değişime tapma eğilimi, farklı bir mekân (yani alternatif toplumsal ilişkiler biçimi) özlemi içinde olan devrimci ideolojilerin dayandığı temel duygudur. Yavaşlık ve tutuculuk kavramlarının eşdeğer kötülükler olarak betimlendiği devrimci söylemde asıl hedef, kurulu düzenin kendisidir. Nitekim devrimi gerçekleştiren her ideoloji, zamanı kontrol etmeye ve onu yavaşlatmaya çalışır. Çünkü *gerçek iyi gerçekleştikten sonra artık değişimden söz etmenin bir anlamı kalmayacaktır*. Devrim öncesinin kutsal kavramı olan ve her fırsatta yüceltilen *değişim*, devrimden sonra sakıncalı duruma düşecek, ihanetle eşdeğer sayılacaktır. Bu durum, zamanı betimlemek amacıyla kullanılan kavramların, içerdikleri politik potansiyelden dolayı ne kadar kırılğan olduklarını ortaya koyar. Kırılğan oluşları ve nesnel bir temelden yoksun oluşları onların yeniden üretilmeleri ve bir güce dayanarak meşrûlaştırılmaları zorunluluğunu doğurur. Bilgi ile iktidar arasındaki ilişki de buradan kaynaklanır.

3. Tarih ve Bilinç: İnsanın Kendini Hissetmesi Olarak Tarih

Dünyada yaşamak için onu kurmak gerekir. Bu ilke sadece insana özgü bir var oluş durumunu ifade eder. Dünyanın kurulması olayı, insanın sahip olduğu düşünme ve değer biçme yetenekleriyle gerçekleşir. Daha ileri bir düzeyde bilgi ve değer üretme süreci bilincin oluşmasına yol açacaktır. Bilinçli düşünmek, basit anlamda düşünmekten oldukça fazla bir şey olarak ideolojik ve sistemli düşünmeyi, değerler aracılığıyla eşyaya bakmayı anlatır. Hayvan-

⁸ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 76.

lar gibi anlık bir yaşam sürmeyen insan, nesnelere ile doğrudan ve aracısız bir ilişki kurmaz. O, belirli bir sembolik sistem ve anlamlar dünyası aracılığıyla görür, algılar, düşünür ve eylemde bulunur. Bunları yaparken de kendine ve zamana dair bir izlenim geliştirir. Bilincin zamanı algılaması, zamanı kendini merkeze alarak bölümlere ayırmasına dayanır. İnsanın içinde yaşadığı zaman şimdiki zaman olur. Şimdi ölçü alındığında geçmiş ve gelecek kavramları ortaya çıkar. Zamanın yaşanmış olan kısmı yani geçmiş, diğer ikisinden (şimdiki ve gelecek zaman) daha somuttur. Dolayısıyla zihin kendiliğinden geçmişe yönelir. Bu yöneliş, insanın tarihe duyduğu ilginin doğallığının da kanıtıdır. Kısacası zihin, somut olana daha yakın ilgi duymaktadır.

Zaman ile bilinç arasındaki ilişki, iki tür somutluk arasındaki ilişki olarak irdelenebilir ancak. Bu her şeyden önce ontolojik açıdan bir zorunluluktur. Aynı düzlemde yer almayan varlıkların birbirleriyle etkileşimleri düşünülemez. Nesnelere ancak aynı varlık düzleminde bir araya gelirler ve ancak bu düzlemde aralarında bir tekâbüliyet ilişkisi kurulabilir. Şu halde zaman, soyut bir akış olarak değil, somut göstergeler sistemi olan tarih olarak bilinçle etkileşir. Kendi doğal ve boş akışı içinde hiçbir etki ve iletişim potansiyeli taşımayan zaman, ancak tarihe dönüştüğünde bilinçvarlık için bir referans hâline gelir.

Bir bilinç sahibi olmak önemlidir. Ancak bilinç, gerçekliği ve varlıkların reel ilişkilerini yöneten yasaları yansıttığı oranda bir sahicilik taşır. Aksi halde gerçeklikten uzaklaştıran, onu çarpıtan ve bir yanılsama işlevi gören bilinç, yabancılaşmayı artırmaktan ve ona süreklilik kazandırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Bu çerçevede bilinç adını verdiğimiz içeriğin, insan tarafından gerçekleştirilen bir yapı olduğu ve bilgisel bir dokuya sahip olduğu gerçeğini unutmamak gerekir.

İnsanlık tarihinde uzun zamanlar boyunca bilincin, varlığı olduğu gibi yansıttığına inanılan tam tekâbüliyetçi anlayışlar etkin oldu. Bu tümelci ve özcü anlayışlara göre, sahip olduğumuz bilgiler, doğanın ya da tarihin zihnimiz üzerindeki yansımalarından

ibarettir. Bilgi, ele aldığı varlığı ya da konuyu yetkin biçimde temsil eder. İnsan zihninin edilgen ve kabullenici bir aygıt gibi çalıştığına inanılan bu düşünce biçiminde, insanın yorumsal bir gücü olduğu sürekli göz ardı edilir. Böyle olunca da toplumda güç kazanan teolojik, felsefi ya da politik anlayışlar tümelci yaklaşımlar sergileyerek kendilerini hakikatin yerine koyarlar.

Bilgi ile gerçeklik arasındaki yorumsal ayrım fark edilmeyince bilinç sorunu, bir türlü gerçek boyutlarıyla ele alınamadı. Bilgi sorunu felsefi bir sorun olarak en geniş bağlamıyla ancak 20. yüzyılda tartışılmaya başlandı. Bunda tözcü ve evrenselci bilgi anlayışının yorumsamacı gelenek karşısında zayıflamasının büyük etkisi oldu.⁹

Bilinç ile tarih arasındaki ilişkiye baktığımızda, bilinçten yoksun bir yaşamın insan için neler getirip götüreceği sorusu öne çıkar. Bilincin varlık ile aramıza girdiği, yaşamı gözümüzde olduğundan daha farklı gösterdiği ve zaman zaman da bir kendini aldatma (*self-deception*) mekanizması gibi çalıştığı görüldüğünde, bilinç ya da zihne karşı duyulan o kadim güven sarsılır. Ancak nihaîlik ve kesinlik ihtiyacı oldukça temeldir ve toplumsal akıl görecelikler karşısında, inşâ ettiği yeni nesnellikler çıkararak direnir. Eşyanın o katıksız ve saf bilgisine nasıl sahip olunacağını içeren söylemler gelişir.

Gerçeklik bilgisine ulaşmada ve onu korumada rasyonalitelere yönelik itirazların yükseldiği dönemlerde, mistik kurguya sahip söylemlerin ikame edildiği görülür. Yine de bunun nasıl sağlanacağı sorusu da gündemde kalmaya devam eder. Buradaki paradoks ontolojiktir. Hem eşyanın saf bilgisine sahip olmayı istemek hem de bunu bilgisel olmayan bir yoldan elde etmeyi arzulamak çelişkidir. İnsan düşünür. Neden? Nedeni yoktur. İnsan düşünen bir varlıktır. Düşünmesi, insanın bir varlık olarak tanımıdır ve onun ayırt edici niteliğidir. Düşünmek; kavramlar dünyasında iş görmek, bilgi, kavram ve değer oluşturmaktır. Bilginin çoğalmasına paralel olarak bunları anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde bir

⁹ Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 126 vd.

araya getiren bir sistemin oluşması kaçınılmaz bir hâl alır. Esasen bilinç adını verdiğimiz şey, bu bütünden başka bir şey değildir. Bilinci yalnızca bilgisel yığına indirgemek yanlıştır. O, toplumsal kimlikleri üreten bilgisel, duyuşsal, algısal bir ağıdır.

İnsanların kendileri ve hayat hakkında bir düşünce geliştirmeleri, tarih içinde gerçekleşir. Bu nedenle tarih anlayışının oluşumunda toplumsal kimliklerin izlediği süreç büyük rol oynar. Kimlikler dünya görüşleri doğrultusunda seçmecî bir gözle tarihe bakarlar ve haklılıklarına tanıklık edecek bir geleneği bulup çıkarırlar. Bunun bir yeniden inşâ ve kurgu olduğu gerçeğini gözlerden saklamak için de bir hakikat ve merkezîlik söylemi oluştururlar. Şu halde söylem ile tarihsel alan birbirlerini doğrulayan ve onaylayan karşılıklı bir ilişki içindedir. Zamanı ölçmek amacıyla kullanılan “başlangıç noktaları” doğal, boş ve içeriksiz göstergeler değildir. Bunlar, zamanı bilinç için tanıdık ve aşınâ kılan “dayanak sistemleridir” ve oldukları gibi değer yüklüdürler.

Her toplum tarihi “*neyse o*” olarak, gerçekleştiği gibi ve tam bir nesnellik bilgisiyle değil, belirli bir gelenek olarak ve geleneğin sayesinde tanır. Tarihi anlatılmaya ve hatırlanmaya değer kılan şey de, geleneğin ona atfettiği anlam ve önemdir. Gelenek burada iki kez devreye girer. Algılama, düşünme ve görme sistemi olarak gelenek paradigmatik bir rol üstlenir ve bu rolünü hakkıyla oynar. Bireylerin zihninde aidiyet bilincine dair temel soruları yanıtlayarak kimlik sorununu çözümler. Diğer yandan zihinlerde doğruluk ve nihâliğe dair güçlü bir izlenim yaratarak ideolojik işlevini yerine getirir.

Toplumsal ve kültürel kimliklerle kurulan içsel ve sağlam bağlantısından dolayı dayanak sistemleri, sarsılmaz tabusal alanları oluşturur. Tabunun sorgulanması kimliklerin kendisine sığındığı kutsallık örüntüsüne zarar verir. Bu nedenle tabular özenle korunur. Tarihin, bilimsel araştırmalara ve sorgulamalara karşı direnen özü de işte buradan, kimlikle olan sıkı ve itiraf edilmeyen ideolojik bağından kaynaklanır. Tarihçi, bir doğa bilimcisi örneğin bir fizikçi gibi rahat ve soğukkanlı bir ortamda çalışamaz. Diğerî olgularla

ilgilenirken tarihçi değerler alanıyla yakından bağlantılı bir kimlikler alanıyla ilgilenir. Burası, değer yüklü oldukça yoğun ideolojik bir alandır. Onca bilgi birikimine karşılık onun bu niteliği geçmişte kalmış ta değildir. Geçmişten söz ederken, “*bizi biz yapan hikâyeleri*” okuruz ya da kurarız. Şimdiki zaman’ın ideolojileri devreye girer ve tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış olan kimlik yapısı, kendi tikel ihtiyaç ve öngörülerini tarihçiye de yansıtır.

Başka kimlikler mümkün olduğunda, olası kimliklerin tahayyülü ile alternatif dünya görüşleri yükselişe geçtiğinde yerleşik tarih anlayışlarının sorgulanabildiği görülür. Çünkü artık tarihsel eleştiriyi mümkün ve hatta zorunlu kılan bir “anlambilimsel boşluk” oluşmuştur. Bu boşluk, pek çok cesur eleştirel söylemin birbirleriyle at koşturduğu bir belirsizliğe tanıklık eder. Ancak belirsizlik uzun sürmeyecek ve belirli bir kimlik tarzı, sosyal olduğu kadar aynı zamanda epistemolojik kaosa son verecek ve onun temsilcisi olan söylem egemenliğini gerçekleştirecektir.

