

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'AN ve DİL

Dilbilim ve Hermenötik
SEMPOZYUMU

17 - 18 Mayıs 2001

VAN - 1982

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ

17-18 MAYIS 2001

KUR'AN ve DİL – Dilbilim ve
Hermenötik- SEMPOZYUMU

Sahibi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Prof. Dr. Bekir TİLEKLİOĞLU

Düzenleme Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Necati KARA

(İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı)

Mizanpaj

Dr. Ömer KARA

Baskı

Bakanlar Matbaası / 0.442 235 48 35 ERZURUM

TARİHSEL BİR OLGUYU ANLAMA ve ANLAMLANDIRMA SORUNU

-Tarih Felsefesinde Yöntem Arayışları-

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK *

1.Giriş

Ülkemiz insanları olarak bir kültürel kimlik krizi yaşıyoruz. Son gelişmeler bu krizin toplumsal, siyasal boyutlarını biraz daha net gösterdi. Kavramsal kargaşanın daha da yoğunlaşması karşısında yaşanan herhangi bir sorunu çözmek için “geçmişe/tarihe” dönüp, onu “anlama” ve “anlamlandırma”nın gerekliliği bir kez daha önem kazandı.

Yaşanılan kültürel krize çözüm önerileri üretmenin tarihi Osmanlı Devletindeki 1839 yılında ilan edilen Tanzimat ve 1856 yılında açıklanan Islahat Fermanlarına kadar gider. O dönemden beri yönetimlerin en önemli gündemi olan “modernleşme”, bu süreç boyunca genellikle “batılılaşma” ile özdeş kılındı. Bu özdeşliğin küreselleşme ve Avrupa Birliğine Giriş sürecinde hala devam ettiğini görmek, yaşanan kültürel ve bunun sonucunda ortaya çıkan siyasal kimlik krizinin boyutlarını ortaya çıkarmak açısından çok önemlidir. Bu nedenle, Küreselleşme adı altında farklı/Batı-dışı siyasal süreçlere müdahale eden güç odaklarına karşı felsefi bir sistem oluşturmamız gerekmektedir. Bunun için de öncelikle tarihimize/geçmişimize dönerek, onu anlayarak ve anlamlandırarak “Biz kimiz?” ve “Hangi medeniyete mensubuz?” gibi soruların cevaplarını aramak gerekmektedir.

* Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi.Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı

1.1. Sorun ve Amaç

Metnin yakın amacı, yukarıdaki soruların cevabını ararken “Tarihi anlama ve anlamlandırma” sürecinde kullanılan yöntemler ve bunları kullanmaktan doğacak sorunların neler olduğunu tespit etmektir. Akabinde bu yöntemlerden biri olan Tarihsici yöntemin “geçmiş”in bilimsel bir yorumunu yapmanın mümkün olduğu tezinin tutarlılığını tartmak ve genellikle Tarihselcilik ile karıştırılan noktaları belirlemektir.

Tutarlılıktan kastımız da şudur: Tarihsici yöntemin tarihsel açıklamalar için başvurulacak evrensel yasaların ve tarih için birleştirici ilkelerin varlığından bahsetmesinin tutarlılık ve geçerlilik değeri nedir? Zira bu tarz, diğer tarih anlayışlarını yok sayan mutlakçı, totaliter ve evrenselci bir bakış açısını gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda tartıştığımız sorun ise, farklılıkları abartarak ırkçı bir çoğulculuğu; kültürel kimliği değişmez bir olgu olarak gören bir mutlakçılığı, rölativizmi ve akıldışı tavırlar almayı gerektiren tarihsicilik yönteminin¹ bu açmazlarını hermeneutik yöntem ile aşmaya çalışmaktır. Çünkü *hermeneutik yöntem*, tarihte farklı varoluşlar ve farklı bakış açıları olduğunu, tarihsel olay ya da olgunun, insanların içinde bulunduğu kültürel donanım okunduğunu ve anlaşıldığını belirtir. Bu anlama sürecinin nesnesi, incelen olgu ve olay; öznesi “okuyan ve anlayan” insandır. Anlama, bu noktada, ufukların kaynaşması sonucu ortaya çıkmakta, özne ve nesne birbirlerine karşıt kutuplar olmaktan çıkmaktadır.

Bununla birlikte, hermeneutik yöntemi tercih etmemiz, çağdaş sosyal bilimlerde yaşanan “kriz”i aşmada nihai bir yöntem olduğunu savunmaktan ziyade sadece “akademik duruşumuzu” anlatmaya yöneliktir. Zira Pozitivist sosyal bilimlere yönelik eleştiriler ve alternatif kavramlaştırma lehine getirilen öneriler, toplum ve siyaset teorisi ile ilgili literatürde tekdüzeleşmiş bir biçimde yer alıyor olsa da, ortada bu tartışmayı sonuçlandırabilecek hiç bir çözüm yoktur. Aksine, Weber’in de ifade ettiği gibi, bu “metodolojik hastalık” son bir kaç on yıldır varlığını sürdürüyor. Bu alternatiflerden hiç birisi sosyal bilim araştırmacıları için geçerli/güvenilir metodoloji olabilecek türde bir metodoloji sunmamaktadır.²

Bu yöntem çerçevesinde, yukarıda bahsettiğimiz üzere, yaşanan sosyo-politik durum bağlamda belirlenen anlama ufku ile metni “okuma” alternatiflerini yok eden mutlakçı bir bakış açısından sakınmaya çalışırken başka bir mutlakçılığa (rölativizme/göreceliğe) düşmemek mümkün olacaktır. Böylece, “okur”a, sınırsız, denetlenmesi imkansız okumalar imkanı verecek yeni bir hermetizm ve gnostizm anlayışının açmazlarından

¹ Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, cev. N. Nur Domaniç, Sarmal yay. İstanbul. 1995, s.51, 196-210

² Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* -Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida- cev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma, İstanbul.1999, ss.11,12

korunmaya çalışılacaktır. Çünkü bir metnin çoğul yorumlara uygun şekilde okunma ihtimaline göre tasarlanması, diğer bir ifadeyle, okumanın potansiyel olarak sınırsız olması, yorumun bir amacının bulunmadığı ve kendi başına buyruk akıp gittiği anlamına gelmez.³

