

İLÂHİ OLAN'IN OBJEKTİFLEŞME ALANI OLARAK TARİH VE TARİHİN TEOLOJİK YORUMU

Doç. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi
Email: duzgun@divinity.ankara.edu.tr

Abstract *Whether there has been a progress in history is a question needs to be dealt with philosophically and theologically, i.e. only philosophy or theology of history can give sufficing answers to this question. For these two disciplines especially theology considers history not as a realm of chronos (just narrating historical events that have taken place chronologically) but as a realm of kairos (historic events that have everlasting effect on the future). In order to maintain that any event had a historic value which caused a diachronic development in history, history needs to be interpreted by humans who are homo hermeneuma by nature. On the other hand, whether there has been a progress in history requires a theological interpretation of history. Theology of history, in this context, as it depicts God as the Creator unfolding Himself through his Creatures (human beings, cosmos and history) throughout the history, will defend such a progress both in the past and in the future.*

I. Giriş: Tarih Teolojisi

Tarih, teolojinin en kapsamlı ufkudur, zira bütün teolojik soru ve cevaplar, Tanrı'nın insanla birlikte düşünüldüğü bu tarih çerçevesi içinde daha bir anlam taşır ve ayağı yere basmayan bir çok spekülâtif ve teorik tartışma, tarih bağlamında anlamlı bir bütüne dönüşür. Bu anlamlı bütün içinde de Tanrı'nın tarihle bağlantısı daha çok, Tanrı'nın tarihin iyiye doğru gidişini sağlaması anlamında *inayet*; alemde gözlenen kötülüklerin varlığını Allah'ın adil ve iyi oluşuyla uzlaştırmaya çalışma anlamında *teodise*, tarihsel bir varlık olarak *insan(luk)* ve tarihin sonu veya nereye yöneldiği ile ilgili teorilerin teolojik uzantısı durumundaki '*eskatoloji*', gibi kavramlarla kurulmaktadır.

Tarih bir objektifleşme, gerçeklikle yüzleşme alanıdır; zira, insan tarihte sadece yaşamayan, yaşadıklarını, tecrübelerini toplayan, insanileştiren bir özelliğe sahiptir. Bu tecrübeler toplamı içinde yaşadığı ortamın, yaşam şartlarının şüphesiz belirleyiciliği var. Bu yaşam tecrübesi, insanın ne olmak istediğini belirleyen bir özelliğe sahiptir; başka bir ifadeyle insan ne olabileceğini, nerelere kadar uzanabileceğini bu yaşam şartları ve tecrübesi içinde keşfedebilmektedir. İnsan olmanın sınırlarını ona öğreten, bir doktrinin ötesinde bu yaşamıdır, tarihtir. Bu anlamda toplum, statik ilişkiler ağının oluşturduğu monolitik ve sabit bir entite değil, bir gelişme seyriyle oluşan, kendisiyle birlikte kendisini tanımlayan kavramları da değişikliğe uğratan bir yapıya sahiptir. Bunun için de *toplum* kavramı, teolojik verileri yorumlamada bize gözardı edilemeyecek hermenötik bir arka plan sağlayarak, bizi *aşırı* idealizmden de kurtarır. Bunun için, teolojinin toplumsal olanla ilgili ifadeleri bu süreci ve gelişimi dikkate alarak ve bu süreçle ilişkilendirilerek yorumlanmalıdır. Sürekli aşkın bir boyut dikkate alınarak yorumlanan teolojinin içkinleştiği an burasıdır. Bu içkinlik kendi kriterlerini üreten bağımsız bir alanın, tarihin varlığına bağlı olarak gerçekleşir. Teolojinin bağlamsal/contextual olması yani belli bir sosyal ve kültürel yapıyla bağlantılı gelişmesi, tarih içinde yer tutmanın getirdiği bir durumdur.

Ancak, toplumsal şartların bu belirleyiciliğinin sınırlarını iyi tespit etmek gerekir. Bilgiyi bütünüyle toplumsal şartlara bağlamak, bu şartları hiçbir şekilde aşmama ve değiştirememeye gibi bir düşünce ve yargının oluşmasına götürebilir; ama tarihsel kırılmalar bunun böyle olmadığını göstermektedir. Bu şartları aşma, *'eleştirel bilinçlilik'* veya *'diyalektik düşünme'* denen bir yöntemle geliştirilebilir. Kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile eleştirel ve diyalektik bir tarzda kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir. Çoğu zaman içinde yaşadığımız ve bizi çevreleyen ve sınırlayan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen

bir toplumu böyle bir doktrin uyandırabilir ve evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki bu toplumsal felç ve tutulma (katelepsi) durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanlara ‘*kalkın, uyanın*’ nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı burada yatmaktadır. Alışageldikleri toplumsal matrisin belirleyici değerlerinin dışına çıkmak istemeyen bu gelenek ve ata dini tapıcılarını Kur’an ölüler ve sağırılar olarak deşifre etmektedir:

“Bil ki sen *ölülere* işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken *sağırlara* da çağrıyla duyuramazsın.”¹

Eylem alanı olduğu kadar bir yorum alanı da olan tarihi yorumlamada kullandığımız dil de, karşıtlıklar ve gizli hiyerarşik ilişkiler üzerine kurulu bir entiteye bağlı olarak oluşan dildir. Bu belirlenim içindeki dil, tarihsel olana ilişkin ürettiği ve yorumladığı kavramları, aynı sürecin devamını sağlayacak şekilde kullanma eğilimindedir. Bunu aşmak için insan, dil’in tarihi yorumlarken oluşturduğu kavramların, hem doğru bilgiye (orthodoxi) hem de doğru eyleme (orthopraxis) götüren temel kriterlerden (*furkan*) hareket etmesini sağlayacaktır. Teolojinin toplumsal olanı dönüştürücü olan ve bu anlamda toplumsal matrikse oturan bu *teo-praxis** niteliğinin, ayağı yerden kesik felsefi spekülasyonlara önceliği vardır. Bu bağlamda, düşünce alanında geliştirilmeye çalışılan *sağlam sanı/ortodoksi*, tarih alanında yerini *doğru eylem/ortopraxis*’e bıraktığında, tarihi ortopraxis/doğru eylem alanı olarak yorumlayacak teolojik bir öz kavramlar dizgesi (iman ve amel) de hayat bulmuş olacak ve tarih, yaşayanların tarihine dönüşecektir. Ayağı yere basan, başka bir ifadeyle tarihin ve doğanın reel yasalarını, teorik kurgularla paralel kılan bu yaklaşımla tarihin aktörleri durumundaki insan, kendini tekrar etme anakronizminden ve daha da kötüsü, tarihi geriye doğru sarma paranoyasından kurtulabilecektir. Tarihi geriye doğru sarma paranoyası dediğimiz, geçmişteki bir dönemi yü-

¹ Neml 27: 80; Rum 30: 52.

* Teo-praxis kavramının kullanımı için bkz. A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (New York, 1988) 81-83.

celtme değil, aksine bir karşılaştırma yaparak, önümüzdeki tarihi, yani kendi tarihimizi, içselleştirecek olursak kendi yaşamımızı felaketler/fiten beklentisine kodlamaktır. Gelecek perspektifini bir ümit ve ideale değil, olumsuzluklara kodlama ve her gelişmenin bu felaketlere atılan bir adım olarak nitelenmesi bir tarihi başlamadan bitirme, mahkum etmedir ve geleceğin bu şekildeki mahkumiyeti orada yer tutacak soyut (din dahil) ve somut varlıkların da mahkum edilmesi demektir.