Bilinç ile gerçeklik arasındaki kaçınılmaz fark, bizi realiteye saygı duymaya ve gerçekleşmiş olanı olduğu gibi öğrenme zorunluluğuna götürür. Tarihte gerçekleşmiş her olay kendine özgü sonuç, etki ya da dalgalanmalar bırakarak reel dünyadaki değiştirilemez yerini alır. Bilinç (yanlış bilinç) onu olduğundan farklı kavramış, çarpıtmış ve insan zihni üzerindeki etkilerini önlemeye çalışsa ve bunu bir ölçüde başarmış olsa bile bu ancak bilişsel/kognitve alanla sınırlı bir eylem olarak kalır. Hiçbir otorite olup-biteni yok edemez, onu olup-bitmemiş gösteremez. Çünkü tarihsel her olay, tıpkı doğal olay ve olgularda olduğu gibi kendi somut etkilerini reel dünyaya bırakmıştır ve reel olan hiçbir şey, sanki yaşanmamışçasına kaybolup gitmez.

Kimlik sorunu, nüfusun dünya ölçeğinde artması ve insanların birbirleriyle karışmaya başlamasıyla birlikte daha da şiddetlendi. Çünkü her kimlik farklılık üzerinden kurulur ve kendini diğer kimliklerden ayıracak bir referansa dayanır.¹⁰ Kimlik sorunu,

¹⁰ İnanmak da kimlik sorununun bir parçasıdır. İnanmayı toplumsal bir edim olarak ele alan bilimciler, hiçbir insanın inanma ya da inkâr etme eyleminin boşlukta ve soyut biçimde gerçekleşmediğine dikkat çekerek, bu iki eylemi teolojik ol-

bu sözcüğü bir problem olarak yerleştirdiğiniz her yerde derhal yeni ayrıntılar kazanır. Örneğin; bir Japon için en genel tanım Uzak Doğulu ve çekik gözlüdür. Bu tanım onu kendi soyundan olmayan diğer Uzak Doğulu etnisitelerle aynı sınıfa koyar. Ancak coğrafyayı biraz daraltıp sorunu Uzak Doğu eksenine yerleştirdiğimizde Japon ulusal kimliğine doğru geri çekilecektir. Çinli, Moğol, Koreli vs. kimlikleri dışarıda bırakacaktır. Bu, filmi geriye sarmak gibi bir şeydir ve kültürel olandan doğal olana doğru bir yol izlenir. Bu kez daha yakına girdiğimizde Japon ulusu içinde belirli soylar, aileler ve hanedanlar ekseninde algılanmaya başlayacaktır. Her kimlik kendine tarihten özel ve saygın bir köken anlatısı bulacak ve varoluşuna bir derinlik ve sağlamlık kazandırmaya çalışacaktır. Kısacası, kimlikler politiktir ve gereksindikleri meşrûlaştırımı elde etmek için tarihle özel ve romantik bir ilişki içine girerler. Başkalarının karışma ve itirazından sakındığı bir tür mahremiyet kurarlar. İktidar ilişkileri ise, bu mahremiyetin kutsallığını iki ile çarparak artırır.

Bilinç-kimlik sorunu eskide kalmış maziye ait bir sorun değildir. Günümüzün karmaşık dünyasında daha da yoğun biçimde varlığını sürdürmektedir. Sorunu Müslüman kitleler açısından ele aldığımızda, zaman zaman üst kimlik olarak Müslümanlık çerçevesinin işlevsizleştiği ve belirsizleştiği dönemlerde, etnik referansların ve ulusal kimlik modellerinin öne çıktığı görülür. Bu sadece ulus devlet olarak varlığını sürdüren yapıların birbirleriyle olan çatışmalarıyla sınırlı değildir. Aynı ulus devlet çatısı altında yaşayan kesimlerde de alt kimlik olarak etnisetiye vurgu yapıldığı gözlenir. İdeolojik ya da dinsel göstergeler belirsizleşip geri çekildiğinde daha somut bir çerçeve sunan ideoloji-dışı hazır çerçeveler devreye girmektedir. Zamanla ve hiç kuşkusuz politik ve kültürel gelişmeler sonucunda işlevsizleşen ve gevşeyen üst kimlik referansı dağılmakta ve kimlik içeriği daha somut ve farklılaştırıcı öğelerle doldurulmaktadır.

Bu sürecin tarih araştırmalarına yansımaları ise doğrudan olmaktadır. Ortodoksiyi doğrulayan ve takviye eden bir tarzda çalışan tarihçilik mesleği, bu aşamadan itibaren yeni ufuklara belirmeye başlar. Bu başka türlü yaşamının da mümkün olmaya başladığı bir kırılma noktasıdır. Heterodoksiyi düşünmek mümkün ve keyifli bir hâl alır. Bu değişim ya hareketlilik, zaman zaman bilincin kendini oluşturan öğelerle yüzleşmesi ve yeni bir nesnellik kurması açısından önemli bir işlev görür. Kendini sorguluyormuş gibi yapan benlik, o bildik manevrasını yeniden icrâ eder ve sorgulama üzerinden temellerini sağlamlaştırır.

Her ne kadar açıkça görülme de bilinç ile tarih arasında bir gerilim hep vardır. Düşünce tarihi boyunca hakikate nasıl ulaşılacağı konusunda yapılan tartışmalarda bu hissin varlığı görülür. Büyük sistemler ortaya koymuş uygarlıklarda, hakikate ulaşma yolu olarak iki büyük alternatif yol, kimileyin çatışarak kimi zaman da uzlaşarak gelişimlerini sürdürdü. Bunlardan ilki, varlığı rasyonel yoldan anlayan ve açıklayan akılcı sistemdir. Diğeri ise *aklın hileleri*'nin insanı aldattığını öne süren ve gerçeğin bilgisine ancak duygusal ve sezgisel yoldan ulaşılacağını savunan mistik yöntemdir. Bu iki damar, hem büyük teolojiler döneminde hem de din sonrası felsefî dönemlerde, kendilerine özgü varlık ve bilgi kuramları ortaya koymuşlardır.

Çoğu tarihçi ve düşünürün "*bilinç*" olarak adlandırdığı içeriği insanın ayağına takılı zincir olarak betimleyen Nietzsche açısından tarih bir bilgilenme sorunu değil geleceği kurma sorunu niteliğiyle öne çıkar. Tarihe böyle bakmak aslında yeni bir gelişme sayılır. Onun sisteminde tarihe yönelik radikal bir karşı koyuş vardır. Ona göre Hıristiyanlık da içinde olmak üzere toplumlara egemen olmuş pek çok inanç ve düşünce sistemi başlı başına bir "*hastalık*"tır, bir köprü ve geçilmesi gereken bir ara-varlıktır. Daima başka bir dünya ve onun değerlerinin özlemini çeken Nietzsche'nin tarih görüşü bir devamlılık değil bir kopma, ayrılma ve devrim mesajı içerir.¹¹

¹¹ Nietzsche, *Tarih Üzerine-Zamana Aykırı Düşünceler*, s. 59

4. Tarihin Ne'liği ve İşlevi Sorunu

Tarih, ideolojik düşüncelere en çok kaynaklık eden alandır. İdeolojiler, tarihten beslenmeye çalışır ve tarihle sağlam ilişkiler kurma ihtiyacı duyarlar. Son büyük idealist Hegel'in tıne dayalı tarih kuramına karşı çıkan maddeci Marxist kuram, tarihî materyalizm kavramını öne sürmüştür. Hem idealist hem de materyalist felsefe, tarihe tümelci yaklaşmışlar ve onu kendi öğretileri için doğrulayıcı bir referans olarak görmüşlerdir. Tarihe karşı beslenen huşû duygusunu korumuşlar ve fakat bu huşûyu farklı bir ideolojiye yapı taşı kılmışlardır. Tarihin bu özelliği, onun sadece uyumluluk üreten ideolojilere değil, bunların yanında muhalif dünya görüşlerine de yardım ve yataklık ettiğini ortaya koyar. Tarihsel alan, bilimin denetiminden uzaklaştıkça, aşırı okumalara yatkın seçenekli bir içeriğe dönüşür. Bakanın bakışına ve ihtiyaç sahibinin de isteğine göre biçim alan değişken bir içeriğe sahip genişlikte görülür. Pek çok ideolog, kendi tikel ideolojilerini tarihin bir öngörüsü olarak ortaya koymuş ve çabalarına bir aşkınlık ve derinlik katmaya çalışmıştır. Bu niteliğinden dolayı tarih, modern dönemde bilim gözünde meşrulaştırılması zor bir alan olarak köklü krizler yaşamıştır. Onun bir bilim değil olsa olsa retorik ve edebiyatın bir dalı ya da bir tür sanat olduğu yolunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Böyle düşünen düşünürler, tarih gibi geniş ve problemlı bir içerikten çok kazıbilime indirgenmiş somut bir alandan söz etmeyi yeğlemişlerdir.¹²

Geçmişten hareketle bugünü anlamak, yakından bakıldığında temel olarak bugünden hareketle geçmişini anlamaya dönüşür. Bu, oldukça karmaşık bir durumdur. Geçmişin mi yoksa bugünün mü referans alındığı daima birbirine karışır. Hangisinin hangisi için ölçüt olarak kullanıldığı belirsizleşir. Çoğu zaman tarihin belirli bir algısı, şimdiki zamanın belirlenmesinde ve geleceğin şekillenmesinde baskın öğe olarak kullanılır. Geçmişten gelip geleceğe doğru

¹² Fransız tarih ekolünün etkili ismi olan Bloch bu konuyu ayrıca ele almış ve bilim gözünde bir tarih savusu ortaya koymuştur. Bkz. Marc Bloch, *Tarihin Savusunu ya da Tarihcilik Mesleği*, çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1985.

uzanan bir yol saptanır ve toplumsal bilinç, bu yolu oluşturan değerler ve düşünceler doğrultusunda yürümeye zorlanır.

Bilincin izlemekte olduğu bu yol, çok sayıda subjektif değerlendirilmelere açık bir alandır. Toplumlar tarihe göndermede bulunarak bir kültürel bellek edinirler. Belleğin oluşumunda olduğu kadar onun gelişiminde de etkin olan bu subjektif mekanizma unutulmalar, abartmalar, görmezden gelmeler, uydurmalar, mitleştirilmelerle dolu bir düzeneğe sahiptir. Tarihte olup-bitenleri ve yaşananları “oldukları ve gerçekleştirdikleri gibi” öğrenmenin epistemik imkânsızlığı, tarihi yani hikâyeyi (burada İngiliz dilindeki *history* ile *story* kavramları arasındaki benzerliğe atıfta bulunmaya çalışıyorum.) kaçınılmaz kılar. Esasen karşımızda bulunan şey tarihin kendisi değil, onu temsil eden bir söylemdir ve bu söylem, tarihin maddî içeriğinin ve pek çok lüzumsuzlukların şimdiki zamana taşınmasının getireceği “ağır maliyete” karşı alınmış bir tedbirdir de.