Bize göre, anlaşılmaya çalışılan her söylem, tarihseldir ve bir bağlam olmadan üretilmesi mümkün değildir, üstelik bu bağlam hesaba katılmadan da anlaşılması zordur. Söylem, toplum ve kültürü belirlerken, toplum ve kültür de söylemi belirler. Bu nedenle, kültüre, ideolojiye ve hayat tarzlarına içkin olan, söylem olarak nitelendirilmeyi hak etmektedir. Söylemin bağlamı da, bir "hayat tarzı"na tekabül eden bir "dil oyunu"nun bağlamıdır. "Dil" in tarihsel olması nedeniyle, söylem, hem geçmişe/tarihe, hem de "bugün" e ve geleceğe atıfta bulunur⁴ Bu nedenle, her söylem, kendini rasyonel olarak değerlendiren başka bir söylem tarafından irrasyonel olarak görülebilir.⁵ Bu da doğaldır, zira "insanın bütün hayatı, temelde, içinde yer aldığı dünyayı kavramak, yorumlamak ve yeniden anlamlandırmakla geçer."⁶

Bir anlamı kavramaya çalışmak, onu çözümleyip yorumlamaktır; anlam üzerine konuşmak ise, onu yeniden biçimlendirerek üretmektir. Madem, bir anlamlar evreni içinde yaşıyoruz, bu evrenin hemen her aşamasını kavrayıp yeniden anlatma ve anlamlandırmak hayatımızın bir parçasıdır.⁷

Bunun için eleştirel bir söylem tahliliyle toplumsal ve kültürel süreci/bağlamı araştırıp, bir tarih felsefesi oluşturup oluşturmadığı hususuna dikkat etmek gerekir. Bu aşamada Pozitivist yöntemin ortaya çıkardığı sorunları aşmayı deneyen hermeneutik yöntemden hareketle geliştirilen eleştirel teoriden kısaca bahsetmek gerekiyor.

İnsanın maddi ve kültürel varlığını, yeniden üretebileceği daha iyi bir toplumun kurulması fikrine adayan eleştirel teori, Modern bilim anlayışına ciddi tenkitler yönelten Frankfurt ekolü çevresinde geliştirilmiştir. Max Horkheimer, T.Wiesengrund, Adorno ve H.Marcuse'den hareketle Frankfurt Okulu üyelerinin epistemolojik düşüncelerine yansıdığı şekliyle, özel ve evrensel bir Aydınlanma ve özgürleşim üretmeyi hedeflemektedir. Özel aydınlanma, bireyci; evrensel aydınlanma ise genel/toplumsal ve bütün insan türü için geçerlidir.⁸

³ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, yay.haz. Stefan Collini, çev. Kemal Atalay, Can yay. İstanbul. 1996, s.18-20, 33, 50, 155

⁴ Edibe Sözen, *Söylem*, -Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Releksivite, Paradigma yay. İstanbul.1999, s. 145-146, krş Hekman, a.g.e, s,129,147-149,159,169

⁵ Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, s. 36

⁶ Mehmet Rifat, *Homo Semioticus*, YPK, İstanbul. 1996, s.11, söylem tanımı için bkz. 28

⁷ Rifat, a.g.e, s.39,41-42

⁸ Bkz.Ahmet Çiğdem, *Akl ve Toplumun Özgürleşimi*, Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma, çev.Y.Aktay, Vadi Yay.Ankar.1992, s.5-6,123. Bu teorinin siyasetteki yansımaları için Levent Köker, *iki Farklı Siyaset, (Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori)*, Ayrıntı Yay. İstanbul.1990, Aytekin Yılmaz, *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*. Vadi yay. Ankara. 1995, s.121

A.Giddens, bu bakış açısını, “Batı kültürünün Aydınlanma diye isimlendirilen dönemden; aslında belirli temel yönleriyle klasik zamanlardan bu yana gösterdiği gelişim çizgisinin tutkulu bir eleştirisini başarma girişimleri” olarak tanımlar. Bu bağlamda, O, kapitalist Batı toplumunda bireyin bilim ve teknolojiye (makine) kurban edildiğini vurgular, çünkü Aydınlanma çağının insanlığın mutlu bir hayat süreceğine dair beklentilerinin tam tersi gerçekleşmiştir. Eleştirel teori, bu hususun neden, niçin, nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiğini araştırır.⁹

Eleştirel bir söylem tahlili ile toplumsal ve kültürel süreci/bağlamı araştırarak bunun, bir tarih felsefesi oluşturup oluşturmadığı hususuna tekrar dönecek olursak, hermeneutik yöntem gereği yorumlayan özne, metne/nesneye kendi başına yetki sahibi bir varlık olarak yaklaşır. Köker’in ifadesiyle, “Burada can alıcı nokta, yorumlamanın yönelimini metnin otoritesinden alması ve metnin yorumun yapıldığı an için taşıdığı normatif alanını sonradan araştırmasıdır. Burada amaç, incelenen metnin eleştirilmesi veya tarafsız bir biçimde sunulması değil, geleneksel inanç ve kuralların aktarımının sağlanması ve günün şartları için uygulanabilir kılınmasıdır¹⁰ Bu husus, eleştirel söylem tahlili açısından çok önemlidir. ”Çünkü söylem, bir tarih felsefesi oluşturduğu sürece geçerlilik ve tutarlılık kazanır. Buna dair yapılan her yeni yorum, yeni bağlam ve yeni bilgilenmelere öncülük eder.”¹¹

Görüldüğü üzere, tarihi anlama ve anlamlandırma önemli olan, tarihsel olgulara söylem içerisinde bir düzen veren kavramsal aygıtı metnin yüzeyine taşıyarak oluşum sürecini anlamaya çalışmaktır. Bunu sözcükler, cümleler veya biçimsel özelliklerden oluşan *anlatım düzlemi* ile metindeki anlamı ifade eden *içerik düzlemi* arasındaki ilişkiyi göstererek yapmak önemlidir. Böylece, dünyadaki anlamların oluşumunu, birbirine eklenerek, yeni anlamlar üretmesini gözlemlediğimiz gibi, bireysel, toplumsal, kültürel gösterge dizgelerini de tanımlayabiliriz. Üstelik bu dizgelerin üretiliş sürecini bir söylem içinde yeniden yapılandırma imkanımız da vardır.¹²

Evet, “Tarihsel olgulara düzen veren söylemler vardır; bu bağlamda, tarih, insanın yapıp ettikleriyle ilgilenmek ve anlam içeriğiyle ilgilenmek olduğu için bize göre, (zorunlu olarak) yorumsaldır. Bu anlamların filolojik-tarihsel yorumlarla *yeniden keşfi* bilimsel bir göre olup, “tarih yapmak”tan kasıt budur.¹³