Teo-proxisin öncelendiği bir teolojik yorumda, Tanrı zamansız ve zamandışı çevherler kanalıyla iş yapmaz, olayların *diliyle konuşur ve kendini müminleri vasıtasıyla doğrudan tarihi olaylarda gösterir*. Dinlerin Tanrı öğretileri pratik ve pragmatik amaçlıdır. Hiçbir din Tanrı'sından ilgisiz bir şekilde, bir etki ve fonksiyona tekabül etmeyecek şekilde bahsetmez. Teolojik dilin amacı hiçbir şekilde sadece Tanrı hakkında bilgi vermek olamaz. Bu anlamda dinin hitap dili sadece olup biteni anlatan (informative/descriptive) bir dil değil, anlatımlarının bireysel ve toplumsal matrise oturmasını ve tarihte yer tutmasını isteyen ve bunu inşa eden (performative/prescriptive) bir dildir.** Bu dil mensuplarından Tanrıyı sevmelerini, ona ibadet etmelerini, ona güvenmelerini ister ve bu aktların her birinin de tekabül ettiği pratik bir alanın varlığını öngörür. Bu yüzden Tanrı kavramı, bağlılığı ateşleyen ve hem nihai endişelerimizi dindirmede hem de tarihte sürekli yer tutmada atıf alanları açtığımız bir referans dünyasıdır.

II. Farklı Tarihsel Süreçlere Eşlik Eden Farklı İnsan Tabiatları/Durumları

Bu başlığın çok provakatif bulunacağını, zira bunun Comte'un tarih bölümlerini çağrıştıracığı gibi, tarihi pre-lojik ve sonrası diye bölümleyen yaklaşımlara hizmet

** İbn Haldun da, Tarihi ihbari (descriptive) ve inşai (performative) olarak bölümlenmektedir. Birincisi, cereyan eden olayların kronolojik aktarımıdır. İkincisi ise tarihsel olayların cereyan düzenini, nedenlerini inceler. İbn Haldun, evrende olup biteni anlamaya yönelmesi itibariyle tarihi (ikinci anlamda) hikmete dahil etmektedir (İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z.Kadiri Ugan (MEB, İstanbul, 1990) I, 5.); Philip K. Hitti, *Makers of Arab History*, (Londra: Harper Torchbooks, 1971) 238.

edeceđi de dűşünülebilir. Ancak hemen bařta tarihi bölümleyen iki yaklařımı kısa bir tahlilden sonra teolojik tarih yorumumuza geçebiliriz.

Bunlardan ilki Hegel'in tarih bölümlemesidir. Hegel'e göre objektif zihnin yahut ruhun üç aşaması vardır: soyut hak aşaması; sübjektif moralite yahut objektif bilinç (ahlakilik) aşaması ve sosyal moralite yahut devlet aşaması. Hegel'in bu aşamaları birer tarihsel aşama değil, metafiziksel olarak kurgulanan bir süreçtir ve tarihsel karşılığı yoktur. Hegel'in diyalektiği açasından bakılırsa ilk iki aşama aslında üçüncü ve arzulanan gerçek aşamayı/tezi doğurmaları için varsayılmaktadır. Esas olan bu üçüncü aşamadır ve Hegel'in Alman idealizminin kurucu babası olarak bu aşamayı Alman protestan toplumuyla özelleştirmesi, sözkonusu toplumu politikleştirip ilahi olanın objektifleşme anı olarak resmetmesi ve böylece de kendi tezini lokalliğe kurban etmesinde şaşılacak bir taraf yok. J. Maritain, Hegel'in ilahi olanı gençliğinde Napolyon'la, yaşlılığında ise Purusya Devletiyle objektifleştirdiğine işaret etmektedir.²

A.Comte'un meşhur üç hal/aşama/durum kanunu (*la loi des trois états*), Hegel'inki gibi metafiziksel değil, aksine tam tarihsel tekabüliyet iddiasındaki bir teori-dir. Özetlemek gerekirse, buna göre insanlık ve insan zihni ardı ardına her şeyin tabiat üstüne referansla ačíklandıđı teolojik; soyut okült sebeplerin tabiat üstünün yerini aldığı metafiziksel ve her şeyin algıların doğrulaması ışığında kavrandığı ve olgular arasındaki değişmez ilişkilerden çıkarsanan kanunların hakim olduğu pozitif durumları/aşamaları geçirmiştir.

Farklı tarihsel süreçlere eşlik eden farklı insan tabiatları düşüncesi, dini bir içerikle de doldurulabilir. İnsanın cennetten kovulması ve ardından tövbe ederek yeniden kaybettiği mekana dönmesi (isyan ederek kaybettiği saflığına tövbe ederek yeniden kavuş-

² J.Maritain, "Laws in the Historical Development of Mankind", *God, History and Historians*, ed. C.T. McIntire (Oxford Univ. Press, 1977) 245. Hegel'e bağlı olarak tarihi okumaya çalışan sağ Hegelci ve sol Hegelci yorumlar için bkz. şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara, 1999).

ması) böyle bir bölümlenmeye başlangıç oluşturabilir. Tarihi bu şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği bile bilinmeyen, sembolik mi literal mi olduğu tartışmalı olan bir unsura dayalı olarak bölümlenmeye tarihçiler itiraz edebilir, bu tür tartışmalı veriler yerine indüktif verilere dayalı bir tarihsel seyir geliştirebilirler. Ancak bu düşüşün bir hikaye/anlatı değil, bir insan analizi olduğunu unutmamak gerekir. Tarihi felsefi bir yoruma tabi tutanlarla teolojik bir yoruma gidenler arasındaki çatışma noktası, Adem'in düşüşünün bir sembol olarak alınmamasıdır. Aslında Adem kıssası, şu an yaşayan, her an düşen ve kendisine vahiyle ve sağduyuyla yeniden normalleşmenin yolları gösterilen insanın hikayesidir. Böyle bir noktadan hareket ettiğinde tarih felsefesi, bu Adem hikayesini yaşayan bütün ademlerin hikayesi olarak yorumlayarak, yaşayanların tarihinin felsefesini yapmış olacaktır. Tarihi teolojik olarak yorumlama, geçmişe ilişkin anlatıların aslında insanın yaşamını ve geleceğini yeniden kurmasını sağlamaya yöneliktir.

Hıristiyan insan ve tarih teolojisinin bu yorumlamada yaptığı en büyük hata, insanın bu günahkar durumunu baz alması, buna bağlı olarak da, insanın dışından gelen, İsa'nın çevresinde dönen bir kurtuluş öğretisi geliştirmiş olmasıdır. Oysa insanın günahkar durumu ikincil bir durumdur, asli konumdan bir kopma ve kaymadır. Tövbe bu asli duruma dönüştür; dolayısıyla insan için aslolan masum ve saf bir tabiatın varlığıdır. Yaşanılan tarihin bu yazılanı olumsuzlaması, durumu değiştirmez. Burada bizi zorlayacak olan, bu saf ve masum insan tabiatının nasıl bir şey olduğunu hiçbir zaman kapsamlı bir şekilde tanımlayamayacak oluşumuzdur. Zira bir filozofun veya kelimancının yapacağı tanım teorik olanın ötesine geçemeyen, ancak insanı tanımlamaya giriş mahiyetinde bir çaba olabilir. Aktüel haliyle insanın nasıl bir varlık olduğunu, nelere kudretinin yettiğini bu teorik çaba açıklayamaz. J. Maritain'in sözünü burada anmakta yarar var:

“Ne filozoflar ne de teologlar, aksine büyük günahkarlar ve büyük veliler ancak insanın gerçek mahiyetini bilebilirler”.³

³ J. Maritain, *agm*, 243.