Her bilginin, özellikle de tarihsel alan bilgisinin, çoğunlukla eski ve yeni iktidar ilişkilerini taşıyan olaylara dair olan bilgilerin bir yükümlülüğü, her hatırlayışın da politik ve kültürel bir maliyeti bulunur. İnsanlık tarihinde ağır siyasal ve kültürel kimlik çatışmalarından sonra, belirli çevrelerde bir unutma ihtiyacı ortaya çıkar. Unutmak hafiflemektir, artık taşınması ağır gelen istenmeyen yükümlülüklerden yavaşça sıyrılmaktır. Bu nedenle her kültürün, belirli bir hatırlama/hatırlatma sistemini barındırdığı gibi bunun yanında elinin altında bir unutma biçimini de sakladığı görülür.

İslam geleneğinde Sünnîlik ile Şia arasındaki farkın çözümlenmesi, bu iki teo-politik yapı arasındaki farkın doğasını da ortaya koyar. Birinin unutmaya/unutturmaya çalıştığı şeyin, diğeri tarafından sürekli ve ısrarlı biçimde canlı tutulmaya çalışıldığı anlaşılır. İslam'ın ilk dönemlerinde patlak veren ihtilafların ve bunların yol açtığı sevimsiz durumların, Sünnî ekol tarafından farklı tekniklerin teolojik açıdan işletilmesiyle unutturulmaya çalışıldığı bir gerçektir. Açıklanması son derece güç olayların ve du-

rumlar (Hz. Osman'ın kendi evinde öldürülmesi, Cemal ve Sıffin Savaşları, fırkalaşma gerçeği) ircâ, sahabe idealizasyonu ve kader doktrinleriyle ya da bunların ılımlı bir senteziyle aşılmaya çalışıldı.¹³ Buna karşılık Şia, kendi teolojisine de damgasına vuran bir kararlılıkla (imâmetin bir inanç ilkesi olarak görülmesi ve genel anlamda imâmet düşüncesi) Sünnîliğin yumuşatmaya ve geride bırakmaya çalıştığı problemleri, yoğun bir simgesellikle (Kerbela olayı) sürekli gündemde tutmayı başarmıştır. Görüldüğü gibi iki farklı tarih, iki farklı siyasal tercih beraberinde iki farklı teolojik yapılanmayı üretmiştir.¹⁴

5. Tarih Algısındaki Dönüşüm

Tarih algısı sorunu insan algısı sorunun ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Tarihi mümkün kılan şeyin, insanın kendi yaşamını tasarlayabilecek ve tasarımlarını uygulayabilecek irade özgürlüğü ve yapabilecek eylemsel güce sahip olduğunu ilan etmekten geçtiği gerçeğini fark eden Aydınlanmacı düşünürler, hümanizmi vazgeçilmez bir değer-disiplin olarak gördüler. Hümanizmin habercisi ve teolojik versiyonu Tanrı tarafından güç ve olanaklarla özerkleştirilen insan anlayışından Aydınlanma'nın Yunan mitolojisinden aldığı Prometheus'una doğru evrilen süreçte, kendi kaderini elinde bulunduran ve dünyadaki yaşamını dilediği gibi sürdüren insan anlayışı merkeze yerleşti. Hümanizm hiç kuşkusuz ki basit anlamda ve sadece insancılık ve insandan yana olma düşüncesini içermez. Batı düşüncesine egemen olan köklü düalitelerden biri olan Tanrı-insan düalitesini göz önünde bulundurursak hümanizmin, Tanrı karşısında insandan yana olmayı ifade ettiğini görürüz. Bu saklanmasında yarar bulunmayan bir gerçektir. Aydınlanmanın insan algısı, Tanrı'ya dayanmaksızın yaşayan, hatta ileri aşamada Tanrı'ya rağmen ve ona karşı çıkıp ondan özgürleştiği oranda insan olarak var olabilen, kendini belli edebilen bir özne-varlıktır.

¹³ İslam'da patlak veren açıklanması güç olaylara karşı geliştirilen tepkilerin bir analizi için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 247 vd.

¹⁴ İslam geleneğinde ortaya çıkan mezheplerin birer teolojik ve siyasal oluşum olarak birbirlerini nasıl tetiklediği, karşılıklı gerekçeler sunduğu ve bunların sonuçları konusunda ilgili olarak bakılabilir. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 45 vd., Ankara 2005.

Özne olduğunu hisseden Aydınlanma sonrası insanının önünde sınırları oldukça geniş bir alan açılmış oldu. Daha önce tarih, Tanrı tarafından çizilip insan tarafından oynanan bir drama iken, bundan böyle insanın, içini, kendi çıkarları doğrultusunda dolduracağı edilgen ve boş bir alan haline geldi. Bu dönem felsefecilerinin önemli uğraşlarından birini, tarihin işleyişine dair yasaları ortaya çıkarma çabası oluşturdu. Bu çaba, arka planında derin bir teolojik mirası yansıtmaktaydı.

Kurumsallaşmış ve iktidar ilişkilerine katılmış bir dinin doğurduğu sorunlardan yola çıkarak, Tanrı inancını zayıflatmak ve ortadan kaldırmak belki mümkün olabilir. Ancak Tanrı kavramının insan zihninde doldurduğu yeri ve gördüğü işlevi silmek mümkün olamamıştır. Nitekim tarihe egemen olan yasaların arayışı içinde olmak ya da tarihin bir anlamının olup olmadığı sorusunu din dışı bir düzlemde tartışmak bile, kaybolan Tanrı'nın izini sürmekle eşdeğerdir. Ortaya konulan düşüncelere bakıldığında Tanrı'nın yerine tarihin konulduğu bir düşünme tarzının işletildiği görülür. Comte'un insanlık tarihinin gelişimi için öngördüğü üç durum öngören tezinden tutunuz Marx'ın tarihsel diyalektik ideolojisine kadar pek çok "açıklama", teolojinin ve idealist felsefenin gölgesi altında yapılmıştır.

Modern dönemlerde pozitif bir disiplin olmaya zorlanmasından ya da ideolojiler tarafından paylaşılmaya çalışılan bir alan olmadan önce tarih teoloji ve edebiyatın bir yan alanı olarak meşruiyet buldu. Modern bilim paradigmasının metafizik ve teoloji aleyhine olarak bilimleri bağımsız birer disiplin olarak ayırdığı bir gerçektir. Ancak bu değişim, bilginin parçalandığı ve varlığın birbirinden kopuk olarak ele alındığı parçacı bir perspektife yol açmıştır. Bu perspektifin tartışılmaya başlanmasıyla birlikte, tarih ve teoloji ilişkisinin yeniden ele alınması gerekmiştir.

Tarihin teolojiyle yakınlaştığı ve bu nedenle de teolojik bir tema olarak sorunsallaştırılmayı hak ettiği yönler taşıdığı görülmektedir. Bu durum elbette tarihsel alanın nasıl sorunlaştırıldığıyla ilgilidir. Sistematik teoloji açısından bakıldığında tarih sorununu

konuşlandıracağımız bağlam, ontoloji/varlık bilim konusudur. Konu, Tanrı-evren ve daha özele inildiğinde Tanrı-insan ilişkisi düzleminde tartışılabilir.

Tanrı-evren ilişkisini iki düzlemde ele almak teolojik açıdan bir zorunluluktur. İlki; Tanrı ile doğa (ve doğada yer alan insan dışındaki varlıklar) arasındaki ilişki. Diğeri ise Tanrı-insan ilişkisidir. Hegelci bir bakışla söyleyecek olursak doğal alan, katı zorunluluklar alanıdır. Doğal varlıklar arasındaki ilişki tek yönlü olarak aşkın ve mutlak varlığın iradesinin tek yönlü olarak kendini dışallaştırmasının mekânıdır. Oysa Tanrı ile insan arasındaki ilişki tek boyutlu bir nitelikten uzaktır. Bu ilişki bir yönüyle yaratan-yaratılan arasındaki ontik ilişkidir. Ancak etik açıdan bakıldığında ise iki ayrı özne arasındaki ahlakî bir ilişkidir. Tanrı'nın belirli bir oranda özerkliklerle donatarak var ettiği irâde ve bunun gereğini yerine getirecek düzeyde güç sahibi olan insan ile olan ilişkisi... İşte tarih, temel olarak bu ikinci alana girer.

Bu, teolojik yaklaşımlarda da yansıması bulunan bir anlayıştır. Teologlar zaman zaman Tanrı'nın tarihe ve topluma müdahalede bulunduğunu söylerler. Bu müdahalenin nasıl gerçekleştiği (peygamber göndererek, mucize yaratarak, ilahî mesajlar yollayarak ya da bunların dışında önemli olaylar var ederek) konusuna dalmaksızın bu kavramın semantik anlamına dikkat edelim. Müdahale sözcüğü zaten bir şeyin dışında olmayı anlatır. İkinci olarak da geçici bir süre bir şeye dâhil olmayı, sonra da geri çekilmeyi ve kendi haline bırakmayı ifade eder. Esasen bu dâhil olma olayı hem önemli hem de anlık olduğu için teolojik anlamda bir "haber değeri" taşır. Dolayısıyla sözcüğün taşıdığı bu anlamlar bile Tanrı'nın, tarihi ve insan yaşamını birebir ve kesintisiz biçimde cebrî yoldan yönetmediğini, insanın sorumluluğundan söz etmeyi mümkün kılacak düzeyde bir özerklik ve özgürlük alanının bulunduğunu açıkça ortaya koyar. Aksi hâlde Tanrı'ya atfedilen "gözetme, görme, iştirme, bilme, sonraya bırakma, hesap sorma" eylemlerinin anılmasının herhangi bir anlamı kalmazdı. Diğer yandan "insanın

*başiboş bırakılmadığı*¹⁵ ifadesi, tıpkı evrenin de *“boşuna yaratılmadığı”*¹⁶ ifadesinde olduğu etik bir hatırlatma anlamına geldiği ve bunun da insanın eylemlerinden sorumlu olduğu gerçeğini vurguladığı yolunda yorumlanmalıdır.

Sonuçta tarih, insanın at koşturduğu bir alandır. Tanrı, kral, güç, devlet ya da devrim vs. kimin ya da hangi şeyin adına at koşturduğuna bakılmaksızın tarihi oluşturan güç, insan edimleridir. Kutsal ve Tanrısal amaçlar uğruna dünyanın dört bir yanında seferler ya da fetihler gerçekleştiren ve yeryüzünde “Tanrı’nı sözü”nü ya da “Tanrı krallığı”nı kurulması/kurulmaya çalışılması, bu işin reel aktörünün insan olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Tanrı’nın ilâhi planını ve ezelî iradesini insan eliyle ve kutsal olmayan araçlar üzerinden gerçekleştirdiği yolundaki görüş ise, panteist ontoloji olarak niteleyebileceğimiz bir görüşün teolojik yorumundan başka bir şey değildir. Doğu’da ve Batı dinlerinde insanın var oluşsal özgürlüğünü ve Tanrı’nın ona bahşettiği izafi özerkliği ortadan kaldıran ve evrendeki yegâne öznenin, etkin gücün Tanrı olduğu tezini merkeze yerleştiren görüşler bizzat dinsel öğretinin sacayaklarından birini oluşturan insanın sorumlu ve özgür bir varlık olduğu anlayışına ters düşmektedir.