⁹ A. Giddens, “Pozitivizm ve Eleştiricileri” çev. L. Köker, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Tom Bottomore, Robert Nisbet, V. yay. Ankara. 1990, s.278

¹⁰ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, s.58

¹¹ Sözen, a.g.e, s.147

¹² Rifat, *Homo Semioticus* s.11, 21

¹³ Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. Bahadır Ş. Şener, Dost yay. Ankara. 1997, s.15-17. Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul. 1990, s.8

O halde sorularımızın cevap(lar)ı için "geçmişe/tarihe" dönüp, onu "anlamak" zorundayız. Bunu yapmalıyız, çünkü "geçmişe dönmek, güncel olanı kavramak için gereklidir; ama her dönemde karşılaştığımız sorunlar da hep "yeni"dir. Tarihi ve beşeri bilimlerde daima yeni olan bu konumdan hareket etme gereği vardır. Bu mesele'nin daha çok siyasal boyutunu ilgilendiriyor, bir siyaset felsefesi de ancak 'güncel/aktüel olandan yola çıkılarak çalışılabilir.¹⁴

1.2 "Tarihi Anlama"nın Metodolojik Boyutu

Biz burada "Tarihi anlama"nın metodolojik boyutu üzerinde duracağız. Geçmişteki olayları gerçekten oldukları gibi anlatan bir "tarih" in olması mümkün olmadığına göre, olaylar hakkında ancak tarihsel yorumlar ileri sürülebilir. Bu yorumların belirli bir yöntem ve teori çerçevesinde yapıldığı için nihai ve kesin olamazlar. Bu nedenle, yaşadığımız ve acilliğini vurguladığımız sorunların "geçmişe/tarihe" nasıl bağlı olduğunu öğrenerek, hangi çözümler üretilebileceğini görmek son derece rasyonel bir tutumdur.¹⁵

Bu bir nevi Antikçağ'dan itibaren yoğun bir şekilde görülen teori/felsefe-tarih karşıtlığını teoriye öncelik vererek aşmaya çalışmak demektir. Çalışmadan kasıt, tarih bilimi tarafından geçmişini inceleyip ve bir felsefesi olup olmadığını müzakere etmektir.

Bu müzakere, gerek doğadaki kuralları topluma uygulayan döngüsel tarih anlayışını ifade eden naturalizmin; gerekse çizgisel-ilerlemeci tarih tasarımın çıkmazlarına düşmeden yapılmaya çalışılacaktır. Çünkü geçmişini/tarihi felsefi bir tutumla inceleyerek, üst bir bakış açısı oluşturmak, paralelinde tarihsel gelişimin yasaları olduğunu kabul etmeyi ve bu yasaların keşfedilmesi ile gelecekteki gelişmeleri öndeyilemenin mümkün olduğunu söylemeyi getirecektir. Öndeyilemeyi (kehanetlerde bulunmayı) mümkün kılmak ise, insanlara neyin doğru ve başarılı olduğuna dair pratik tavsiyelerde bulunmak anlamına gelir ki,¹⁶ bizim kaçınmaya çalıştığımız noktaları bunlar oluşturmaktadır.

1.3. Yöntem

Tarihi yeniden düşünme üzerine bir yöntem arayışı olan bu çalışma, "insandan yola çıkan, tarih ve topluma insan etkinliklerinin, insani fikir ve değerlerin yön verdiği bir alan olarak bakan tarih felsefelerinin genel adı olan *hermeneutik* anlamayı merkeze alan tinselcilik/*manevi bilim* anlayışı

¹⁴ J.V.Kempski, "Siyaset Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çeviri ve derleme Doğan Özlem, Ara yay. İstanbul.1991, s.450

¹⁵ Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 2*. Cilt.Harun Rızatepe, Remzi yay. 3.baskı. İstanbul.1994, s.234

¹⁶ Karl Popper'in tarihsici bakış açısı dediği bu öğretiy için bkz. *Açık Toplum ve Düşmanları*, c.2, s.25, Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, Remzi yay. İstanbul.1990, s.88 vd

bağlamında yapılacaktır.¹⁷

Burada yorum, hermeneutik felsefe ve (fenomonolojiye) dayanarak yapılır; çünkü bu “Aydınlanma felsefesi”¹⁸ diye isimlendirilen bakış açısının “bir hakikat/temel arayışına mukabil “anti-temel arayış”dır. Zira, Aydınlanma felsefesi, insani varoluşun ve insani bilginin tartışma götürmez bir şekilde temeli unsurunu bulmayı hedeflerken, “anti-temel arayış” bunun mümkün olmadığını söyler.

Aslında Aydınlanmanın tek hakikat ve tek temel arayışı, Condorcet, Saint-Simon ve A.Comte gibi aydınlanma düşünürlerinin, insan tabiatı her yerde aynı olduğu önermesine dayanıyordu. Bu önermenin kabulü, doğal olarak, insan haklarının da evrensel olduğunu önermesini gündeme getirdi. Sorun, bu düşünürlerle göre, batıl inançlar, ve dinlerin kaotik çeşitliğinden kaynaklanıyordu. O halde, tabiat bilimlerinde kabul edilen yaklaşım tarzını (yani pozitivist düşünce tarzını) toplum bilimlerine uygulayarak ortak bir hakikate ulaşmak gerekiyordu. Bunun gerçekleşmesi ise, ancak ortak bir insan doğası bulmak ile mümkün olacaktı. Formel olarak bunları söylemek oldukça tutarlı gibi gözüküyor, ama içerik olarak, bu hususlar, tarih üstü; insan tasarımı ile mümkün olacaktır.¹⁹

Halbuki zaman ve mekana ait tahriflerden uzak bir insan tasarımı, gerek teorik, gerekse pratik açıdan bile mümkün olmamıştır. Anti-temel arayıcı” bakış açısının daha tutarlı olması da işte reel durumdan kaynaklanmaktadır, zira Aydınlanma Felsefesinin “dünyanın tek biçimli hale getirilmesi, farkların silinmesi ve evrensel ideallerin gerçekleştirilmesi” gibi hedeflerin “slogan” ve basmakalıp ifadelerden ibaret olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Ayrıca Pozitivist (emprist) bilgi anlayışının üç öncülü, yani naif realizm, evrensel bilim dili ve tekabüliyetçi hakikat teorisinin bütünüyle çökmesi de buna katkıda bulunmuştur.²⁰