Teolojik ve moral olarak insanın ilk tabiatını/durumunu İbrahim'in ilahi rehberlikle aydınlanmadan yahut normatif bir kaynakla tanışmadan önceki durumu olarak almak da mümkün. Bu hareket noktası, Adem'de kendini gösteren ve sembolik ve metaforik dilin kullanımını gerektiren çerçeveden daha fazla uzlaşma imkanı verecektir. Öte yandan normatif bir kaynağa sahip olma ve bu ilk tabii durum arasında bir uzlaşmanın gerekliliğini savunmak bizi ayrı bir tarih teolojisine, birincinin tamamen terkedilip normatif olana teslimiyet ise bir başkasına götürecektir. İnsanın ilk durumunun yabana atılması mümkün değil, zira normatifliği yahut kuralları belirleyen ve şekillendiren bu yapıdır. Bu yapının normatif kurallara kurban edilmesi söz konusu olamaz, böyle bir yoruma ne teolojik ne de antropolojik bir taban sağlanabilir. Aslolan birincidir, sonradan insana verilen rehberlik ikincil bir durumu gösterir ve birincil durumdaki sapmanın düzeltilmesi amacıyla yöneliktir; onun yerini almaya, ona yeni bir tabiat vermeye değil. Bu yönleriyle de bu kuralların, Kur'an'ın diliyle *şir'a*'nın ve *şir'a*'un uygulama tarzı durumundaki *minhac*'ın⁴ insan ve toplum yapılarına göre değişiklik göstermeleri temel özellikleridir. Dahası aslolan bu kuralları ve normatif yapıyı gerektirmeyen bir durumun yaratılmasıdır, ama tarihsel tecrübe, böyle bir arzunun ancak bir teori ve ütopya olabileceğini göstermiştir. Ama yine de ancak normatif kuralların ışığıyla önünü gören ve aydınlanan, hayatını korku temelinde inşa eden insan tipi, ilahi olanın nihai hedef olarak koyduğu insan tipi değildir. Gittikçe özgürleşen tabiat ve insanın (bu özgürleşme süreci onların tabiatına yerleştirilmiştir), hayatın karmaşıklaşmasıyla birlikte özgürlüğünün daha da kısıtlandığının ve cendereye alındığının gözlenmesi, ilahi olanın hedeflediği ile insanın geldiği noktada kendine layık gördüğü arasındaki ironiyi ortaya koymaktadır.

Ancak tarihin bu şekilde aşamalara ayrılmasına itirazımız, tarihsel safhalarda karşılıklarını bulacak şekilde bir zihinsel farklılıklara şahit olmadığımız anlamına gelmez. Antropologların ilkel insan olarak adlandırdığı (bunun ilkel malzemelere sahip olan ve aralarındaki ilişkileri daha basit düzenlemelerle sağlayan, vs. insan şeklinde adlandırıl-

⁴ Bkz. Mâide 5: 48.

ması daha uygundur) insan ile şu anda yaşayan insan arasında zihinsel açıdan, eşyayı algılama ve sınıflandırma açısından ve kompleks realiteyi daha kolay ulaşılabilir hale getirme yani formülasyonlara gitme ve diyagramlar geliştirme noktasında hem benzerlikler hem de farklılıklar vardır. İlkel zihin mantıksaldan (logical) ziyade hayali (magical) kurgulara dayanmaktadır. Bu hayali kurgu kavramı her zaman olumsuzluk taşımaz. Hayal içinde yaşanan ve tecrübe edilen egzistansiyel şartlardan bağımsız olmadığı için, bu şartların farklılığı farklı hayal imgeleri yaratabilmektedir.⁵ İlerleme mantığı açısından insan tarihinin başını tutan insanla, sonunda yaşayan insan arasındaki fark, hem insan ilişkilerini kuran ve tanımlayan kavramların varolup olmadığı hem de bu kavramlara yükledikleri anlamda yatmaktadır. İnsan ilişkilerinin sade olduğu bir dönemde, şu an yaşayan insanın, karmaşık ilişkilerini anlatmak için kullandığı terim ve kavramlara yer yoktu. Ama daha önemlisi bazı soyut kavramlara yüklenen anlam değişikliği gösterebilmektedir. Örneğin, insandan bağımsız olarak bir '*adalet*' kavramının varolması, bu kavramın içeriğinin 10.000 yıl önce doldurulmasıyla, günümüzde buna yüklenen anlamın aynı olduğu anlamına gelmez. Aşağıda da gösterileceği gibi, *adalet*'in size yapılabildiğiyle karşılık verme olarak alındığı *kriminal adalet*'ten, size yapılan kötülüğü bağışlamanızın adaletin en üst formu olarak tanımlandığı bir *etik adalet* anlayışına doğru evrilme sözkonusudur.

III. Tarihte İlerleme ve Gelişme: Temel Belirleyenler

Tarihte yer tutma, dün, bugün ve gelecek fikrine başka bir ifadeyle devamlılık zihniyetine sahip olma, dünyalılık göstergesidir ve dünyaya ve tarihe ait olmaları da dinlerin en temel özelliğidir. Bu tarihe ait olma olgusudur ki, çizgisel (linear) bir zaman tasarımına sahip olmayı ve farklı dönemlerin farklı kanunları olacağını başka bir ifadeyle ilerleme ve gelişme kavramlarını bir zorunluluk olarak görmeyi dinin belirgin niteliği olarak ön plana çıkarmıştır.

⁵ J. Maritain, *agm*, 247.

Tarihsel açıdan, İslam ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek ya da kültürel gelenekler terkibi oluşturur ve kültürel gelenek de doğası gereği gelişir ve değişir; gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa mensuplarına da o kadar büyük hareket serbestisi getirir. Statikleşip daraldıkça ve kucaklayıcı niteliğini kaybettiğçe mensuplarının hareket alanını da buna paralel olarak daraltmaya ve tahammülsüzleştirmeye başlarlar. Dinlerin daha doğrusu din mensuplarının zamana, tarihe ve gelişmeye direnmeleri, başka bir ifadeyle dünyaya ait olmaya alışamamaları ise hem sorunun hem de sonun başlangıcını oluşturur. Bu sebeple, orijinal formlarıyla dinlerin modernleştirici ve yenileyici süreçleri içlerinde barındırıyor olmaları, dinlerin tarihte diyakronik dönüşümlere yol açtığını söylememize imkan vermektedir. Bu anlamıyla tarihte dinlerin tuttuğu yeri daha iyi anlamak için, iki kavrama ‘*historie*’ ve ‘*geschichte*’ kavramlarına atıfta bulunmak analizimizi kolaylaştıracaktır.⁶

Historie ile, varlığın tarihte yer tutmuş haline, *geschichte* ile ise devir açıp kapayan ve kendinden sonraki olaylar üzerinde uzun süreli etki yaratmış olaylara atıfta bulunulmaktadır (diachronism). Bu iki kavram ise içeriklerini *kronos* (saatin ve takvimin gösterdiği zaman) ve *kairos* (önemli ve belirleyici anlar) terimlerinden almaktadır. Bunlara dayalı olarak da, *zaman tarafından belirlenen olaylar* ve fenomenler ile *zaman’da yer tutan olaylar* ayırımı yapılmaktadır. Bu tarihsel olaylardan bir kısmı *karar* vermeyi gerektiren bir nitelik taşır ve bu karar unsuru olayların içine bireyleri ya da toplumları çeker. Böylece sözkonusu olay, tarihin kırılmasına götüren bir niteliğe bürünür. Peygamberlerin gönderilme anları ve halkın buna verdiği cevap, bunun en iyi örneğidir. Hem gerçekleştirdikleri teorik ve pratik kırılma, hem bu kırılmaların uzunvadedeki etkisi, hem de bu kırılmanın gerçekleşme sürecine ‘niyet/bilinç’li olarak katılan insanların varlığı dikkate alındığında dinlerin tarihteki rolünü, ‘*geschichte*’ kavramıyla karşılamak gerekir.

⁶ Bu iki kavramın analizi için bkz. Graham Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, (Londra: McMillan Press Ltd., 1996) 46.

Yaratılmış evrende yalnızca özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir Ebedi Varlığın simgesini gören başta Platon gibi düşünürler, dünyada gerçekten yeni herhangi bir şeyin olmasının imkansızlığını savunuyorlardı. Platon, *Timaeus*'de Tanrı'nın evrene zaman ve hareket verdiğini söylüyordu; ama buna rağmen Tanrı evreni, oluşa (becoming) değil, varlığa (being) sahip olan temel ebediyet örüntüsü uyarınca yaratmıştı; ne "idi" ne de "ecek" söz konusudur, yalnızca "dır"dan söz edilebilir. Buna göre, Tanrı gökleri düzenlediğinde, "bizim zaman dediğimiz, sonsuza dek aynı kalan ebediyetin, ebediyyen hareket eden bir imgesini yaratmıştı". Zaman, "modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer" halde yaratıldı; zaman bu modelin bir "kopyası"dır ve modele sıkı sıkıya bağlı kalır.⁷ Bu, zamanın, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir ebediyeti sonsuza dek yansıttığı anlamına gelir. Bu görüşün sonuçları, "olayların, öncelikle sırf birer ilineği oldukları ebedi ve tözsel kendiliklere (entity) tuttukları ışıktan ötürü önemli oldukları"ni düşünen eski çağ tarihçilerinin yazılarında açıkça görülür.⁸

Tözsel bir iyi ve doğru ile tözsel'in içinde cereyan edenlerin karşılaştırılması ve bunlara değer atfı, klasik felsefe ve kelamla çağdaş felsefe ve kelam arasında ayırım noktalarından birisidir. Başka bir ifadeyle, dünyaya anlam katan şey, tözsel/cevhersel olarak dünyanın ne olup olmadığı değil, onda cereyan eden olaylardır. Bu, en temel anlamda süreç felsefesi ya da kelamı diyebileceğimiz temel yaklaşımlarda kendini göstermektedir:

Teoloji, evrenin tözsel niteliğine değil de, içindeki olaylara başka bir ifadeyle geçirdiği sürece atıfta bulunan, Allah'ın alemle ilişkisini de ezeli ya da hadis bir alem tartışması çerçevesinde değil de, işleyen bir alemdeki olaylarla ilişkisiyle kurarak açıklamaya çalışan bir gelişimi ve ilerlemeyi öngörür. Bu öngörüye göre, Tanrı'nın aktif ola-

⁷ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. D. Lee, (Harmondsworth: Penguin books 1977) 51-2.