Bir zamanlar mekân, daha az insanla doluydu. İnsanlar birbirlerine ve doğaya karşı duydukları korku nedeniyle kenarda daha güvenli yerlere sığınarak yaşamayı tercih ediyorlarken zaman en yalın ve saf bir durumdayken ve henüz “şanlı” ya da “kutsal” tarih anlatılarına dönüşmemişken, yeryüzü coğrafyası kralın süvarilerinin atlarının değil, insana boyun eğmemiş vahşi atların izleriyle doluyken, varlık yaratılışına daha yakın duruyor ve nesnel Tanrısal irâdenin ihtişamına apaçık tanıklıkta bulunuyordu.

Zamanla insanlar birliktelikler oluşturmaya ve kültürü icat etmeye başladılar. Toplum denilen varlık geliştikçe doğadan uzaklaştı. En çok da uygarlıkları simgeleyen büyük kentlerin ortaya çıkması, kente özgü hiyerarşilerin, sosyal sınıfların ve bu sınıflara

¹⁵ “İnsanın başiboş bırakılmadığı” sözü Kur’anî bir ifadedir. Bkz. Kıyâmet 75/36.

¹⁶ Enbiyâ 21/16-23 ve Câsiye 45/22.

özgü değerlerin oluşmasıyla birlikte insan, yapay ancak güçlü bir mekânsallık algısı içine girdi. Doğanın kendine dayattığı zamansal ritmin dışına çıkmaya başladı. Bu süreç iktidar ilişkilerinin de arttığı ve karmaşıklaştığı, kimlik sorunlarının da yükseldiği bir eşige işaret eder. Çünkü toplum doğası gereği eşitsizlikler üzerine kuruludur. Bu eşitsizliği doğallaştıracak ve iktidarı elinde bulunduranların imtiyazlarını “açıklayacak” ideolojilerin ortaya çıkması gerekcekti.

Toplumsal eşitsizliklerin nedenlerini ve iktidar ilişkilerinin açıklamasını doğadan elde etmek çok da kolay değildi. Bu yüzden iktidardakilerin niçin orada olduklarını anlatacak ve bunu yaparken de haklılaştıracak anlatılar doğmaya başladı. Tarihe duyulan ihtiyaç biraz da buradan kaynaklanır. Yöneticilerin ne kadar seçkin ve üstün olduklarının kanıtlarını ortaya koyma görevi tarihe düştü. Şimdiki zamanın yöneticileri, atalarının geçmişte yaptıklarını yapmaktaydılar. Ve üstlendikleri iş, bir imtiyaz olarak değil de bir görev ve sorumluluk olarak gösterildi. Yönetmek, aynı ruhu ve kanı taşıyan seçkin ailelerin uzmanlık alanıydı ve tarih, soykütüğü araştırmalarıyla yönetme imtiyazı taşıyan bu soylu kanı ortaya koyma görevini üstlenmişti.

Bu kozmoloji derinlerdeki bir ontolojiden beslenmektedir. Buna göre Tanrı karşısında her şey homojen ve tekdüze bir ontik yapı taşır. Doğa gibi tarih de Tanrısal yasaların konusudur. Tarihin anlamının Tanrı'nın irâdesinde saklı bulunduğunu, tarihin de Tanrısal irâdenin bir gerçekleşme alanı olduğunu savunan teolojik görüş açısından insana düşen tutum, teslimiyet olmaktadır. Zira ilahî takdir Tanrı'da saklı olan şeydir. Onu bilmek insan açısından olanaksızdır. Bu takdir ve irâdenin sonuçları olarak ortaya çıkan tarihsel olaylar, arkasında yatan yüce gücün yansımasıdır. Bu nedenle insanın bunları anlaması, neden-sonuç ilişkisi kurarak işleyişlerini kavraması gücünün dışındadır. Bu eksenle ortaya çıkan sorular da Tanrısal irâdeye atıfla ele alınır. Örneğin “tarihin bir anlamı var mıdır?” sorusuna *enigma* ile yani yaşamın bilinemezliği kavramıyla cevap verilir.

Dünyanın büyüünün bozulmasını izleyen dönemlerde tarih karşısındaki geleneksel teslimiyetçi tutum da felsefî ve politik açılardan eleştirildi. Eleştiriler daha çok yeryüzündeki somut iktidar ilişkileri üzerinde yoğunlaşıyordu. Tarihe bakışın da temelden ve radikal biçimde dönüştüğü bu süreçte, tarihi yönlendiren güçlerin son derece dünyevî ve beşerî olduğunun fark edilmesinin getirdiği belli ölçüde bir hurs da göze çarpar. Meğer tarihi üreten ve yönlendiren güç, kutsal otoritelerin anlattığı gibi hiç de Tanrı değilmiş. Meğer Tanrı adına hüküm süren krallar insanları Tanrı gibi yönetmişler. Tanrı değil de, diktatörler ve imparatorlar tarafından yazdırılan tarih öğretilmiş ve buna kutsal bir emir gibi boyun eğilmesi istenmiştir. Bu doğrultuda ve biraz da romantik bir isyan duygusuyla sürdürülen tarih felsefesindeki dönüşüm gerçekte, yapılan işin insanların gücün tarihine teslim olmalarını sağlamak-tan başkaca bir şey olmadığı tezi üzerinde gerçekleşti.

Bu dönüşümün sağlandığı Batı düşüncesinde, tarihe bakışın değiştiği ve ondan beklenenlerin de Aydınlanmacı bir perspektiften yeniden gözden geçirildiği görülmektedir. “*Tarihin teolojinin elinden kurtulması*” olarak değerlendirilen bu perspektif değişimi olayı, tarihin bağımsız ve kendine yeterli bir alan olduğunun keşfedilmesine yol açmış ve bu eksende “Tanrı’nın takdiri” kavramı da anlamsal bir dönüşüme uğramıştır.¹⁷ Bu dönüşüm en geniş ve genel anlamda, bilimin ne olduğu hakkında gittikçe artan bir oranda farkında olma fikrinin yol açtığı bir sonuçtur. Bilimsel düşüncenin her türlü metafizik etki ve kalıttan arındırılmaya çalışıldığı bu süreçte, bilimin yegâne dilinin matematik olması gerektiği ve felsefî konuların bile niceliksel/matematikselsel bir sistemle yazılmaya çalışıldı. Spinoza’nın, etik sorunları matematik diline bağlı kalarak tartıştığı ünlü eseri *Etika’sı* buna örnektir.¹⁸ Tarihi

¹⁷ Meyerhoff, s. 28 vd.

¹⁸ Spinoza’nın kitabı “Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika” başlığını taşımaktadır. Kitabı oluşturan beş bölüm ise şunlardır: 1. Tanrı Hakkında, 2. Ruhun Tabiatı ve Kökü Hakkında, 3. Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Hakkında, 4. İnsan Köleliği Hakkında, 5. İnsanın Özgürlüğü Hakkında. Spinoza’nın kitabını Türkçeye ilk kez 1946 yılında Hilmi Ziya Ülken çevirdi. Bkz. Spinoza, *Etika*, çeviren: Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1984.

teoloji ve metafizik üzerinde kurgulanan sonu gelmez spekülâtif tartışmalara bağlı kılmak yerine, tarih yazıcılığına odaklanan, kentlerin, ulusların ve dönemlerin tarihlerinin kaleme alındığı daha somut bir uğraş alanı olarak öne çıkması dile getirilmeye başlandı. Tarih gibi önemli bir birikimden vazgeçilemeyeceğine göre bunun yeni bilim paradigmasına göre saptanmış belirli bir meşruiyete kavuşturulması gerekiyordu. Ranke'nin ifadesiyle "*Olguların katı biçimde sunumu, tarih yazımının en üst yasası*"¹⁹ olarak görüldü.

Aydınlanma ile birlikte krize giren kutsallık ve dinsel kavramları postmodern dönemle birlikte tekrar canlanmaya başladı. Aydınlanma döneminde metafiziği alaşağı eden etken, bilgi anlayışındaki köklü değişimdi. Geleneksel teolojiler, kendi dönemlerindeki bilgi birikimini kullanarak belirli bir inanç yapısını formüle edip geliştirdiler. Özellikle Batı'da Ortaçağ boyunca kilisenin evren ve kozmoloji anlayışı, kutsal kitaptan çok felsefeden hareketle düzenlenmiş ve bir dogmaya dönüştürülmüştü. Bu dogmanın mantıksal temelini oluşturan doğa anlayışı ve evren tasarımı değişmeye bağlayınca da skolâstik düşüncenin temelleri sarsılmaya başladı.

Bu sarsıntı ve onu izleyen Aydınlanma süreci kısa bir zaman içinde gerçekleşmedi. Çöküşün uzun sürmesinin iki nedeni vardı: İlki bu düşünceyi resmi ideoloji olarak benimseyen ve koruyan kilise otoritesinin baskıcı düzeni ve kuşatıcı disiplini. İkincisi ise bu bilgisel yapının bir inanç ögesi olarak öne sürülmesi ve dogmalaştırılması. Özünde insan aklının bir ürünü olan ve zaman karşı dayanıklılığı sınırlı olan düşünce ve değerlerin birer dogma olarak kurulması ve sürekli kılınması ancak toplumsal alana uzanan bir zorlayıcı bir otoritenin kullanımıyla mümkün olmuştur.

Eski düşünce alışkanlıklarının altüst olması inanç dünyasına yansımıştır. Bilimsel bilgi ile dinsel inanç arasında bu denli sıkı ve dogmatik bir ilişkinin kurulması, teolojinin de zarar görmesine yol açmıştır. Teolojinin kendi hatasından kaynaklanarak aldığı yara,

belki insanın kutsala ve mutlaka olan o varoluşsal arzuyu yok edemez ancak dindarlık üzerinde, nihilizm ve ahlakî düşüş olarak kendini gösterir.

6. İslam Kültüründe Tarih Algısı ve Teoloji

İslam geleneğinde ortaya çıkan tarih algısı ile dinsel bilgi arasında yakın bir bağ vardır. Dahası bizde dinsel bilinçten bağımsız bir tarih algısından söz etmek imkânsızdır. İslam geleneğinde ortaya çıkıp sistemleşen teolojik yapılar, kitlelerin sadece saf dinsel ihtiyaçlarını gidermek üzere değil iktidarların politik ihtiyaçlarını ve toplumun kültürel taleplerini giderecek bir tarzda yapılandı. Bu nedenle de İslam'da tarih algısı teoloji ile birlikte ve çoğunlukla da onunla sentezlenmiş olarak bulunur. Bunun yöntem açısından gerektirdiği ilke şudur: Müslüman dünyasındaki tarih algılarını ortaya koymak, tarih ve teolojinin birlikte yorumsal ve eleştirel bir yöntemin uygulanmasıyla mümkündür. Tarih algıları, politik ve kültürel öznelliklerinden dolayı kendilerini teolojik bir görünümle dışa vurduğu için fikirlerin olaylarla olan ilişkisini gözeten felsefî bir sorgulama da zorunlu görünmektedir.