Bu nedenle, Aydınlanmacı hakikat anlayışının reddi üzerine kurulu olan Anti-temel arayıcı” öneri, “tarih ve kültürden kopuk bir biçimde tasarlanmış bir “hakikatin/doğrunun” peşine düşmez; bunun yerine insani düşünce ile insani varoluş arasındaki ilişkiyi sorgular. Bu hususun önemi,

¹⁷ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara yay. İstanbul.1992, s14-15, 190-192, aynı yazar, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi yay. İstanbul.1986, s.49 vd, Mevlüt Uyanık”Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu”, a.g.derleme, s.156-158

¹⁸ Aydınlanma hakkında genel bilgilenme için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi yay. İstanbul.1980, s.325 vd. Bu terkinin anlamlı olmadığını ironik bir tarzda ifadesi için de bkz. Fehmi Baykan, *Aydınlanmaya Bir Derkenar*, DİB, Ankara.1996

¹⁹ Hekman, a.g.e, s.16, Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.9-11,26

²⁰ Hekman, a.g.e, s.66 vd. Hüsamettin Arslan, “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi” *Türk aydını ve Kimlik Sorunu*, de. Sabahattin Şen, Bağlam yay. İst.1995, s.559

insanın bir eylemi gerçekleştirirken daima bir *merkezi yere, bir kalkış noktasına, bir perspektife* sahip olmak zorunda olmasından dolayıdır. İşte bu nedenle, insani düşünce ile insani varoluşu yapılandıran tarihsel birikimin ve ön kabullerin işleyişinin ve işlevselliğinin nasıl olduğunun araştırılma gerekmektedir.²¹

Bununla birlikte insan, belli sınırlar içinde ve bir iç tehlike olmaksızın bakış açısını değiştirebilmesi mümkündür. Fakat bunu yaparken ve aslında her zaman, insan, ancak bir perspektif içinde kalarak eylemini ortaya koyar. Dolayısıyla insani düşünce ile varoluş arasındaki ilişki kurulmazsa, ortaya konulan bir modelin özgünlüğü ve özgüllüğü olmaz. Mantıksal çelişkiler ortaya çıkar.²²

Herhangi bir mantıksal çelişkiye düşmekten sakınmak için öncelikle tarih ile tarih felsefesi kavramları arasındaki farka işaret etmemiz gerekmektedir.

2.Tarih İle Tarih Felsefesi Arasındaki Fark

Doğu'da İbn Haldun (1332-1406) ile başlayan tarih eleştirisi ve felsefesinin²³ Batı felsefesindeki ilk önemli temsilcisi Giambattista Vico (1668-1774)dur. Tarihsel olarak uzun bir geçmişi olmasına rağmen eleştirel tarih felsefesi, esas gelişimini son yüzyıl içinde gösterdi.²⁴

Tarih terimi ikili bir anlama sahiptir. Hem yaşanmış geçmiş; yani mazideki insani ve içtimai olaylar topluluğunu adlandırmak; hem de bu geçmiş konu edinen (tarih) bilimi isimlendirmek için kullanılır. Tarih felsefesi de bu iki anlamı, (a) yaşanmış geçmişin felsefesini ve (b) tarih biliminin felsefesini içerecek şekilde kullanılır²⁵

İslam Felsefesinde bu ayırım, İbn Haldun tarafından yapılan Tarih (ahbari hükümler) ile Tarih felsefesi (inşai hükümler) şeklinde yapılmıştır. Bunlardan ilki, *tarihin zahiri manasına* tekabül eder; olayları, kavimlerin durumlarını kronolojik olarak inceler. İkincisi ise *tarihin batını* anlamını keşfetmektir. Burada kavimlerin durumlarının ve gerçekleşen olayların geliş düzenini, nedenlerini düşünmek, incelemek ve araştırmak hedef olarak alınır. Evreni anlamaya yönelik bir çaba olması nedeniyle, bu anlamıyla, tarih

²¹ Hekman, a.g.e, s.20-23.

²² Rothacker, a.g.e, s.57-59.

²³ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul.1995, s.363, Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.Kasım Turhan, İklim yay. İstanbul.1987, s.257; Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara yay. İstanbul.1992, s.28, *Kültür Bilimleri s. 49*

²⁴ W.H.Dray, "History of Philisophy" maddesi, *The Encyclopedia of Philisophy*, London.1967, c.6, s247, Joseph M.Bochenati, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. S.Rıfat Kırkoğlu, Kabalıcı yay. İstanbul. 1997, s.152

²⁵ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.11, 44, Julien Ferund, *Beşeri Bilim Teorileri*, çev.B.Yediyıldız, TTK. Ankara.1991, s.4-7

şerefli bir ilim olup hikmete (yani felsefeye) dahildir.²⁶

İnsanlığın tüm yaşamış geçmişine (Dünya tarihine) yönelik bir üst bakış edinmek isteyenler için ahbari hükümler anlamında bir tarih öğrenimi öncelikli olarak gereklidir. İnşai bilgi için gerekli olan bu bilgiyi “değer”lendirmek önemlidir, aksi takdirde “Uygulamalı tarih”in kavramsal aygıtı, kıssaların (anlatının) ardına gizleme riski ortaya çıkabilir. Bu ise kavramsal aygıtın, gizli ya da örtük biçimlendirici bir araç olarak hizmet etmesi demektir.²⁷

Bu noktayı biraz daha açmak gerekirse, insani varoluşumuzu belirleyen olgu ve olaylardan kronolojik olarak haberdar olmak gereklidir, ama önemli olan bu bilgilerin felsefi anlamına vakıf olmaya çalışmaktır. Bu sayede geçmiş hakkındaki bilgilerimizin eleştirel yoldan çözümlemesini yapmamız mümkün olacaktır. Bu ikinci anlamıyla tarih felsefesine tekabül eder ve tarih bilimin ve tarihinin bilgi elde etme faaliyetini sorgulamayı hedef edinir. Burada tarih biliminin dayandığı ilke ve yöntemleri eleştiren ve giderek tarihsel bilginin nitelik, hatta olabilirliğini çözümleyen bir tarihsel bilgi eleştirisi söz konusudur.²⁸