⁸ Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (Dost Kit. Yay., Ankara 1999) 89.

rak kontrol ettiği bu gelişim sürecinde hem insan, hem kozmos hem de tarihte değişmeler ve gelişmeler olmaktadır. Kozmosun, şu halini almadan önce yer ve göğün bitişik olması⁹; (insana ruhun üflenmesi, emanetin verilmesi, cennetten kovulması gibi mecazi ifadelerde görüldüğü gibi) insanın doğaya bağlı ve bağımlı (hominitas) bir varlıktan insani niteliklerinin tebarüz ettiği bir aşamaya (hümanitas) yükseltilmesi gibi, tarihte de, tarihin temel niteliği olan ‘ilişkiler’ de de bir evrilme ve tekamül sözkonusudur. Bu evrilme sürecinde ‘hürriyet’ ve ‘adalet’ düşüncesinin insanın ve ilişkilerinin temel belirleyeni olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Yeni doğan bir bebeğin gelişim evreleri sürecinde anne-babasına bağımlılığının gittikçe yerini kendi kendine işlerini görme hürriyetine bırakması gibi, insan, kozmos ve bunların anlatsı durumundaki tarihte de benzer bir gelişimi görmek mümkündür. Bu evrilme ve gelişme, nasıl çocuğun anne-babasıyla olan evlatlık ilişkisini hiçbir zaman bitirmiyorsa, insanın ve kozmosun bu gelişimi Allah’la olan ilişkisini asla yitirmez, ancak bu ilişki nitelik değiştirir.

Allah’ın insanlarla ilişki tarihini yazılı olarak takip etmemize imkan veren Kutsal metinlere baktığımızda, bu ilişkiyi resmeden dilin ve insanlar arasındaki ilişkilerin temel sistematiğini oluşturan hitabın ve normların somuttan soyuta doğru gelişip, evrildiğini, Tanrı’nın ilk insanlara hitabının daha detaylı ve anlaşılmayı kolaylaştıracak tekrarlara sahipken, bu özelliğin Yeni Ahit’te ve Kur’an’da terkedildiğini görürüz.

Allah-insan arasındaki ilişkinin tarihine göz atıldığında bu ilişkinin omurgasını oluşturan iki temel ayağın varlığı tespit edilebilir:

III.a. Tarihte yer tutmanın temel belirleyeni olan “misak/ahd/pakt”,

III.b. Misak’ı ayak tutan ve misak’ın geçerliliğini sağlayan ‘normlar’ ve ‘uygulamaları’ (şir’a/şeriat ve minhac)

III.a. Tarihte Yer Tutmanın Temel Belirleyeni Olan Misak/Ahd/Pakt

⁹ Enbiyâ 21: 30.

Misak, hem bireysel hem de toplumsal bir boyuta sahiptir. Bireysel olarak nasıl bir anlam taşıdığını, insan prototipi durumundaki Adem’le Allah arasındaki ilişkiyi başından sonuna kadar takip ettiğimizde görürüz. Bu ilişkide günah da, tövbe de bireyseldir.* Aslında temiz bir fitratla yaratılan insan varlığın tek başına bulunduğu, ilişkili olduğu bir varlık alanının ve insanların bulunmadığı durumdaki saf halinin, büyüyüp gelişmesiyle nasıl ihtiraslı/muktedir olmayı arzulayan/muhteris bir insan karakterine dönüştüğünü ve bu saflık ve ihtiras yahut iktidar/tahakküm diyalektiğinin de tarihin seyrine yön verdiğini görürüz.

Misak/ahd kavramının toplumsal bir boyut kazanması Nuh (a.s.) ile başlamaktadır. “Nuh kavmini de peygamberi yalanladıkları zaman suda boğduk ve insanlara bir ibret yaptık”¹⁰ ve “Nuh’tan sonra nice kavimleri yok ettik”¹¹ ayetlerinde işaret edildiği gibi, artık mesajın kabulü veya reddi toplu halde kurtarılmayı ya da toplu halde yok edilmeyi gerektirmektedir.

Bu Misak’a aykırı davranmakla artık *fisk* (fasıklık), *zulüm*, zulmün toplumsal boyut kazanması anlamında *tuğyan* gibi kavramlar da tarih sahnesine çıkmaya başladı. Farklı toplum ya da milletlerin varlığı gelişmenin ve ilerlemenin temel güdenlerinden olan “*mücadele*” ve “*çatışma*” kavramlarına hayat verdi. Bu mücadelenin ya da çatışmanın temeli aslında insanın yapısında varolan hükmetme/iktidar olma tutkusunun başkalaşmasıyla da paylaşılıp yaygınlaştırılmasından başka bir şey değildir. Çatışmanın kaynağı ekonomik olduğu kadar (Marksist tarih yorumu) ideolojiktir de (Hegelci tarih yorumu).

* Bu bireysel tövbe kavramı, daha sonra İsrailoğullarında işledikleri günahlardan dolayı birbirlerini öldürmek suretiyle fiili tövbede bulunmaları kavramıyla karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılacaktır. İsrailoğulları tövbenin hiçbir zaman bağışlanma sebebi olamayacağını iddia ediyorlardı ve tabii ki buna göre de hem muamele ediyor hem de muamele görüyorlardı. Hezekiel zamanında Tanrı tövbe eden insanları cezalandırmaması sebebiyle protesto edilmişti (Hezekiel 18. 25). İsraililer, Tanrı’nın yolu adil bir yol değil, diyorlardı. Tanrı da, adil olmayan sizin tuttuğunuz yol değil midir? diye onları cevaplıyordu (Hezekiel 18: 27-29).

¹⁰ Furkân 25: 37.

¹¹ İsrâ 17: 17.

Sosyal olayların sebeplerini teke indirmenin zorluğu burada da karşımıza çıkar ve bunlardan birini tek bir belirleyen olarak almak yanlış değerlendirmelere götürebilir.

III.b. Misak'ı Ayakta Tutan Normlardaki Gelişme

Her topluluğun karakterine uygun düzenlemelerle tarihin devinimi ve gelişimi sağlanmıştır. "...sana gelen hak'tan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden herbiriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk"¹² ayetinde anılan *şeriat/şir'a* ve *minhac* kavramları bu konuda bize yol göstermektedir. şir'a (procède) ve minhac (method), heva ve hevesin alternatifini olarak ortaya konulmaktadır. Bütün insanları tarih sahnesine tek tip bir millet olarak çıkarmak yerine, bir tekamül serisini tamamlayacak şekilde farklı milletler ve bunların karakterlerine uygun farklı *şeriat* ve *minhac*dan bahsedilmektedir. şeriat'ın ve bunu uygulama yöntemi durumundaki minhac'ın somut bir anlayıştan soyuta doğru nasıl evrildiğini görmek için Kitab-ı Mukaddes'ten Allah ile İsrailoğulları arasındaki ilişkiyi takip etmek yeterlidir.¹³

• Davranışlara yön veren genel ahlaki ilkelerin ve bir 'adalet ahlakı'nın varolabileceğine dair bir düşünceден önce insanlar, 'kendisine yapılanla aynısıyla karşılılık verme', mantığına sahiptiler. İnsanlar arasındaki ilişkilerin normlara oturmadiğı bu dönemde, bireysel misilleme söz konusu idi ve adaletin, kendisine yapılanın aynısının karşıdaki kişiye tatbikiyle sağlanacağına inanılıyordu. Bu anlayışın hakim olduğu aşamada idareci yönetme hakkını, düşmanlarına karşı kudretini gösterme ve intikam almakla ispat etmeye çalışır ve ceza tehdidi ve mükafat vadiyle yönetirdi. Merhamet, yahut cezalandırmama, bir ahlaki davranış ve erdem değil, zayıflık belirtisi olarak algılanırdı:

¹² Mâide 5: 48.