İslam düşünce geleneğinde kendi göğünde yıldız denebilecek kadar biricik ve değerli olan İbni Haldûn'un, kendinden sonra oluşacak olan tarih ilmi geleneğinin babası, öncüsü ve esin kaynağı olması beklenirdi. Ancak İslam dünyası bilimsel soğukkanlılığını fazla koruyamadı ve bu ilme dair bir geleneği kurumsallaştırmayı başaramadı. Siyasal akıl, Müslüman dünyasında diğer alanlara baskı yapacak ve onları kendi amaçları doğrultusunda istihdam edecek tarzda bir etkinlik kurdu. Bu çerçevede tarih anlayışı da siyasal aklın öncelikleri doğrultusunda kurgulandı, içerik kazandı. Bu noktadan sonra İslam kültüründe bağımsız ve özgün bir tarihçilikten söz etmek biraz güçtür. Konu daha çok, yaygın biçimde Müslümanların teolojik ve ahlakî zihniyetlerinin şekillenmesinde etkili olan kişi ve süreçlerin elinde kalmıştır.

Gazzâlî ile gerçekleşen bilgi kırılması süreci, dinin rasyonel yoldan temellendirilmesine karşıt olarak, mistik deneyimin yücel-

tilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Onun dinî ilimlerin yeniden yapılandırılmasına dair projesi (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*) etkileri günümüze kadar süren özel bir bilinç yapısının kurulmasını ifade eder. Ancak Gazzâlî eliyle Eşarî teolojisinin akli bu denli saf dışı etmesi ya da hiç olmazsa araçsallaşmak zorunda bırakması, Müslüman toplumlarda bir tür zihin uyuşukluğuna yola açmış, gerçeklik ile olan bağın gevşemesi sonucunu doğurmuştur. Tarihsel alanın bir beşerî etkinlikler alanı olmaktan çıkaran ve sanki Tanrısal iradenin kendini keyfî olarak gerçekleştirdiği bir mutlaklık alanı olarak algılanmasını sağlayan bu epistemolojik dönüşüm, Müslüman toplumlarda kitlelerin kendi dünyevî ve iradî etkinliklerini, neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirme yeteneğinden uzaklaşmasının da nedenlerinden biridir. Hatta öyle sanıyorum ki; var olan dünyada akıl tarafından kavranmaya uygun rasyonel bir nedenin aranmasının boşuna olduğu tezini öngören bu anlayış, tarihsel bilincin oluşmasını geciktiren en önemli bir etkidir. Tarihsel alanın beşerî doğası bu anlayışın dokunamadığı ve bir türlü farkına varamadığı bir konu olmuştur. Oysa teolojik sistem içinde kalınarak da tarihin yasalarının peşine düşmek, onları olanca beşerî yapıları içinde kavramak olasıdır. Müslüman düşünce geleneğinde İbni Haldûn'un ünlü yaklaşımı buna oldukça güzel bir örnek oluşturur. Ne ki İbni Haldûn'un başlattığı ve uyguladığı bu düşünce yöntemi, Müslümanlar arasında ne yazık ki hep bir "*Mukaddime*" (giriş, başlangıç) çabası olarak kalmış ve geliştirilememiştir.²⁰

Müslüman düşünce ve toplum geleneğinde bilimsel nitelikli bir tarihsel ufkun zayıf kalışının²¹ birbirine bağlı iki güçlü nedeni

²⁰ Tarihin milletlerin ve kavimlerin birbirlerine nakil ve rivayet yoluyla aktardığı ilimlerden olduğunu söyleyen İbni Haldûn, her insanın tarihi bilmeye istekli olduğunu da belirtir. Ona göre insanların, kavimlerin durumlarının nasıl değiştiğini, devlet sınırlarının nasıl genişlediğini, kuvvet ve kudretlerinin nasıl arttığını, yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bildiren tarih ilminin bu zahiri anlamından daha derin bir anlamı vardır. Bu anlam, inceleme, düşünme, araştırma ve illetleri dikkatle anlamakla anlaşılır. Bu nedenle tarih ilmi şereflidir ve hikmet'in içine dâhil edilmiştir. İbni Haldûn, *Mukaddime*, cilt I, s. 4, 5

²¹ Bu konu son dönem İslam düşünürlerinin merkezi bir problemini oluşturur. Özellikle Muhammed Arkoun, İslamî aklın eleştirisi bağlamında tarihsel bilincin geri kalışının nedenlerini tartışır. Bkz. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, çeviren: Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, s. 16. vd.

vardır: ilki Müslüman teologlarının ortaya koydukları Allah-evren ilişkisi, insan tasarımı ve bu konuları tartışma biçimlerinin doğurduğu felsefi sonuçtur. Sünnî geleneğe damgasını vuran Eşarî teologları sanki adı konmamış bir panteist felsefeyi görünüşte Kur'an'a dayalı olarak temellendirmişlerdir. Varlıktan irade ve kudreti nefyeden bu yaklaşım, Allah-evren ilişkisinde hikmeti göz ardı ederek kudreti öne çıkarmış, evrendeki düzen ve işleyişi ilahî iradenin keyfî anlık fiillerine dayandırmıştır.²² İkinci neden ise daha net ve gözle görülür biçimdedir. Bu açık mantıksal sonuçları bulunan, illiyet prensibinin kabul edilmemesi tutumudur.²³

Algıladığımız dünyada dikkat çekici bir nedensellik ilkesi vardır. Bu ilke bilimi de felsefi olarak mümkün kılar. Şu ya da bu düzeyde nedensellik ilkesinin dışına çıkabilen hiçbir reel varlık ya da olay yoktur. Reel dünyada yer alan varlıklar, birbirleriyle belirli değişmez yasalar çerçevesinde etkileşerek yaşamlarını sürdürür. Nedensellik ilkesinin biri mekâna diğeri de zamana ait iki boyutu bulunur. Birbirine nedensellik ilişkisiyle bağlı olduğunu düşündüğümüz iki olay ya da varlık, aynı mekânı paylaşırlar. Aralarında fiziksel bir etkileşim olur ve ilki (neden) gerçekleşmedikçe ikincisi (sonuç) de gerçekleşmez. Bu, nedenselliği oluşturan mekânsal zorunluluk koşuludur.

Nedensellik ilkesini mümkün kılan diğer koşul da zamansal birlikteliktir. Buna göre neden olarak adlandırılan olay, sonuç olarak adlandırdığımızdan önce gelir. Zaman ve mekân boyutlarıyla yaşayan ve düşünen varlık olarak insan, varlığa hakkındaki başta teknik bilgiler olmak üzere en köklü izlenimlerini, nedensellik ilkesinin içerdiği bu sistematik yapı sayesinde elde eder. İnsan olayları izler, aralarında neden-sonuç ilişkisi kurar ve kalıcı sonuç-

²² Tüm bir evrenin Allah'ın mülk ve melekûtu olduğu görüşünü temel alarak O'nun kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasının şân-ı ilâhisi olduğunu ileri süren görüş Eşarî kelâmından etkilenen geç dönem kelâm metinlerinde de açıkça görülür. Bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, *Telhîsu'l-Kelâm fî Berâhîni Akâidi'l-İslâm*, s. 60.

²³ İslam teolojisinde nedensellik tartışmaları ve öne sürülen görüşlerin doğurduğu sonuçların bir çözümlenmesi için bakılabilir. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, Ankara 2005, s. 36 vd.

lar çıkarır. Bulutlar karardığında yağmur bekleriz, odunu ateşe attığımızda da yanmasını bekleriz. Duman gördüğümüz yerde ateş bulunduğunu düşünürüz. Doğayla kurduğumuz ilişkinin temelini buradan hareketle kurarız. Belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğunu, bunun bir kezle sınırlı olmadığını, şimdi ve bundan sonra da böyle olacağını bilmek, insan zihninde bir güvenlik alanı ve algısı oluşturur. Artık değişmez ve yanılmaz yasalarla dolu bir evrende yaşadığımızı düşünürüz. Bir olay gerçekleştiğinde herkese ne olduysa ve ne olacaksa kendi başına da aynı şeylerin geleceğini bilmesi, insanın zihninde oluşması beklenen adalet, güven, istikrar türünden duyguların da felsefî arka planını oluşturur.

Konumuzun tarih ile ilgili iki yönü bulunur. İlki tarih-doğa ayrımıdır. Doğadaki varlıklar arasında kolaylıkla gözlemlenen nedensellik ilişkisini, insan yapıp-etmelerinin doldurduğu tarihsel alanda da bulup göstermek ilkinde olduğu kadar kolay değildir. Buradaki zorluk iki noktadan kaynaklanır: ilki insan eylemlerinin oldukça karmaşık ve sonsuz sayıda etken tarafından belirlenmiş olmasıdır. İkincisi ise elde ettiğimiz sonuçları, sınamanın imkânsızlığıdır. Tarihte gerçekleşen iki olay arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurmuş olalım. Bu ilişkiye dair temellendirmelerimiz kuramsal açıdan ne kadar güçlü ve tutarlı olursa olsun bu, tarihsel gerçekliğin de böyle gerçekleşmiş olduğunu kanıtlamaz. Zira bunlar arasındaki ilişki hakkındaki tezlerin doğruluğunu sınama imkânımız yoktur. Bunun nedeni, insanın varlık koşullarından kaynaklanır. Her insan eyleminin tarihte biricik ve tekrar edilemez oluşu, doğa bilimlerinde uygulanan açıklama, sınama ve ölçme gibi yöntemlerin tarihsel alanda kullanılmasını imkânsız kılar.

Varlıklar arasında sabit bir nedensellik ilkesinin bulunduğunu kabul etmek, doğal düzenin bir parçası olarak insanın kendi eylemlerine de aynı gözle bakmasını sağlayacaktır. Yine tarihe bu gözle bakmak, insanın, kendini tarihle eş-tözde hissetmesi anlamına gelir. İşte bu anlayış, tarihin, bilinç, kimlik ve değer sorunlarıyla birlikte ele alınıp tartışılabileceği bir bilim alanı olarak görülmesine

yol açar.