Şayet biz, “Tarihi olayları” bu şekilde “değer”lendirebilirsek, belirli bir dönemin somut şartları çerçevesinde ortaya çıkan bir çözüm tarzını ideal ya da örnek tip olarak alıp, genel-geçer yargılara varma riskinden kurtulabiliriz. “Genel geçer yargılar varma riskinden arınan tarih anlayışı, özellikle siyaset felsefesi alanında, insanı ideolojik saplantılara düşmekten kurtarır.”²⁹ Bunu gerçekleştirmek gereklidir, zira geçmişin felsefesi ile Tarih biliminin felsefesi, birbirine sıkı bir tarzda bağlı olmasına rağmen, her halükarda, farklı iki yönelime sahiptir. İlkinde genelleyici bakış açıları baskın iken ikincisi bir bilim felsefesi ve bir metodoloji eleştirisidir.³⁰

3. “Tarihi Anlama Ve Yeniden Düşünmede” Takip Edilebilecek Yöntemler

Yukarıda belirttiğimiz üzere, tarihin (zorunlu olarak) yorumsal olduğu şeklindeki öncülümüz, onu anlama kullanılan yöntemi *hermeneutik* olarak seçmemizi gerekli kılıyor. Her ilmin kendine özgü bir yöntemi ve bir ispat şekli vardır. Bu husus, Batı düşüncesinde yakın dönemde önem kazanırken, İslam düşüncesinin kuruluş döneminden beri bilinen bir noktadır. Çünkü ilk

²⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Uğan, MEB, İstanbul. 1990, c.1, s.5, krş. M.Abid el-Cabiri, *Nahnu ve't-Turas*, (*Kıraatun Muasıratun fi Turasina el-Felsefi*, Mağrib.1986, 5.baskı, s.264-265, Salah Arslan, en-Nazariyetu's-Siyasiyyetu inde İbn Haldun,” *el-Fikru'l-Arabi*, sene.14, sayı.71, 1993, s.150 vd.

²⁷ Bkz. Hayden White (*Tropics of Discourse*, s.126-127) den alıntıyan Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, s.11

²⁸ Bkz. İring Fetsher, “Tarih Felsefesi”, *GFD*, s.413. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.11

²⁹ J.V.Kempiski, “Siyaset Felsefesi”, s.448-449

³⁰ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 12

Müslüman filozof el-Kindî³¹den bu yana, muhtemel *yanılmaların farklı konulara yanlış yöntem uygulanmasının sonucu* olduğu hususu, ilimlerin araştırılmasında kullanılmaktadır.³² Bununla birlikte Batı düşünce tarihinde, bu önerme, yakın dönemde tartışılmaya başlanmasıyla, beşeri/tarihi bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrı bir yönetime sahip olması sonucunu doğurmuştur. Bilim tarihinde önemli dönüşümler sağlayan³³ bu ayırımı göre, Doğa bilimleri açıklayıcı (nomothetik) ve genelleştirici; beşeri/tarihi/tinsel bilimler ise anlayıcı (idiografik) ve bireyselleştirici özellikler taşır. Bunları ayrıntılı bir şekilde açıklamaya geçmeden önce *Tarih yazımında kullanılan diğer epistemolojik yöntemleri*, İlhan Tekeli'in tasnifiyle, vermek istiyoruz:

1) Empirist pozitivizm: Tarihi, edebi bir tür olarak kabul eden yaklaşımların uzantısı olan bu yöntemle, değişik etkiler altında, araştırma yapan bireyin davranışlarının gözlemlenmesine dayanarak genellemelere gitmek ya da davranışsal yasaları kullanarak tarihteki olguları açıklamak hedeflenir. Ranke ile birlikte, bu yöntemde, *iç tutarlılığa* önem verilir, Tarihin bilgi ve belgelere dayanılarak nesnel-tarafsız bir şekilde ortaya konulabileceğine inanılır. Ulusçu tarih tezleri bu yöntemden çok yararlanmıştı.

2) Gerçekçilik (Realizm): Bu yöntemle, İdiografik tarih yazımında, tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendilerine özgü nedenleri ve bunların sonuçları ortaya konulmaya çalışılır. Tarihi anlamada bu yöntemi kullanan araştırmacılar, Pozitivistler gibi, nedenselliği olguların görülen yüzüyle açıklamanın yetersiz olduğunu; bu nedenle, toplumsal bir çok durumda gizli kalan yapısal özelliklerin gerçek açıklayıcılar olduğunu düşünürler. Araştırmacılar, tarihsel olay ve olguları buradan hareketle açıklamayı ve farklılığı olan bir bütünlük kurmayı hedeflerler; ama bunu yaparlarken atladıkları bir nokta var ki, bu da, anlatının süreklilik rasyonalitesini kurmanın gerekliliğidir.

3) İşlevselcilik (Fonsiyonalizm): Tarihe açıklayıcılık açısından herhangi bir bilim gibi yaklaşmak. Burada tabiat ve beşeri bilimler arasında önemli bir fark olmadığı tezinden hareketle monist bir bilim anlayışı hakimdir.

³¹ Tam adı Ebu Yusuf Yakup b.Ishak b.es-Sabbah b. İmran b.ismail b.Muhammed b. El-Eş'as b. Kays el-Kindî (796?-866?)nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. *İbnu'l-Nedim, el-Fihrist*, Daru'l-Marife, Beyrut.1994, s.315-321; *Resailu'l-Kindî el-Felsefeyiyye*, tahkik ve neşr. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, neşr. Daru'l-fikr el-arabi.Mısır.1369/195 Mahmut Kaya,"Kindî. Felsefesi Risaleler, çeviri ve İnceleme.. İz yay. İstanbul.1994, s.IX vd, Hanna el-Fahuri ve Halil el-Cür, *Tarihu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, s. 64 vd.

³² Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.65

³³ Bkz. Kamran Birand, Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi, AÜ.İ.F.Ankara.1954, s.2-4, aynı yazar, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara.1960, s.1-3, Robin g. Collingwood, *Tarih tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul.1990, s.56

4) Hermeneutik

Pozitivist açıklama yerine, empatik/duygudaş anlamayı tercih eden bu yöntemde, kültürel anlamların çeşitliliği, özgünlüğü ve bunların karmakarışık etkileşme dokusu üzerinde durulur. Bunu yaparken, sığ bir kültürel göreceliğe ve tarihsiciliğe düşülmemeye çalışılır.³⁴ Daha doğrusu, Hermeneutik yöntemin kültürel göreceliği ile bilimin, “Gerçek” olanı, kabile mitlerinden daha fazla bildiğini iddia edemeyeceğini söyleyen ve bir “salon felsefesi”³⁵ konumunda olan “marjinal kültürel göreceliklik” arasındaki farka dikkat edilir. Böylece, bir “salon felsefesi” yerine; mantıklı/tutarlı bir kültürel görecelik tezi ortaya konulmaya çalışılır.