¹³ Hem bir felsefeci hem de çocuk gelişimi ile ilgilenen bir ahlakçı olan Lawrence Kohlberg'in İsrailoğullarının durumunu bir çocuğun gelişim aşamalarına uygulaması için bkz. <http://www.aggelia.com/htdocs/kohlberg.shtml>

“Gazabımı onların üzerine göndereceğim, ve böylece benim Tanrı olduğumu bilecekler,”¹⁴

“Merhamet gösterme: cana can, dişe diş, ele el, ayağa ayak.”¹⁵

İsrailoğulları'nın Tanrı'nın merhametini zaafiyet göstergesi olarak almalarına ve bu bağlamda doğan problemlere Kitab-ı Mukaddes'te epeyce vurgu vardır. İlişkilerin kanun ve kuralların ötesine taşınıp, genel ahlaki ilkelere dair bir anlayışın geliştirilmeye çalışıldığı, Tanrı'nın sadece, iddia ettikleri gibi İsrailoğulları'nın Tanrısı değil, bütün insanların Tanrı'sı olduğu anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığı ileri bir aşamada Tanrı'nın merhametinin İsrailoğulları tarafından sorgulandığı görülür: “Adalet Tanrı'sı nerede?” Tanrıya ibadet etmek boşuna ...”¹⁶ Yeremya peygamber bile Tanrı'yı protesto etmişti: “Adaletin konusunda seninle konuşmak istiyorum. Neden kötü insanlar müreffeh olurlar?”¹⁷ Tanrı'nın cevabı manidardır: Yeremya, bu senin anlayamayacağın kadar ileri bir aşamadır.”¹⁸

Tanrı'nın İsrail'e verdiği on emir İsrailoğulları'ndaki bu somut zihnin ve somuta olan eğilimin bir göstergesidir. On emirde kıskanç, kızgın, ceza tehdidinde bulunan bir idareci izlenimi vardır. Tanrı, atalarının yaptıklarından dolayı çocuklarını suçlayan bir yönetici gibi sunulur. Bu durum, o dönemin *davranış standartları* (uyulması gereken *ahlaki kuralların belirlenmediği bir dönem* için) pek de problem yaratmaz.¹⁹ Sebep-sonuç zincirine alışık olan günümüz insanı için bu durum sorun yaratır, ama böyle bir kavrama sahip olmayanlar için bunun sorun yaratmamış olduğu görülüyor. Çocukların günahlarından dolayı babalarını cezalandırma İsrail döneminde çok sık görülen bir olgu olarak sunulmaktadır. Fakir, hasta, düşkün, vs bir insan görüldüğünde, kim günah işledi,

¹⁴ Hezekiel 6:12, 13.

¹⁵ Tesniye 19: 21.

¹⁶ Malaki 2: 17, 3: 14, 15.

¹⁷ Yeremya 12:1.

¹⁸ Yeremya 12:5.

¹⁹ Çıkış 20: 5.

bu adam mı ana-babası mı? diye sorulurdu. İsa fakirlere, mazlumlara, vs. iyi davrandığı zaman, itiraz görüyordu; zira İsraililer bunların günahlarından dolayı bu durumda bulduklarına inanıyorlardı. Zengin olanların, Allah indinde de iyi oldukları kanaati vardı. Daha sonraki aşamada bu inanç düzeltildi ve “Çocuklarından dolayı babalar, babalarından dolayı da çocuklar artık öldürülmeyecekler; kendi günahından dolayı ancak kişinin kendisi ölümle cezalandırılacaktır” ilkesi yerleştirildi. Ancak bunu İsrailoğullarına anlatmak için epey dil döküldüğü görülür.²⁰

Bu evre, insanların ilkelerden genel uygulamalar çıkaramadıkları bir evredir. Kurallar çok somut olarak algılandıkları için, detaylı bir şekilde açıklanmaları gerekmiştir. Bunun bir örneği, 10 emrin 2., 4. ve özellikle de 10. maddelerinde görülebilir. Tanrı İsraililere komşularının evine göz dikmemelerini söyledikten sonra, komşunun sahip olduğu diğer unsurlara da ayrı ayrı dikkat çekmek durumunda kalmıştır: “Komşunun eşine, uşağına” eklemeleri de yapılmıştır. Emir burada durmuş olsaydı, komşunun diğer malları dahil edilmediği için onlara göz dikilebileceği sonucu çıkarılabilirdi. Bunun için de emirin devamında, “komşunun öküzüne, eşiğine” ilavesi yapılmıştır. Bunların dışındakilere yan gözle bakmanın serbest bırakıldığı anlaşılabilir diye, takiben “komşuya ait olan hiç bir şeye göz dikmeyeceksin” emri genelleme olarak verilmek durumunda kalmıştır.

• Uyulacak toplu kuralların sözkonusu olduğu bir sonraki aşamada, *kişiler arası uygunluk ilkesinin* hakim olduğunu görürüz: Bu aşamada doğru, içinde yaşanan toplumun ve insanların beklentilerine ve davranışlarına uygunlukla belirlenir. Bireysel eylemler, başkalarının onayını almak için yapılır. İyi davranış, başkalarını memnun eden, grup tatminine yönelik davranış olarak görülür. “Herkes öyle yapmaktadır.” Bu davranış tek-düzeliği saygınlığı ve iyi olarak adlandırılmayı getirmektedir. Günah, toplumun beklentilerinin tersine hareket etmektir. Bu aşamada misilleme bireysel değil, kolektiftir.

²⁰ Hezekiel bölüm 18 ve Yeremya 31: 29-30.

İnsanların kendi konvansiyonel ahlak anlayışları içinde fakirleri aldatarak, güçsüzleri istismar ederek rahat bir yaşam sürdürdüklerini ve bunu çok normal bir durum olarak algılandığını görürüz. Zira bunu herkes yapıyordu ve herkesin yaptığı şey, genel kabul gören gelenekselleşmiş bir ahlak yasasına dönüşmüştü. Bu aşamada, insanların, Tanrı tarafından istenmediği halde bir çok ibadet ve tören icat ettiklerine ve bunlarla kanuna ne kadar bağlı olduklarını göstermek istediklerine şahit oluruz. Peygamber Amos aracılığıyla Tanrı onlara şöyle seslenir:

“Sizin dini festivallerinizden nefret ediyorum. Bu toplanmalarınıza tahammül edemiyorum... bırakın adalet bir ırmak gibi ve fazilet de asla kurumayan bir dere gibi aksın.”²¹

Tanrı onları sadece yazılı olana değil, kanun'un kalbine, mantığına yönlendirmek istiyordu. Onlara “adil davranmanın ve merhameti sevmenin” kendisine “binlerce yağ ırmağıyla, binlerce koç sunulmasından çok daha anlamlı olduğunu” söylüyordu.²²

• Bunu takip eden aşamada kurallara, kanunlara ve otoriteye saygı kavramı; sosyal ve kurumsal düzen ve toplumdaki diğer insanların haklarına karşı sorumluluk düşüncesi gelişir. “Adalet” bu aşamada da, kriminal ve mahkemede sağlanan adalet çerçevesinde tanımlanır. Adaletsizlik ise, kanunlara uyanları mükafatlandıramama, uymayanları cezalandıramama olarak anlaşılır. Bu aşamalarda henüz toplum içindeki ilişkileri belirlemenin sadece yasa ve kanunlara değil, yazılı olmasa bile genel ahlaki ilkelere dayanabileceğine dair düşünce gelişmemiştir. Böyle bir anlayışın geliştiği bir sonraki ilişkiler ahlakında, sergilenen eylemin mevcut uygulamalara ve kanunlara uyup uymadığına değil, bazı temel evrensel, soyut ahlaki ilkelere uygun olup olmadığına bakılarak değerlendirilir. Bu aşamada bireyler, toplumdan önce gelen ve toplum tarafından korunması gereken haklara sahiptirler.