Nedensellik ilkesine kuşkuyla bakan bir kozmolojik sistemden, güçlü ve derin bir tarih bilincinin ortaya çıkması beklenmemelidir. Olsa olsa vakanüvislik türünden bir tarih ilgisi sergileyebilir. Tarih yazıcılığı ekseninde gelişen bir tarihçilik geleneği de tarihi, edebiyat ve belâgatın bir dalı olarak işe koşar. Bu savrulma, tarihçileri şiirsel, ağdalı ve bir ölçüde de teolojik bir dil kullanmaya sevk eder. Burada tarih, gerçeğin peşinde koşan, onu araştıran alçakgönüllü bir uğraş olmaktan çok, ele geçirilmiş olan hakikati savunmaya ve başkalarına anlatmaya yarayan bir retoriğe kurban edilir. Retorik, bilimsel dile oranla daha etkin ve hararetle olduğundan kitleler üzerindeki tesir gücü yüksektir. Her türden retorik, tarihin belirli bir anında yoğunlaşmış bulunan bir iktidarın ve onun ürettiği bilgi ve ilişki sarmalının hizmetinde çalışır. Tarihin sosyolojiden çok edebiyat ve şiire yakın bir alan olarak görülmesinin nedeni de işte budur.

İbni Rüşd'ün dediği gibi illiyet bilimleri mümkün kılan ilkedir. Eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi anlamsızdır. Zira bilgi, eşyanın kendisine göre çalıştığı ve devindiği bir sabitenin varlığını ön varsayar. Buna bağlı olarak da bu sabitenin, rasyonel olduğunu ve insan aklı tarafından bilinebileceğini ifade eder. Buna karşılık illiyeti yok sayan kozmoloji, varlığı bilimezliğin kucağına terk eder. Bilgiyi ve bilgi edinme çabasını felsefî olarak geçersizleştirir.²⁴

Hem Batı'da hem de İslam geleneğinde belirgin biçimde bir illiyet karşıtlığı yaklaşımı göze çarpar. "*Sürekli yaratma*" adı verilen bu teolojik kozmoloji Tanrı'nın evrende işleyen yasalarını yine Tanrı adına iptal ederek bir tür Tanrısal keyfilik anlayışı öne sürer. Tanrı'nın –kendi koyduğu yasalar dahil – hiçbir yasaya göre davranmak ve bağlı olmak zorunda olmadığı, O'nun mutlak olmasının yasalardan bağımsız olması anlamına geldiği tezinden yola çıkan

²⁴ İbni Rüşd, Varlığın, ilk ilkesi ve kaynağı olan yüce Allah'a nispetle incelenmesi, varlıkların birbirlerine nasıl etkide bulduklarını ve neden olduklarını incelemek metafiziğin ilk konusudur. İbni Rüşd, *Telhîs mâ Ba'de't-Tabiat*, s. 4, 103

bu yaklaşım, evrenin ve içindeki her olay ve oluşumun Tanrı'nın anlık irade ve müdahalesiyle her an yaratıldığını savunur.²⁵

İllyet tartışmaları doğa felsefesi üzerine teolojik bir tartışma olarak kalmadı. Teolojik söylem, nedensellik ilgili görüşleri alarak en geniş ve en yoğun anlamıyla kurarak sistematik bir ontolojiye ekledi. Bunun yol açtığı sorunlar iki düzlemde tartışılabilir. İlki: Nedensellik ilkesinin teolojik reddi, içine insan eylemlerinin de girdiği bir içerik üzerinde yoğunlaşmıştır. Diğerisi ise, kozmoloji ve doğa felsefesine dair bu yaklaşımlar, tarih anlayışını da etkileyecek bir kapsamda, Tanrı-evren ilişkisini ilgilendiren sonuçlara yol açmıştır.

İnsan eylemlerinin birer araz olduğu, arazların tabiatları gereği kendi başlarına var olamayan ve her an kaybolan nesnelere olduğu, tekrar ortaya çıkmaları için Tanrı tarafından yeniden ve yeniden yaratılmaları gerektiği ileri sürülmüştür. Biz insan eylemlerinde ve doğa da bir süreklilik ve buna bağlı bir düzen görüyorsak eğer, bunun nedeninin onların sürekli bir yaratılışa tâbi olmalarındanır. Evrende tek ve yegâne bir irade ve güç kabul eden bu teolojik yorum açısından, Tanrı evrendeki gerçek fâildir.²⁶ Diğer varlıkların öznelikleri ise sadece mecazdır. Böyle düşünen teologlar, insan eylemlerini temellendirirken sıkça doğal ve biyolojik işleyişe göndermede bulunurlar. Örneğin: İnsan yemek yediğinde aldığı gıdanın içerdiği maddeleri bilmez. Kendisine hangi açılardan yarar ya da zarar vereceğini tam olarak bilemez. Gıdaların bedeninde ne gibi bir işlemde geçtiği, nasıl sindirildiği vs. insanın hem iradesinin hem de gücünün dışındadır. Nedenselliği reddeden teologların verdiği bu başat örnek, mantıksal ve felsefi olarak problemlidir. Çünkü yüklem, önerme halinde sunulmakta yani, zaten kanıtlamaya çalışılan tez, daha başlangıçta doğru sayılarak "müsâdere alel matlûb" örneği sergilenmektedir. İnsan eylemlerinin

²⁵ Bakillânî, *Temhîd*, s. 334. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 41.

²⁶ Eşarî teologları, Allah'ı evrenle olan ilişkisini betimlerken fâil-i muhtâr kavramını kullanırlar. Bu kavramla, diğer varlıklara ne şekilde etki ettiğinin bilincinde olmayan felsefi illet anlamındaki fâil-i muztar kavramına karşı, ne yaptığını bilen ve irâde eden varlık kavramını kastederler. Bkz. Bakillânî, *Temhîd*, s.56

de doğal varlıkların tabi olduğu doğal yasalara göre çalıştığını kabul ettiğimiz öngörülmektedir.

İnsanın bir bedene sahip olmasından kaynaklanan biyolojik bir varlık olması, onun bu yönünün, doğal düzeni anlatan yasalar açısından incelenmesini mümkün ve hatta zorunlu kılar. Diğer canlılar gibi insan da yer, içer, büyür, gelişir, çoğalır, ölür. İradeli eylemler ile bunun dışında kalan doğal biyolojik işleyişler, nitelik olarak ayrılırlar. Bunların birbirine karıştığı durumlar elbette vardır. Örneğin: insan aç olduğu hâlde yemek yemeyebilir. Uykuya denebilir. Doğal işleyişe iradesiyle karşı koyabilir. Ancak bir canlı olduğu için, biyolojinin kurallarının tümüyle dışına çıkamaz. Dolayısıyla burada, verilen örnekteki analogik yanlışı ortadan kaldıracak bir ayrıma gidilmesi zorunludur. İnsanın bir şeyleri yemesi onun iradeli bir eylemidir. Ancak yaşamak için beslenmek zorunda olması, onun doğal bir ihtiyacı ve biyolojik özelliğidir. Yediği gıdaların insanın bedeninde nasıl bir işlemde geçtiği ve sonraki süreçler onun eylemi olarak değil, iradeden bağımsız biyolojik süreçler olarak değerlendirilmelidir.

İslam düşünce geleneğinde, büyük sistem kurabilmiş ve bir sosyoloji edinebilmiş (coğrafya, etkin bir taraftar kitlesi ve tarihsel boyut kazanabilmiş olması anlamında) her mezhep, belirli bir sosyal ve siyasal çekirdek taşır. Bu yapıların teolojileri, içlerinde bulunan siyasal ve kültürel çekirdeği saklar ve ona ebedilik kazandırır. Müslüman toplumlardaki tarih algısını araştıran bir kimse, mezheplerin teolojik yapısına tarih felsefesi gözlüğüyle bakmasını ve merkezî teolojik kavramların hangi algısal mesajları taşıdığını çözümlemesi gerekir.

İslam'ın iki büyük mezhebi ve günümüzde yaşayan iki temel ortodoksisi olan Sünnîlik ile Şia arasında yapılacak olan derinlikli bir karşılaştırma, tarihe bakışta iki farklı yönelimi ortaya konulmasını da sağlayacaktır. Bu iki mezhebi doğuran etkenler, siyasî ve kültürel olduğu için, kitlelerin kimlik ihtiyaçlarını kapsamlı biçimde karşılamışlar ve tarihsel bir dayanıklılık ve birbirlerine karşı bir direnç ve mukavemet niteliği geliştirmişlerdir. Sünnî hilâfet görü-

şü ile Şîî imâmet doktrini, tarihin belirli bir anında ortaya çıkan bazı olayların belirli bir açıdan değerlendirilmesi işlevini üstlendiler. Olayların kendisi siyasî olduğu için yaptıkları bu değerlendirme işi zorunlu olarak siyasal bir tutum olma özelliği taşır. Diğer yandan olaylardan hareketle toplumun genel doğasını ve insanın toplumsal eylemlerinin yapısını daha genel bir ilkeye gönderme yaparak açıkladıkları için bu mezhepler, kendilerince bir tarih anlayışını da ortaya koyarlar.

Bilindiği gibi Şîîlik İslam tarihinin ilk dönemlerinde yaşanan iktidarın paylaşımı ile ilgili gelişmeleri dinden bir uzaklaşma olarak gördü. İlahî mesajın içerdiği ve Hz. Peygamberin de açıkladığı imâmet ilkesinin, daha o günlerde unutturulmaya ve bastırılmaya başlandığı yolunda bir zulüm, gasp ve haksızlık eksenine dayanan bir söylem geliştirdi. Buna göre Müslümanların çoğu bu haksızlığa ya seyirci kaldı ya da buna ortak oldu. İmâmet doktrini, siyaset ile teolojinin gizemli ve romantik biçimde aynı söylem içinde bir araya getirildiği özel bir itirazcı anlayışı getirir. Bu söylem Müslümanların çoğunun doğru yolda yürümediği, daha baştan yanlışlıklarla dolu bir çizgide yürüdüğü mesajını taşır.

Sünnî hilâfet teorisi ise açıkça Şia tarafından geliştirilen tarih anlayışına felsefî olarak karşıttır. Şîî imâmet doktrini olana karşı olduğunu açıklarken Sünnî hilâfet teorisi olanı tarihsel ve teolojik olarak olumlar. *Olanın* teorisidir. Öyle ki geç dönem Sünnî kelâm ve fıkıhçıların imâmete atanmada kahr ve istilâ yolunun da geçerli olduğunu söylemelerinde görüldüğü gibi Sünnî teori aşırı gerçekçidir. O, tarihsel ve sosyal gerçekliği yansıtma ve olumlama açısından aşırı hevesli ve iyimserdir. Onun bu konformist ve aşırı barışçıl yaklaşımının, akan kanın durdurulmasında ne derecede başarılı olduğu tartışılmalıdır. Ancak Sünnîliğin, İslam'da pek çok okuma ve yorumlama biçiminin bünyesinde yer almasına yol açtığı ve en kapsamlı ve büyük mezhep olmasına yardımcı olduğu da bir gerçektir.