Mantıklı bir kültürel görecelik kast edilen, genel hatlarıyla, şudur: Başka bir kültür ve inancı, kendi kültürümüze göre yorumlamaya çalışmak, onu anlamayacağımızı peşinen kabul etmek demektir. Çünkü kültürdeki inançların her birini, öteki inançlar bağlamında görmemiz gerekir. Kültürel göreceliğin bu mantıklı biçimi, gerçekten özgün bakış açıları üretir. Eleştirilen kültürel görecelik biçimi ise, bunun aşırı ve tehlikeli derecede yaygın ve bir sapkınlık derecesine ulaşan biçimidir. Paradoksal bir tarzda da olsa, günümüzün Darwinci düşüncesinin önde gelen bilim adamlarından olan Dawskin’in de net bir şekilde söylediği üzere,³⁶ mantıklı göreceliler bu ahmakça türden uzaklaşmaya daha fazla caba göstermelidirler.”

O halde, bunun için, parçadaki özelliklerden yola çıkılarak bütünü dinamiklerinin anlaşılması yerine; parça ile bütün arasındaki ilişki ters yüz edilerek, parçanın özelliğinin ancak bütünü dinamikleri göz önünde bulundurulursa anlaşılabilceği üzerine kurulan bir modeli öne çıkarmak gerekmektedir.³⁷

Burada kalıcı olan, bütün/evrensel olanla; farklılaşmayı gösteren tarihsel/çeşitli olan karşıtlığını aşma çabası vardır. Diğer bir ifadeyle, *anlam üretim sürecinin ilk başlangıcında*, en derin, en soyut ve en mantıksal düzeyde, evrensel nitelikli değişmez yapılardan söz etmek mümkündür. Ama *anlamı yorumlama sürecinde*, mantıksal, derin ve soyut olandan yüzeysel ulaşılnca, değişen/farklı olan gerçekleşme yapılarına rastlanır. Buradan hareketle, incelenen metin/olgu ve olayın bir tarafında *bütünlük/bir*, diğer tarafında *çeşitlilik/parça* vardır; ama daha mühimi, bunlar arasındaki ilişkiyi kavramaktır.³⁸ Bu ilişkiyi kavramak için de, ontolojik-realist bilim anlayışı yerine epistemolojik-rölativist bir bilim anlayışı geliştirmek gerekir. Ancak

³⁴ Tekeli , a.g.e, ss. 55, 67-73.

³⁵ Richard Dawkins, *Yaşama Darwinci Bir Bakış: Cennet Akan Irmak*, Varlık yay. çev. Sinem Gül, İstanbul.1996, s.39. Bu tür eleştirel metinlere ulaşmamı temin eden Ferit Uslu'ya teşekkür ediyorum.

³⁶ Dawkins, a.g.e, s. 40.

³⁷ Bkz.Fritjof Capra, *Kainata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İnsan yay. İstanbul. s.15 vd

³⁸ Rifat, a.g.e, s.14, 26

bu sayede, mutlak bir rölativizmin handikaplarına düşülmeyebilir.

Bunun imkan dahilinde olup olmadığını tahlil için önce, hermeneutik yöntemden ne kastediliyor, onu inceleyelim.

Hermeneutik yöntem, insanın manevi boyutunu ve onun tezahürlerini, belirli ve duyulur işaretler yardımıyla, tanıdığımız/anladığımız süreci ifade için kullanılacak en elverişli bakış açısıdır. Bunu ilk defa kullanan teolog Fr.Schleiermacher'dir. (1768-1864) 19. Yüzyıl sosyologu Dilthey ve fenomenolog Husserl ile önem kazanmaya başlayan³⁹ bu yöntem, bir yorumbilgisel anlama sanatı olup; nésnelere, bildirme, haber verme, tercüme, açıklama ve açıklamalarda bulunarak yeniden tarif etmeye çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, bu yöntemin tarihsel bilgi üzerinde yoğunlaşan bir düşünme olduğudur. Zira anlamak ne salt açıklamak, ne de akli bir işlemdir, bunların yanısıra, ruhun tüm duyusal güçleriyle gerçekleşen bir edimdir.⁴⁰ Hermeneutik içinde farklı gelenekler olduğunu hatırlamamızda tutarak bir *tasvir* yapacak olursak; "Yorumbilgisel anlama;

Zaten anlaşılmiş olan metinlerin bilgisi içinde, metinlerin yorumlanmasıdır,

Tamamlanmış oluşum süreçlerinin ufkundan, yeni oluşum süreçlerine götürür;

Tamamlanmış bir sosyalleşmeyle bağlantı kuran yeni bir sosyalleşme parçasıdır;

Geleneği benimsemekle onu sürdürür."⁴¹

Bireysel bir olgu olması nedeniyle, anlama fiilinde, cevhere ait olan ile arizi olan arasında bir seçim yapmanın ölçütünü belirlemek gereklidir. Bu bağlamda, her kültürel hadisenin değerlere göre tanımlanacağından hareket edersek, tahlil edilen nesneyi/olayı, bu kültürel bütünlük içine dahil ederek bir anlam verilebilir. Örneğin Luther gibi bir şahsiyetin eylemini anlamak için, o dönemde kabul edilmiş değerlerin hangisinin cevher, hangisinin araz olduğunu dikkat etmek şarttır.⁴²

Epistemolojik anlamda, post-modern bir yöntem olan Hermeneutikte, beşeri/tinsel/toplum/tarihsel/ideografik bilimler, tabiat bilimlerinden farklı bir yapıya sahiptir. Çünkü tabiat bilimlerinde, tarihsel süreçte Batlamyus, Kopernik, Newton ve Einstein paradigmalarından söz etmek, herkesin kabul edebileceği bilimsel bir kavramın olmadığını göstermektedir. O halde tabiat bilimlerinde mutlak bir bilimsel otoritenin sağlanamazken, beşeri bilimlerde böyle bir şey mümkün olamaz. Çünkü insan bir anlamlar ağı

³⁹ Ferund, a.g.e., s.29,67-69, Özlem, Tarih Felsefesi, s.95, Sözen, a.g.e, s.72,107

⁴⁰ Bochenati, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, s.153-154

⁴¹ Bkz.Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalci yay. İstanbul.1998, s.295-296, krş. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.181

⁴² Ferund, a.g.e, s.73

tarafından kuşatılmıştır, bu ağdan çıkartarak belirli bir tanıma yerleştirmek başlı başına bir yöntem hatasıdır. İnsanın diğer özneler ile etkileşim/eyleşimle oluşturduğu ortak dil aracılıyla varolur.