²¹ Amos 5: 21, 24.

²² Mika 6: 6-8.

• Tanrı 1. evredeki kana dayalı öç almaları yumuşatmak ve ‘*adalet*’ kavramının anlaşılmasında değişiklik yaratmak ve bir üst aşamaya geçilmesini sağlamak için hazırlık yapmış ve İsrailoğulları’na, kazara birisini öldüren kişinin kaçıp sığınacağı “sığınma şehirleri” yapmalarını emretmiştir.²³ İnsanların bir eylemde bulunurken, bir ‘*niyet*’ yahut ‘*kasıt*’ taşıyıp taşımadıkları ilk kez bu aşamada dikkate alınmaktadır. Bu sığınma şehirlerinin oluşturulması yönündeki emirden önce, insanlar ister kasten isterse kazaen bir günah veya suç işlediklerinde hemen cezalandırılma yoluna gidilirdi. Adalet anlayışının biraz daha geliştiği bu aşamada, artık ‘*niyet*’ unsuru ciddi anlamda adalet kavramının yanına eklenmiş görünmektedir. Düşmana merhamet göstermek, öldürmüş bile olsa bağışlamanın imkanından bahsetmek için insanın ve insan ilişkilerini tanımlayan kavramların daha fazla gelişme göstermesi gerekmektedir. Bunun örneklerini görmek için Yeni Ahit’in ve Kur’an’ın cezalandırma felsefesine bakmak yeterlidir.*

Tarihin ve zamanın nasıllığına bu müdahale, insan doğasının değişmezliği ve insan hayatının çeşitli aşamalar boyunca tekbiçimliliğini koruduğu yönündeki eski varsayma artık başvuramayacağımız anlamına gelir. Tarih hem insan doğasını hem de insani toplumsal hayatın biçimlerini ve insanlar arasındaki ilişkinin niteliğini değiştirir. Zaman içinde ne kadar geç bir noktada yer alınıyorsa, değişim oranı o kadar büyüktür. İnsanlık tarihinin en yaşlıları olan ve kendilerine kadar geçen bütün bir insanlığın tecrübesini devralan günümüz insanının durduğu yer, bütün özellikleriyle kendisinden binlerce yıl önce geçmiş insanlardan tabii ki farklıdır. Ancak bu farklılığın iyi yönde mi yoksa, kötü yöndemi bir farklılaşma olduğuna verilecek cevap, aynı zamanda gelecek projeksiyonumuzla ilgili olacaktır.

²³ Tesniye 19: 6.

* Levililer 20’de zinaya recm cezası uygulandığını görüyoruz. İsa ise zina suçuyla yakalanan kadını bağışlamıştır. Kur’an, öldürülen kişinin mirasçılara katili affetme yetkisi vermiş; Hz. Muhammed, zina filini işlediğini ve cezalandırılarak temizlenmek istediğini defalarca söyleyen kadını cezalandırmamıştır. Bunun örnekleri çoğaltılabilir.

Bu projeksiyonlara bakıldığında, hristiyanlıktaki *apokaliptik* kurgu, tarihi sonuçta iyimserlik vurgulanmış olmasına rağmen, kötümser bir akışa bırakmaktadır. Bu muhteşem güzelliğin, Tanrı'nın kırallığının gerçekleşmesi için bir çok felaketin yaşanması gerektiği zihinlere kodlanmakta, sürekli kötüye giden bir süreç resmedilerek, iyimser bir gelecek fikri sakatlanmaktadır. Dünyanın kötüye gittiğinin Kutsal Kitabın imparatorlukları simgelediği metallerde görmek mümkün: Babil kralı Nabukadnezzar'ın imparatorluğu altınla (Danyel 2:38, Medyen imparatorluğu, onun bir altında gümüşle (2: 39), Pers imparatorluğu pirinçle (2: 39) ve Yunan kısmen demir, kısmen de kil toprakla (2: 40) simgelenmektedir.²⁴ İmparatorlukların oluşmuş olduklarının varsayıldığı bu metallerin değer kaybı, gittikçe imparatorluklara hayvani ve vahşi bir nitelik vermektedir; diğerlerinde olmayan bu vahşilik dördüncü imparatorlukta çok daha fazla gözlenmektedir.²⁵

İslam'da da dünyanın sonuyla ilgili *fiten* edebiyat kurgusu bundan daha farklı değildir. İlerleyen tarihi süreç içerisinde toplumların geçirecekleri dejenarasyon, içine düşecekleri kaos, vs. meydana gelmesi kaçınılmaz birer kıyamet alameti olarak aktarılmıştır. Oysa bunların birer öngörüyle insanlara haber verilmesi, bunların kaçınılabılır olduğunu ve meydana gelmelerini engelleyici tedbirlerin alınabileceğini ima eder. Bu da geleceği zorunlu olarak kötüye kodlamının gerekmediği gibi bir sonuç doğurur.

Öte yandan, İslam düşüncesinde, İlk çağlardan gittikçe uzaklaşma, faziletlerin ve değerlerin menbaından, asr-ı saadetten de uzaklaşma olarak görülmüş ve gelecek beklentisi, asr-ı saadet adı altında geçmişe kodlanmıştır. Oysa asr-ı saadet, varılacak bir tavan/hedef değil, varılacak hedeflerin nüvesini ve dinamiklerini içinde barındıran bir tavan/zemin olarak alınmalıdır.

²⁴ Christopher North, *The Old Testament Interpretation of History* (Londra, 1953) 137.

²⁵ Daniel 7: 7.

IV. Sembollerle ve Kavramlarla Tarihte Gerçekleştirilen Kırılmalar

Terimler ve kavramlar, zihnimizdeki dūřüncelerin dışavurulmasına, başkalarıyla da paylaşılmasına yardımcı olan sembollerdir. Bu anlamda kavramlar ve semboller belli bir dūřünceyi yahut zihni kurarlar. Bu kurgu tarihte diyakron (tarihin akışının farklı bir mecraya taşınıp, farklı dinamiklerle ilerlemesi) denilen kırılmalara sebep olur. *Ulu'l-'Azam* denilen peygamberleri diğerlerinden ayıran özellik, böyle bir kırılmayı gerçekleştirmeleridir. Bu diyakronik kırılma içinde din, kişiler ve varlıklar için tamamen yeni anlamlar yaratır ve bu anlamları onlara yükler. Bu anlam yüklemesiyle güçlü olan zayıfa, zayıf olan güçlüye dönüştürülür. Bu tersine çevirme olayı ne kadar geniş bir taban bulursa, bu değiştirici ve dönüştürücü değerler de o kadar beslenir ve bu karşılıklı ilişki sonunda değer yargılarında bir kırılmaya götürür. Bunu örneklemek gerekirse: Bütün toplum fertlerinin aynı davranışları sergiledikleri bir bağlam içinde haklı-haksız, zalim-mazlum kavramları arasındaki çizgi o kadar net değildir. Örneđin herkesin köle sahibi olduğu bir ortamda, köle edinmenin ahlaki temelini kimse tartışmaya açmaz ve kölelere kötü muameleyi de bir ahlaksızlık ve zulüm olarak adlandırmaz. Ancak bir din, yaygınlaştırılmak suretiyle normal bir olaymış gibi lanse edilen bu davranış tarzına, tarihin standartlandırılmış bu kesitine müdahale eder ve kölelere kötü muameleyi ahlaksızlık ve zulüm olarak nitelendirirse; bu toplumda o ana kadar bulunmayan kavramlar iř görmeye başlar. Artık bu toplum zalimler ve mazlumlardan oluşan bir topluma dönüşür, mücadelede bu iki kesimin mücadelesine. Bu niteliksel bir değişim ve dönüşümdür ve bu dönüşüm, insanlar arasındaki ilişkinin hem normatif hem de ahlaki niteliğinde değişiklikleri yaratır. Bu yönüyle, tarihin devininin temelini '*çatışma*' ve '*mücadeleyi*' koyanlar haklıdır. Ancak bu temeli, marksist teonin belirginleştirdiği haliyle sadece ekonomik bir zemin üzerine inřa etmek eksiktir, bu aynı zamanda ideolojik, dahası varoluşsal bir mücadeledir. Bu mücadele içinde din, peygamberleri aracılığıyla yeni terimler, kavramlar ve semboller kısaca dinsel bir retorik yaratır ve kendilerine has mücadele zeminini bu

retorik üzerinde yükselir. Kendi kavramlarını ve bu kavramların hayat verdiği toplumsal matrisi yaratamayan bir din yahut düşünce zaten uzun soluklu olamaz.