Sünnîlik ve Şîîlik arasındaki mezhebî ve politik gerilimi esas olarak konuşacak olursak, imâmet/hilâfetin ne'liğine dair tartışma-

ların gerisinde politik kaygıların yattığını belirtmemiz gerekir. Yöneticilik ve devlet başkanlığı meselesinin dinin asıllarından olduğunu ve itikadî alana girdiğini savunan Şia'ya karşı Ehl-i Sünnet kelimacıları, hilâfetin içtihadî bir mesele olduğunu söyleyerek bu konunun inanç ilkesi olmadığını öne sürer. Yaklaşımlarının mantıksal ve teolojik bir sonucu olarak, Şia İmamın masumiyetini savunurken, Sünnîlik devlet başkanının zâlim ve günahkâr olmasına bile onay verebilmiştir.²⁷

Mezheplerin kullandığı başlıca kavramların da tarihsel alanın algılanmasına yol açtığı görülmektedir örneğin İslam'daki ilk tartışmalardan biri olan kader konusunun tarihsel alanın doğasına ilişkin düşünceleri doğrudan etkileyen bir içerik taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tarihsel alanın dinsel/teolojik bir alan hâline getirilmesi de, beşerî bir çerçeve olarak gösterilmesi de siyasi bir projenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslam düşünce geleneğinde cebrî ve mümkün tarih anlayışlarının teolojik kökenlerini araştırdığımızda, âlem tanımı ve varlık kategorilerinin açıklandığı düzlemin iyi bir hareket noktası oluşturduğu görülür. İslam teologlarının sisteminde âlem sözcüğü, Allah dışındaki tüm varlıkları anlatmak amacıyla kullanılır. Âlem, kendi dışındaki bir şeye, bir üst varlığa işaret etmektedir. Bu yönüyle her varlık, bir âlâmet ve genel olarak varlıkların toplamı ise âlâmet eden şey anlamında âlem olarak nitelenmiştir. Bu sözcük ona, Allah ile olan izâfî ilişkisinden dolayı verilmiş ve Kur'an tarafından da kullanılmıştır. Müslüman teologlar geleneksel olarak âlemi üçlü bir ayrıma tâbi tutarak incelemiştir: Vâcib, mümkün ve müstahîl. Bu kavramlar, mantıkçıların önermeleri sınıflandıran başvurdukları kavramlardır.

²⁷ Bu konu Sünnî kelim ve fıkıh kitaplarında "*kahr ve istilâ yoluyla imamet*" başlığı altında ele alınmıştır. Sünnî ulemâ, devlet başkanlığına darbe ve kaba güçle ele geçiren sultâna karşı çıkmamanın daha büyük bir fitneye yol açacağını ileri sürmüşler ve böyle durumlarda imâmeti elde edene karşı çıkmayacağını ona itaat edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigma'yı Anlamak*, s. 132 vd.

Vâcib varlık Allah'tır. O varlığı kendiliğinden olan, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. İslam düşüncesinde, Kur'an'da yer almadığı halde Allah'ı tanımlarken kullanılan *vâcibu'l-vucûd* ifadesi Müslüman filozof ve kelamcılarının geliştirdikleri bir özgünlüktür. Müstahîl sözcüğü imkânsız olanı anlatır. Konumuzla yakından ilgili olan mümkün kavramıdır. Mümkün varlığı ve yokluğu birbirine denk olan varlıktır. Böyle olunca onun bir var ediciye ihtiyacı vardır. Tüm mümkünlere vucûd veren, varlığa getiren Allah'tır.²⁸

Dinsel mesajın en belirgin noktalarından biri, insana dair bir tanım ve algılama ortaya koyması ve böylece insanda kendini tanıma ve bilmeye yönelik bir dikkat ve yoğunlaşma oluşturmaktır. Kendini bilmek, ait olduğu varlık kategorisini fark etmek, insan olduğunu anlamak, Tanrı olmadığını ve dolayısıyla sınırları olan bir varlık olduğunu bilmek anlamına gelir. İnsan sınırlı bir varlık olduğu kadar kendini diğer varlıklardan ayıran üstün bazı özelliklerinin de bulunduğunu açıkça görmektedir. Sahip olduğu üstün nitelikler ve yeteneklerin kendine var oluşsal bazı temel sorumluluklar yüklediğini de hissetmektedir. İnsanın kendini bilmesi sonuçta sınırlı bir varlık olmakla birlikte sorumlu bir varlık olduğunun da kabul etmesi demektir. Bunlara üçüncü ve oldukça önemli bir nitelik daha eklenecektir ki o da özgürlüktür. Her yetenek, onu kullanacak bir imkânlar alanını gerekli kılar. İnsan için bu, taşıdığı yetenekleri kullanabilecek düzeyde bir özgürlüğe de sahip olduğu anlamına gelir.²⁹

Tarihi mutlak olarak Tanrı'nın bir etkinlik alanı olarak gören teolojik anlayış insana ait bu temel değerlendirmeyi göz ardı et-

²⁸ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, Yayına hazırlayan: Hüseyin Atay, s. 58 vd.

²⁹ Collingwood bu konuyu "Tarih ne içindir?" sorusunu ele alırken inceler. Ona göre "tarih insanın kendisini bilmesi (self-knowledge) içindir. Genelde insanın kendisini bilmesi gerektiğinin önemli olduğu düşünülür: kendini bilmek, sadece kendini diğer insanlardan ayıran şeyleri yani kişisel özellikleri değil, aynı zamanda insan olarak kendi doğasını bilmek anlamına gelir. Kendinizi bilmeniz, ilk olarak bir insan olmanın ne demek olduğunu, ikinci olarak ne tür bir insan olduğunuzu ve son olarak insanın siz, (başka kimse değil siz) olduğunuzu bilmek anlamına gelir." William Debbins, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler-R. C. Collingwood*, hazırlayan: William Debbins, s. 25.

mekte ve tıpkı doğa gibi kozmik bir varlık alanı gibi gördüğü tarihsel alanı, ılımlı ya da sert cebrî söylemlerle ele almaktadır. İster tarih isterse insanın kaderi bağlamında ele alınsın cebr problemi insan irâdesi ile Tanrı irâdesi arasındaki dengenin, bu iki irâde arasındaki sınırın tespit edilmesine indirgenebilir. İnsan ya da başka bir varlık, hiçbir gücün Tanrı'nın irâdesinin dışında ya da aksi doğrultuda davranamayacağını ileri süren cebrî görüş, görünüşte Tanrı'ya sıkı bir sadakat gösterinde bulunuyor gibi ise de hareket noktasının kendine özgü bir felsefî ontoloji olduğu rahatlıkla görülebilir. İslâm düşünesi bağlamında ele alırsak, cebr görüşünün, Kur'an'da yer alan ayetlerin açık anlamlarını bile dikkate almayan bir yaklaşımınla ilerlediği anlaşılır. Örneğin "teklîf-i mâ lâ yutâk" olarak bilinen tartışmalar bu bağlamdadır. Kur'an-ı Kerim'de açıkça "Allah'ın bir nefse taşıyamayacağı yükü yüklemeyeceği"³⁰ belirtilmiş iken, Allah'ın nefslere teklîf-i mâ lâ yutâk'ta bulunabileceğini ileri sürülmüştür.³¹ Bu konuda delillendirmeye gidilirken, Tanrı'nın kudret sıfatından hareket edilmiş ve bu sığata diğerlerinin yanında ağırlık verilmiş, Kur'an öğretisinin çizdiği sınırlar içinde değerlendirilmemiştir. Kudret sıfatının genel Kur'an'daki Tanrı tasavvuru ile ilişkisi kopartılarak aşırı yorum örneği sergilenmiştir.

Bu anlayışın ortaya koyduğu akıl yürütme, kısaca şu şekilde özetlenebilir: Allah mutlak hükümandır. Onun hiç kimseye ihtiyacı yoktur. Bu fiillerinde de mutlak egemendir. Hiçbir varlık, O'nu şu ya da bu doğrultuda fiilde bulunmaya zorlayamaz. O, dilediği gibi iş yapandır. Dolayısıyla O, kullara davranırken hiçbir kurala uymak zorunda değildir. Buna bağlı olarak da O, kullarına taşıyamayacakları yükümlülükleri yükler ve bundan onları sorumlu tutabilir.

³⁰ Bakara 2/286.

³¹ Eşârî kelamcılarının aksine Maturidî kelamcılarını teklîf-i mâ â yutâk'ı Allah için uygun bulmazlar. Bu konuda da en çok nassa dayanırlar. Bzk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid- Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, yayına hazırlayan: Süleyman Uludağ, s. 216.

Eşarî kelimcilerinin Mutezile kelimcilerine karşı geliştirdikleri bu argüman, Tanrı'nın fiillerinde açık bir keyfiliği öngörmektedir. Oysa bu ve benzeri teolojik problemleri çözmek için doğal teoloji adı verilen yöntemi izlemek yerine, Tanrı'nın kendi mesajına ve gönderdiği öğretiyi esas almak zorunludur. Buna bağlı olarak sonsuz kudret ve sınırsız irâde sahibi Tanrı imgesini merkeze alarak gereksiz bir teolojik gerilim yaratmak yerine, Kur'an'da yer alan ve Tanrı'nın "hiçbir nefse taşıyamayacağı yükü yüklemeyeceği"ni bildiren sözünü delil olarak alıp geliştirmek en doğru yol olacaktır. İlahî mesajın öğretisiyle uyumlu bir ontoloji geliştirmek de ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Çünkü Allah-insan ilişkisini temellendirmek için ihtiyaç duyulan teolojik veriler, sadece Allah'ı tanıtmakla sınırlı kalmamalıdır. Bunun yanında insanın da bir varlık olarak özerkliğini ortaya koymak durumundadır. Kur'an'a göre insanın özerkliği, Allah'ın ona sunduğu eşsiz bir nimettir. Esasen insanın özgürlüğü de sorumluluğu da teolojik açıdan bu nimetin tespit edilmesinden kaynaklanır ve haklılık elde eder. Burada önemle belirtmek gerekir ki, Batı ya da Doğu inançlarına sızmış bulunan Tanrı-insan gerginliğine karşı Kur'an, Tanrı-insan birlikteliğini vurgulamaktadır. İnsan önemini ve değerini Tanrı'yla hesaplaşarak değil, O'na ve kendi vicdanına hesap verecek elde eder.

Cebrî görüşün gerisinde yatan determinizme dayalı tek boyutlu ontolojik anlayış aşıldığında, insanın sahip olduğu yeteneklerin ve bunların sonuçlarının tartışılacağı bir alan doğacaktır. Bu durumda Tanrı-insan ilişkisi, katı ve donuk bir ontolojinin baskısından kurtularak daha hareketli, muhtemel ve mümkün bir düzlemde ele alınacaktır. Yine bunun en belirgin kazanımlarından biri de, totaliter ontoloji tarafından baskılanan, kayıt dışı tutulan ve düşünülmesi imkânsız alan olarak gizli kalan zaman ve tarih öğelerinin fark edilmesi olacaktır. Önceden talihsiz biçimde, Tanrı karşısına tüm yetkinsizliğiyle çıkarılan, âdeta boşlukta ele alınan insan bu kez, Tanrı'nın kendisi için var ettiği sınırlılıklar, özgürlükler ve sorumluluklar alanı olan tarih ve toplum eksenine yerleştirilmektedir. İnsanı bu son şekilde kavramak, onun Tanrı'ya karşı

olan yükümlülüklerinin yanında tarihsel ve sosyal yükümlülüklerini de öne çıkarmaktadır.