Burada “anlama” bir bilgi yöntemi olarak kullanılmaktadır, zira insan toplumsal hayatında bir paylaşım, bunun sonucunda da etkileşim içinde yaşar, dünyayı diğer insanlarla kavrar. Bu ortaklaşa olan anlaşma, insanların birbirleri ile anlaşmalarını da temin eder Bu nedenle, hermeneutik yöntemde, bu ayırmadan hareket edilerek, toplumsal varoluşun özelliklerini, insanların eylemlerini veya yönelimlerini merkeze alarak anlamaya ve yorumlanmaya çalışır. ⁴³ Bu nedenle toplumla ilgili olan geçmiş ve şimdiki olayları anlamak, kendi iç deneyimime ve kendi yaşantımızı anlamaktan geçer. ⁴⁴

Hermeneutik, bu bağlamda, bir anlam yorumu felsefesidir. Ve burada sorun, öznellik ile nesnellik ikilemine düşmeden, daha basit bir ifadeyle tarihselciliğin ya da kültürel rölativizmin tuzaklarına dikkat ederek, anlamın yorumunu yapabilmektir. Anlamda bir öznellik var ve dil-düşünce ilişkisi bağlamında ortak anlama katkıda bulunur; ama bu anlam, diğer öznelerden bağımsız değildir. Çünkü insan kendini mevcut anlamlar açısından yalıtılarak çalışamaz, dolayısıyla değerden bağımsızlık diye bir şey de yoktur. Bu nedenle hermeneutik, özneye ait anlamı ya da insan dünyasını “kuran” ortak anlamlar, pratikler/semboller bütünü olan kültür dünyasındaki anlamı anlamaya çalışır ⁴⁵

Hermeneutik yöntem, insanların eylemlerini, dünyayı yorumlamalarını aktardıkları (binlerce yıllık anlamıyla) yazılı metinleri, yazıldığı dildeki anlamıyla yorumlamaya çalışması, şu noktayı gündeme getirir. Bu yöntem, olay ve olguyu metin eksenli olarak anlamaya çalıştığı için anlama ile yorumun kesin hatlarla ayrışması kabul edilemez. Çünkü “her anlama bir yorumdur ve her yorum nesneye, kelimelere ve yorumcunun diline dökülmesine izin veren bir dil vasıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla bu yöntemde, psikolojinin yoğun olduğu bir “anlama”dan bahsedildiği için “öznellik” baskındır. ⁴⁶

Öznellik kavramı, yorum farklılıkları ve aşırı yorumları ayırıştırma sorununu gündeme getirir. Bu mesele ile ilgili olarak, Eco; “bir metnin bir anlamı olabilir” önermesinin “bir metnin her anlamı olabilir” ifadesini çağrıştırmayacağını söyler. Çünkü bir şeyin her anlama geldiğini söylemek, aslında onun hiç bir anlamı olmadığını belirtmek demektir. Bu nedenle, bir

⁴³ David L.Sill, ed. “Understanding” maddesi, I.E.S.S., London.1968, c.16, s.308, H.A. Hedges, “Dilthey” maddesi, aynı eser, c.4, s.185

⁴⁴ Bkz. Kamıran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s.25;

⁴⁵ Yasin Aktay, Erol Göka, A. Topcuoğlu, *önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara.1999, s.25-28

⁴⁶ Kamıran Birand, Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi, s11, aynı yazar, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s.5-8

metnin belirli bir yorumunu yapabilmek için öncelikle metnin çizgisel belirimi, sonra ondan belirli bir beklenti içinde bulunan okurun bakış açısı, belirli bir dili ve aynı metnin daha önceki yorumlarını içeren bir kültürel ansiklopedi gibi unsurlar olup olmadığı hususuna dikkat etmek gerekir.⁴⁷

Bu çerçevede, incelenen metnin içeriği ile kullanılan yöntemle göre farklılıklar olabilir, ama asıl sorun, aynı metne, aynı yöntem ile yaklaşan ve anlamaya çalışılması durumunda farklı sonuçlar ortaya çıkma ihtimalinde yatmaktadır. Bu noktada, “Yöntem mi iyi kavranamamıştır, yoksa her şey ya da farklı bir şey, aynı yöntem çerçevesinde söylenebilir mi?”⁴⁸ sorusunun cevabı aranmalıdır.

Bu sorun bağlamında şunu diyebiliriz. Sosyal hayatın nesnel öğelerini kültürel süreçlerin ürünü olarak yorumlayarak bir nevi kültür hermeneutigi ortaya koyan Dilthey’de⁴⁹ olduğu üzere, insanın kendini başka bir varlığın yerine koyması ve bu varlığa göre şekillenmesi mümkün olmaz. Bunun için olsa gerek, Gadamer “ufukların kaynaşması” teziyle, bir nesneyi, bir metni, bir sosyal pratiği kendi olduğu haliyle anlamayı hedefleyen geleneksel hermeneutik’de iddia edilen öznenin olabildiğince açık fikirli ve ön yargısız olup, nesneye ön anlamalardan olmadan yaklaşımını reddeder. Zira nesneyi yorumlayan özne, (yorumcu) anlamada, ön-kavrayışını ve ön yargılarını kullanabilir.⁵⁰

“Ön yargı” akıl dışı güçlere teslimiyeti gerektirmez mi?” sorusu bu bağlamda cevaplanmalıdır. Ön yargı kavramı, Gadamer’in hermeneutik’e yaklaşımın köşe taşı konumunda olup, keyfi değildir. İnsan, kendisinde önceden zaten var olan önyargıları, metni ön anlamada kullanır. Yorumcunun metne dolaylı yaklaşmasını temin eden bu tür ön yargılar, meşrudur. Sorun, Aydınlanma’nın akıl ile gelenek/otorite arasında bir karşıtlık saymasından ortaya çıkmaktadır. Akıl, Gadamer’e göre, yalnızca somut, tarihsel dönemler içinde var olur. İçinde işlediği mevcut şartlar altında ikamet eder, dolayısıyla da akıl, kendi kendisinin efendisi de olamaz. Bu bağlamda, ön yargı terimi çerçevesinde otorite/gelenek terimini yeniden değerlendiren Gadamer, otoritenin boyun eğmeye değil, rızaya ve bilgiye dayandığını belirtir. Otoriteye itaat ise, otoriteyi ifade eden şeyin keyfi olmadığına, aksine fiilen varolduğunun gösterebileceği anlayışına dayanır.