Tıpkı Kutsal Kitapların anlamını omuzlarında taşımaması, onu deşifre eden, bir anlam atfeden okuyucusuna bağımlı olması gibi, tarih de anlamını kendi omuzlarında taşımaz. Herkes tarihi, kendi tarihi yapma hevesindedir. Dolayısıyla metnin anlamındaki rölativite durumu, tarihin yorumunda da kendini gösterir. Bu durumda tarih, tarihte yer tutan olayların her biri, bu olayların kahramanları ve savundukları fikirler, bu uğurda yaptıkları mücadele salt birer tarihsel anlatı olmanın ötesine geçer ve *sembol* olarak iş görürler. Kişiler de, fikirler de, tarih de artık birer semboldür ve bu yönleriyle görünüm-lerinin ve verdikleri ilk izlenimin ötesinde bir anlama sahiptirler. Nasıl kelimeler ve cümleler, zihnimize olanı dışavurmamıza aracılık eden semboller ise, tarihte yer tutan her bir olay da aslında bir Bütün'ün kendini dışavurmasından başka bir şey değildir. Bu semboller, insanın zihnini gözlemlediği sınırlı, yaratılmış evrenin dışına çıkarmanın da yoludur.

V. Etnosentrik Temelli Tarih Yorumları ve Seçilmişlik Paranoyası

Tarihin teolojik olarak okunmasını mümkün kılan en temel unsurlardan biri, belli ilkeler çevresinde oluşturulan bir *topluluğun* yahut *milletin* tarihin akışı içinde yerini bulmasıdır. Zira bu ilkeler ancak bir topluluk veya millet varsa, tarihin akışına yön verecek bir karakter kazanabilirler. Kur'an'ın topluluk (*ümme*) vurgusu buna yöneliktir. Bu topluluk, bu ilkeler bazında tarihsel seyri farklılaştırma konusunda Tanrı ile *ahitleşirler*. Tanrı ile sözkonusu topluluk arasında bu *ahitle* kurulan ilişki, bir sonucu değil, başlangıcı gösterir. İki kesimli bu anlaşma, şartlarına uyulduğu sürece geçerliliğini koruyacaktır.

“Ve inanan ve yararlı iş işleyenleri, andolsun iyilerin arasına koyarız”²⁶ ayetinde ifadelendirilen, *iyilerin arasında olma*, bu ahdin doğurduğu değil, bu ahde uyulduğu zaman doğacak bir sonuçtur. Seçilen yahut temsil gücü verilen bir milletin bu özelliğinin

²⁶ Ankebut 29: 9.

devamı, bu ahdin şartlarına bağlılığa paralel olarak devam etmekte ya da kesilmektedir. *Bu ahdin özü ise, insanın kendisiyle, diğer insanlarla, kozmozla ve Rabbi ile olan ilişki-sine dairdir.* Bu özün yoksayılması, bu ahdin başka peygamberler kanalıyla başka topluluklarla yapılmasının yolunu açar. Böyle bir topluluğun varlığı, aynı zamanda bu özün ve temel ilkelerin de varlığını ve canlılığını koruması demektir. Bu öz ve ilkeler topluluğa hayat verir, topluluğun varlığını koruması bu ilkelerin hayata geçirilmesi, tarihte birer olay elbisesine bürünmesiyle gerçekteşir. İdealin reel bir yapıya kavuşması, teolojik söylemin salt bir söylem olmaktan çıkıp kendisine toplumsal bir alan açmasıyla mümkündür ve toplumsal alan, bu söylemin arkasındaki temel kudrettir.

Bu anlamda tarihi bir bütün olarak yorumlamak ya da tarihe birilerinin kendi namlarına özel bir anlam zerketme çabaları her zaman olagelmıştır. Kur'an, tarihi bir bütün olarak almakta ve '*İslam*' terimini bütün bu tarihi sürecin ve bu sürece eşlik eden mücadelenin temel belirleyeni olarak tespit etmektedir. Bu bütüncül bir tarih yorumudur ve herhangi bir etnik temele dayalı olarak tarihi parçalamayı reddetmektedir.

Tarihi parçacı bir şekilde yorumlayan ve merkeze kendi kavmini koyarak mesajı etnik bir temele oturtan zihne de örnek çoktur: İsrail kavmi, Kilise, Orta Çağ'daki Haçlı Seferlerinin öncülüğünü yapan Franklara yapılan atıflar*, Hegel'in Dünya tininin taşıyıcısı olarak gördüğü Germen ırkı hep bu arayışın ürünüdür.

O halde, milletlerin kendilerinin herhangi bir hedefi gerçekteşirmek üzere seçilmiş oldukları, diğer topluluk ve milletlerden bir adım önde bulduklarına dair bir kanaate sahip olmaları ve tarihte gerçekteşen olayları da bu kanaatlerine şahit tutmaları nasıl anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır? Aslında milletlerin böyle bir tutum içine girmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Büyük milletler ve medeniyetlerin böyle bir önkabulleri olmadan

* Bu savaşların tarihini anlatan eserlerin büyük bir kısmının adını *Gesta Dei Per Francos* (Tanrı'nın Frankların aracılığıyla yaptığı işler) şeklinde başlıklandırıldığını hatırlamamız yeterlidir. Detay için şu çalışmamıza bkz. "İki Dünyanın Karşılaşması: Haçlı Seferleri Döneminde Müslüman ve Latin Batı Arasındaki İlişkiler", *Türkler Ansiklopedisi*, cilt. 6; *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.14, no:3-4, 2001.

büyük işler yapmaları da mümkün değildir. Devlet ve medeniyet kuran milletlerin enerji kaynağı durumundaki bu ‘dinamikleri’ İbn Haldun, “*asabiyet*” kavramıyla karşılamakta ve Akdeniz havzasındaki her medeniyet kurucusunun böyle bir *asabiyete* sahip olduğuna işaret etmektedir.²⁷ O halde sorun nerede?

Her milletin böyle bir iddiayla ortaya çıkması, tek başına bir değer taşımaz. Bu iddianın bir anlamı olup olmadığı, iddia sahibi milletin hangi ahlaki, insani, vicdani, vs. değerleri canlandırıp, bunlara hayatiyet verdiği; ya da bu iddiasıyla hangi ahlaki, insani, vicdani, vs. değerlerin dumura uğramasına, insanların hayatlarından kaybolup gitmelerine sebep oldukları ile ilgilidir. İnsanı ve kozmosu ayaktan tutan hak, adalet, eşitlik, hürriyet, vs. değerlerin, bu iddia sahibi milletle ne kadar geliştiğine veya ne kadar geriye gittiğine bakılarak bu iddia sahibi insanların seçilmiş olduklarına dair savları değerlendirilmelidir. Aksi takdirde, seçilmiş olma ve Tanrı’nın tarihte iş gören araçları ve elleri olma iddiası salt bir iddia olmanın ötesinde Tanrı’ya yapılan bir iftiraya dönüşecektir. Zira, Tanrı adına hareket ettiğini iddia edenlerin geride bıraktıkları miras, kimsenin sahip çıkmak istemediği bir mirastır. Ortaçağ’da Tanrı’nın tarihte iş gören elleri oldukları iddiasındaki Franklar’ın yaptıklarına; üstün Germen ırkı iddialarıyla Nazi Almanyası’nın standartlarına uymadığı gerekçesiyle öldürdüğü binlerce Alman çocuğuna yapılanlara; İsrail tarihinin artık ayrılmaz parçası ve tanımlayıcı unsuru haline dönüşen katliamlarına, vs. bakmak, bu söylenenin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır.