Burada teoloji açısından önemli bir risk bulunur. Bakışların Tanrı'dan kaydırılıp tarihe odaklanması olayının, dinsel bilinci zayıflatması ve Tanrı'dan kopuk deist karakterli bir anlayışa yol açması muhtemeldir. Sürekli olarak Tanrı'nın hatırlanmasını isteyen dinsel söylemle bağdaşmayan bir metafizik savrulma, zihinlerde yer alan Tanrı kavramının saygınlığının ortadan kalkması, göz ardı edilemeyecek derecede ciddi bir sorundur. Bu öncelikle Kur'an'ın vazettiği Allah merkezli ılımlı ontolojik sistemin kabul edemeyeceği bir yaklaşımdır. Tanrı'nın yerini yavaş yavaş tarihin alması, Allah-insan ilişkisinde deistik bir yapılanmanın habercisi sayılır. Bu bakımdan sahici bir teolojinin ilahî vahiylerde betimlenen Tanrı tasavvuruna özen göstermesi ve Tanrı-tarih düalizmine düşmekten kaçınması gerekir.

İnsanı tüm olanakları ve sınırları ile görmemizi ve saygı duymamızı sağlayan bu ontoloji, onun yeryüzündeki serüvenine dikkat çekmesinin yanında, mümkün tarih anlayışının da teolojik kökenlerini ortaya koyacaktır. İşte o zaman, yaşadığımız koşullara mahkûm olmadığımız, şimdiki dünyanın bir kader olmadığı, daha iyi, erdemli ve üstün başka yaşam biçimlerini kendi istek ve irademizle oluşturmanın mümkün olduğu da anlaşılacaktır.

Değerlendirme

Günümüzde sık sık geleneksel dinlerin yükselişe geçtiğinden bahisle insanların dine dönmesi olgusundan söz edilmektedir. Konuya daha yakından baktığımızda insanın toplumsal ve tarihsel bir varlık olmasıyla bağlantılı temel bazı sorunların gündeme geldiğini görürüz. Belirli bir dinin güçlenmesinden çok konuyu olgusal bağlamına yerleştirmek ve nasıl bir dindarlık türünün yükselişe geçtiğini araştırmak zorunlu görünüyor.

İnsanın bir zamanlar doğayla ilişkisinin oldukça yakın ve sıkı olduğu bir dünya ve mekâna özgü belirli bir dindarlık biçiminin tarihsel olarak geride kaldığını ve tarihte yaşanan her olayın biricik

ve tekrar edilemez oluşundan dolayı, yükselişe geçen dindarlık biçiminin eskisiyle aynı olmadığını ve bir öze dönüş olayı sayılamayacağını belirtmek gerekir. Doğadan kopmuş, doğayla ilişkisi tahrife uğramış ve her geçen gün ticaret ve teknoloji sarmalının içinde eşyalaşma baskısı altında yaşayan günümüz insanı açısından geleneksel teolojik söylemler ne anlama gelmektedir? Kendi mekânının kültürel kodlarını taşıyan geleneksel teolojik yapılar, şimdiki zamana özgü metafizik ihtiyaçlara cevap verebilir mi? bunlar içerdikleri kültürel öğelerden dolayı günümüz dünyasında yeterince anlaşılabilir bir niteliğe sahip midir? Eğer ortada bir anlama sorunu varsa bu durum dindarlığı ve bağlanma olgusunu nasıl etkiler? Pek çoğu doğal dünyadan ve insanın doğal varlıklarıyla olan ilişkisinden esinlenerek düzenlenen teolojik ve metafizik kanıtlar, bugünün insanına neler söyler? Ve daha önemlisi bunları birer itikadî sistem olarak tanıtmak, zihinlerde anakronizme dayalı bir zorlamaya yol açmaz mı? Tüm bu sorunlar çağdaş ve gerçekçi bir İslam teoloji disiplininin görmezden gelemeyeceği temel konulardır.

Batı'da ve Doğu'da geleneksel teolojik bilimleri yeniden canlandırmaya dönük çabalar görülmektedir. Günümüzde insanlığın ulaştığı bilgi birikimi göz önünde bulundurmaksızın yapılacak bir teoloji gündemi, belirli bir mekâna ait bilgisel ve itikadî bir yapıyı farklı bir mekâna uyarlamaya çalışmaktır. Bu durum ilâhî kelamın tarihselliği ile ilgili olmayan farklı bir sorunu ortaya koyar. Tanrı sözü ile Tanrı sözü hakkındaki insan düşüncesi arasındaki fark din ile teoloji arasındaki ayrımı belirtir. Teoloji sözcüğünü kullanmamızın nedeni de esasen buradaki farklılığı gözetmemizdir.

Teolojik bir sorun olarak tarih konusunun ele alınacağı düzlem, Tanrı-insan ilişkisi düzlemidir. Daha özeldede insanın yeryüzündeki serüvenidir. Kur'an'da insanın yaratılışına ilişkin olarak kullanılan ve onun evrendeki ontolojik konumunu belirten temel kavram halîfe sözcüğüdür. İnsan henüz yaratılmadan önce Allah, onu "*yeryüzünde bir halîfe*" olarak var edeceğini söylemiştir. İnsanın halîfe olarak yaratılması, ona verilecek olan temel niteliklerin ve

bahşedilecek yeteneklerin de neler olacağını ortaya koymuş olması ki, melekler insana dair çekincelerini açığa vurmuşlardır.³² Bu çerçevede ele alınacak teolojik problemler; insanın irâde ve eylem özgürlüğü, kader ve belirlemcilik konularıdır. İnsanın yeryüzündeki serüveninden söz edebilmek için tarihsel alanın, insanın kendini gerçekleştireceği bir zemin olarak görüleceği teolojik bir dönüşüm zorunlu görülmektedir.

İslam öğretisi açısından bakıldığında Tanrı-doğa ilişkisi ile Tanrı-tarih ilişkisi niteliksel olarak birbirlerinden farklıdır. Bu farklılığı yaratan şey de yine Tanrı'nın iradesidir. Tanrı doğal düzene katı bir belirlemcilik ile hükmedip yönetirken, tarihsel alanı özgürlük ve sorumluluklarla dolu etik bir alan kılmıştır. Sonuçta bu da teoloji içinden elde edilen bir ontolojik-etik bir anlayıştır. "Tanrı böyle olmasını istemiştir." argümanı teolojik karakterli mümkün tarih anlayışının temellendirilmesinde güçlü bir delil sunabilir.³³

Tanrı-tarih ilişkisi irdelendiğinde Allah'ın yol gösterici olması (*hâdî*) ilkesi sorunu anlaşılır kılan anahtardır. Bu hareket noktasından yola çıkıldığında sorun, Tanrı'nın insan üzerindeki ontolojik egemenliği yerine insanın etik sorunluluğunu öne çıkaran bir anlayış üzerinde temellenecektir. Kudret yerine hikmet ve adalet

³² Bakara 2/ 30; En'âm 6/165; Fâtır 35/39.

³³ Tekvîr suresinin 81/29. ayetinin dikkatli bir okunuşu bu teolojik anlayışı açıkça destekler. Ayette geçen "mâ" edatının nâhiye değil de mavsûle okunması halinde ayetin anlamı "sizin dilemeniz Allah'ın dilemesi sayesinde." olacaktır. Şu halde biz insanın irâde sahibi bir varlık olması ve istediklerini gerçekleştirmesi, yüce Allah'ın onu bu tarzda bir varlık olmasını istemesinden dolayıdır. İnsanın irâde eden bir varlık olması, Allah'ın irâdesi sonucudur. Nitekim Prof. Dr. Salih Akdemir yayınladığı mealde dikkat çeken bir titizlik göstermiş ve söz konusu ayeti "*Siz, âlemlerin Rabb'i olan Allah dilediği içindir ki, (dilediklerinizi) diliyorsunuz*" şeklinde meallendirmiştir. Bkz. Prof. Dr. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, s. 586. Ayrıca Hamdi Yazır da tefsir tarihindeki bu ayete ilişkin yorumlara ve rivayetlere yer vermiş ve sonuçta yukarıdaki anlamı desteklemiştir. Yazır, son ayeti bir önceki ile akış içinde ele almış ve şu açıklamaları yapmıştır: "...bazıları bu 'siz dileyemezsiniz' şeklindeki mutlak manayı, bir zorlama düsturu gibi saymışlar ve mutlak olarak kulun dilemesinin olmadığını söyleyerek yalnız Allah'ın dilemesinin bulunduğunu göstermek istemişlerdir. Fakat bu hiç doğru değildir... Burada olsa olsa, bir şeyi yapmaya zorlama değil de '*cebr-i mutavassıt*' (orta derecede zorlama) denilen '*dilemeye zorlama*' düşünülebilir. Bu ise doğrudur..." Elmalı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt IX, s. 42.

ilkesi ekseninde kavranan bir Tanrı-insan ilişkisi, Kur'anî öğretiyeye uygun dinamik bir ontolojinin geliştirilmesine de yardımcı olacaktır.

Hiz. Muhammed'in "*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız!*" sözünü sadece dini ve ahlâkî davranış ilkelerine sıkıca bağlılık göstermekle sınırlı bir çerçevede anlamamak, daha geniş bağlamda zihinsel ve düşünsel bir uyarı olarak almak doğru olacaktır. Bu durumda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, kişinin, kendini kuşatan tarihsel ve toplumsal sınırların ve belirleyicilerin ötesine geçmesini, "Tanrı gibi düşünmesi"ni anlatır. Bu dönüşümü sağlayan insan, kendini çevreleyen koşulların kölesi olmaktan kurtularak, sadece Allah'ın kulu olma bilincini düşünsel olarak da etmeyi başaracaktır. Allah'a kulluk adı altında tarihe ve kültürel yapılara köleliğe çağırın sözde-teolojilerin kısılcından kurtularak sorgulayan, özgürleştiren ve üst bir bilinçle Tanrı'ya doğru arınarak ilerlemeyi sağlayan sağlam bir teolojinin temellerini kurmak mümkün olacaktır.



On Time, Conscious and Perception of History –An Evaluation from Theological View–

Citation/©: Evkuran, Mehmet, (2007). On Time, Conscious and Perception of History –an Evaluation from Theological View, *Milel ve Nihal*, 4 (3), 31-68.

Abstract: This study centres on the relations between perception of history and theology, specially with Islamic theology. We can not imagine the concept of time in isolation but we think of it in context of space because of its concreteness. Time is to be perceived via the space. History is not only sence of past basically. It isn't a discipline with restricted desire of knowing the events in the past, but it is a field with full-values and it includes today and future. Ideologies and religions have shown attention to the history. In Muslim tradition history is a subject of the conscious not of the science. Theological discours have played effective rule in formation of culturel concious. Thus the perception of history must be analyzed with theological structures. In this article, I discuss the problem of history and perception of history from theological view and suggest some solutions.

Keywords: Time, space, history, conscious, theology, perception of history, self-knowledge, Islamic culture.