Böyle bir anlayış, tarihi etnosentrik bir temelde, yahut etnosentrizmle sıkı sıkıya bağlanmış dinsel bir ideoloji temelinde yeniden kur(gula)mak şeklinde kendini göstermektedir. Böyle etnosentrik bir tarih yorumunda, örneğin, İsrail kendi tarihini İbrahim’le ve oğlu İshak’la, Hristiyanlar İkinci Adem (İsa) doktriniyle kendi tarihlerini İsa’yla baş-

²⁷ İbn Haldun, ‘*Unvân el-İber* adlı yedi ciltlik eserine yazdığı *Mukaddime*’de, medeniyetlerin (umran) doğum, gelişim ve ölümlerini irdelerken, kurucu bir unsur olarak gördüğü *asabiyet*’in de milli, dini ve ideolojik ayaklarla desteklendiğine işaret etmektedir. Bu kavramın tahlili için bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, (İstanbul, 1985) 161; Satı Bey, *Ed-dirâsât ‘an mukaddimet-i İbn Haldun*, I, (Beyrut, 1943) 158 vd. (Z.V.Togan’dan naklen).

latacaklardır. Böyle bir parçacı tarih anlayışı, kendini hem geçmiş tarihi yorumlamada hem de gelecek tasarımında gösterir. Etnosentrik tarih anlayışında, geçmiş tarih söz konusu bu yeni tarihi olayın hazırlığı aşamasına indirgenmekte, gelecek ise bu tarih sahiplerinin ifadelendirdikleri bir mit, beklenti ve temenni tarihine, İncil perspektifinden bakıldığında, Evangelia'nın (verilen szn) gerçekleşme tarihine dönüştürülmektedir.

Tarihi etnosentrik bir temelde yorumlayanlar, kendi kavimlerinin "seçilmiş" ve "müjdelenmiş", olduğu varsayımından hareket ederler. Tarih teolojisi söz konusu olduğunda da teologlar, mide ve yeni başlangıçlara açık olması bağlamında, İsrail'e çok sık atıfta bulunurlar. Ancak İsrail'in yaşam ve düşüncesinin günümüzde artık referansta bulunulamayacak kadar bilim dışı kozmolojik oğeler ve etnosentrizm barındırması bir yana, patriyarkal karakteri sebebiyle özellikle referans erevesi dışında kalmaktadır.²⁸ Yine de bu kavmin seçilmişliği sürekli dillendirilmektedir, oysa seçilmiş olmayı Kur'an farklı peygamberlere ve takip edenlerine de yaymaktadır:

"İsmail'i , Elyasa'yı, Yunus'u ve Lut'u da hidayete erdirmiştir. Her birini alemle- re üstün kılmıştık. Babalarından ve çocuklarından ve kardeşlerinden bir kısmını da. B- tn bunları seçtik ve bunları dosdoğru bir yola ilettik. İşte bu, Allah'ın hidayetidir ki, kullarından dilediğini buna iletip yöneltir. Eğer onlar da Allah'a ortak koşarlarsa bütün yaptıkları boşa gider."²⁹

"Allah Ademi, Nuh'u, İbrahim oğullarını, ... seti."³⁰

Bazı din mensuplarının seçilmiş olmayı aşırı ucuna taşıyıp, kendilerini Allah'ın oğulları olarak nitelendirdiklerini de görürüz:

²⁸ John Cobb, "Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process", *Theology Today*.ptsem.edu/jul1990/v-47-2-article4.htm).

²⁹ En'am 6: 86-88.

³⁰ Âl-i İmrân 3: 33

“Yahudiler ve Hıristiyanlar, “Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız” dediler. De ki: “Öyleyse neden Allah size günahlarınız sebebiyle azap ediyor?...”³¹

Tanrı’nın İsrailoğullarını seçmesi, hem Mısır’da köle olarak tutulan farklı kavimlerin içinden kurtarılmak ve bir mesajın taşınmasına aracılık etmeleri anlamında, hem de varolan insanlar arasından bu aracılık için layık olarak görülüp seçilmeleri anlamına gelebilir. Ancak bu durum, onların tarihin seyri içinde Allah’ın mesajına ve tarihteki aktına aracılık için seçilen peygamberlerin ve kavimlerinin üstünde oldukları anlamına gelmez. Allah hıristiyanlara ‘sizler dünyanın tuzusunuz’ derken de, müslümanlara, ‘sizler insanlar içinden çıkarılmış en hayırlı milletsiniz’ derken de aynı tutumu takınmaktadır. Bu da, Allah’ın zamanın belli bir dilimine müdahale ederken, zamanda bir kırılma yaratırken aracı olarak kullandığı millete bir üstünlük payesi vermesidir. Üstelik, bu seçilme ve bunun temelindeki misak/ahd şarta bağlamıştır:

“Tevrattan sonra Zebur’da da “Yeryüzüne benim *iyi* kullarım varis olacaktır” diye yazdık.”³²

Genesis 12: 1-3; 15:1-16’da “İbrahim’in neslinin yeryüzünün varisleri olacağı” ifade edilmektedir. Bu ifadeye dayalı olarak da, bütün din mensupları İbrahim’e aidiyet yarışına girmektedir. Ama Kur’an burada atlanan bazı temel noktaları açıklığa kavuşturmaktadır:

“Şunu da hatırlayın ki, bir vakit Rabbi, İbrahim’i bir takım kelimelerle imtihan etti. O, onları tamamlayınca Rabbi: "Ben seni bütün insanlara önder yapacağım." buyurdu. İbrahim: "Rabbim zürriyetimden de yap" dedi. Rabbi ise: "Zalimler Benim ahdimе nail olamaz." buyurdu.”³³

³¹ Mâide 5: 18.

³² Enbiya 21: 105.

³³ Bakara 2: 124.

İbrahim'i ata olarak kabul eden hangi nesillerin, hangi zulümlerinden dolayı Allah'ın ahbine nail olamayacaklarının kararını tarih ve ona şahitlik edenler verecektir.

Sonuç

Teolojik açıdan, nasıl bir metin anlamını omuzlarında taşıyorsa, tarih de öyledir. Yaşayan insan hem metnin hem de tarihin dilidir. Durum böyle olunca, tarihin ve birçok yönüyle tarihin anlatımı durumundaki metnin doğru anlaşılmasının temel aracı konumundaki insanın sorumluluğu artmaktadır. İnsanın yorumladığı bu tarih alanı sadece antropolojik değil, aynı zamanda teolojik bir yapıya sahiptir. Başka bir ifadeyle yaşadığımız tarih hem insanın, hem Tanrı'nın tarihidir. İnsanın tarihi, Tanrı'nın dışarıda tutulduğu bir Tarih olmadığına göre, tarihi yorumlayan insanın tarihin en azından bu ikili yapısını dikkate alması gerekir. Tarihin akışını belirleyen, şüphesiz, bu iki unsur da değildir. Bunlara ek olarak, tarihin akışına yön veren faktörleri coğrafya, iklim, çevre (hem kültürel hem de maddi çevre anlamında) gibi somut sebeplere hem de, insan(lar)ın kendine bu süreçte biçtiği rol gibi soyut sebeplere bağlamak da mümkündür. Tarihin akışını belirleyen faktörlerin çeşitliliği, tek tip bir tarihi akışı da imkansız kılar ve tarihi, aynı zamanda, bir değişimin, farklılaşmanın ve ilerlemenin tarihi yapar. Tarihte ilerleme ve iyiye doğru gidiş düşüncesi ise; hem bir reel durum olarak hem de gelecek fikrinin iyiye ve mükemmele kodlanması anlamında benimsenmesi gereken bir tutumdur. Zira aynı zamanda yaşamımız olan ve gidişatı yüzümüze yansıyan tarihin arkasında duran ve ona eşlik eden Mutlak Kadir, Mutlak Alim, Mutlak İyi bir Varlık, ve O'nu taklit ederek medeniyet/ümran kurma emrini '*emanet*' olarak kabul edip alan bir insan var.