⁴⁷ Umberto Eco, a.g.e, s.78, 155-157

⁴⁸ Rifat, a.g.e, s.13

⁴⁹ Hekman, a.g.e, s.40. Dilthey’in doğa bilimleri ile sosyal bilimleri için farklı yöntemler ve farklı bilme tarzları olduğunu söylemesine rağmen, son tahlilde, her iki bilim türü için aynı nesnellik türü iddiasında bulunması için bkz. Aynı eser, s.134

⁵⁰ Bkz. Gadamer, Hans-George, *Truth and Method*, London. 1981, ss.24-25, 350. krş. Paul Robinov, William Sullivan, (der) *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul.1990, s.5,11-13. Sözen, a.g.e, s.76. Bu yöntemin İlahiyat ilminde kullanım denemesi için bkz. Mevlüt Erten, *Nass Yorum İlişkisi*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış doktora tezi, Ankara.1998, s.49-50, 135,139

Aslında, Aydınlanmanın temel ön yargısı da, ona göre, kendisini geleneğin gücünden mahrum bırakan ön yargıya karşı ön yargısıdır.⁵¹

Burada dikkat edilmesi gereken husus, ön yargı ile hakikat kavramı arasında kurulan bağlantının mahiyetidir. Bunun önemi, her anlamın bir bağıntılar/ilişkiler ağı olarak kurulmasında yatmaktadır. Bağıntıya önem vermek, dünyayı anlamlandırırken, önceliği unsurlardan ziyade bunlar arasındaki ilişkilere vermek demektir. Üstelik, bu ilişkiler ağına ancak tutarlı bir yöntem ile yaklaşmak mümkündür.⁵²

Bu çerçevede, Gadamer, bağlantıyı, “müspet ön yargı ihtimali” diye adlandırır. “Hermeneutik felsefecinin görevi”, der filozof, “doğru ve yanlış ön yargılar olduğunun bilincinde olarak, anlama sürecinde ön yargının rolünü pasif şekilde kabul etmek olmadığını, tersine bunları aktif biçimde gözden geçirmek” olarak açıklar. Zira, anlamamanın önündeki en büyük engeller, gizli ön yargıların tiranlığıdır. Bunun nedenle “eleştirel aklın reddedilemez temel görevinin meşru ön yargıları, gayri meşru ön yargılardan ayırmaktır.”⁵³

Bu husus çok önemlidir, zira kişinin kendi kavrayışına yön veren ön yargıların farkına varması, fiili bir tarihsel bilince sahip olmak demektir. “Fiili tarihsel bilinç”ten kasıt, tarihsel olayların etkisinin, incelememizi etkilediği gerçeğinin kabulüdür.⁵⁴

Gadamer, bu çerçevede, “insan evreni değil, *kendi tarihi içinde kendini* anlamayı hedefler. Dolayısıyla insan hermeneutik yapmaktadır” diyen Heidegger’i takip ederek, *anlamın anlamı üzerine felsefi bir refleksiyon* yapmaya çalışır.⁵⁵ Araştırmacının mevcut bilgi donanımı ile incelenen tarihsel bir nesnenin/metnin/olayın verileri arasındaki kesişme noktası aranır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, aralarında iletişim kurulması gereken taraflardan her birinin bir *ufuk* içinde yaşadıklarıdır. Burada dikkat edilmesi gereken sorun, dil, sosyal aktörler olarak bizim oynadığımız bir oyun mu; yoksa dil, bizimle oyun mu oynamaktadır? Gadamer’e göre, dil, bizimle oyun oynamaktadır. Bu nokta, sosyal dünyada bilginin doğasını incelenen araştırmaları kaçınılmaz bir şekilde yanıltıcı konuma iten aydınlanmacı bilgi anlayışının; yani eski epistemolojinin aşılması demektir.⁵⁶

Nitekim 19.yy. tarihcilerinin dediği gibi, insan, geçmişteki olayları kavramak istiyorsa, bu olayları ortaya koyanların tarihsel ufku girmeleri ve buna göre anlamaları gerekir, diye bir şey yoktur. Bunların anlayamadığı

⁵¹ Hekman, a.g.e, s. 137-138

⁵² Rifat, a.g.e, s.12

⁵³ Susan Hekman, a.g.e, s.139,195

⁵⁴ Susan Hekman, a.g.e, s.140,197-198

⁵⁵ Özlem, a.g.e, s.178-179,

⁵⁶ Hekman, a.g.e, s.48,

şey, Gadamer'e göre, "insanın kendi ufkunu terk ederek, başkasının tarihsel ufkunu, Arşimedvari bir nesnellik noktasının benimsenmesiyle anlaşılamaz. Bu tür bir nesnellik noktasına ulaşmak imkansız olmakla kalmaz, aynı zamanda anlamının karşısı olan bir kendi kendine yabancılaşmaya da yol açar.⁵⁷

"Ufuk kavramı, "belirli bir bakış açısından görülebilecek her şeyi içine alan görüş sahası" demek olup, burada, anlayanın sahip olması gereken üstün geniş açığı dile getirmeye yaramaktadır. Ufuklar kazanmak, her zaman, yakın olanın ötesini görmeyi, bir bütün içinde ve daha doğru ölçüler içinde ve daha iyi öğrenmek demektir.⁵⁸ Başka bir ifadeyle *çokluk/çeşitlilik/kesret* içindeki *bütünlüğü/birliği/vahdeti* görmek demektir. Buradaki *Bütünlük*, temeldeki bir ilişkiler ağının varlığını; *çeşitlilik* ise, ilişkiler ağının değişik gerçekleşme biçimlerini ifade eder. Çeşitlilik vardır ama, her çeşitliliğin de temelde anlamlı bir ilişkiler ağında; yani bir bütünlük içinde yer alacağına dikkat etmek gerekir.⁵⁹

Bu bağlamda ön yargı kavramını yeniden ele alacak olursak, bunların başkasının ufkunu anlamak için önceden zaten var olan ufkumuza ait olduklarını söyleyebiliriz. Tarihsel bir olaya ait kavramları da kendi kavramlarımız vasıtasıyla kavrayarak yeniden ele geçirebiliriz. Gadamer, burada, tarihsicilerin bir tarihsel ufku yansıtlmasının anlama sürecinde yalnızca ilk aşama olduğunu gözden kaçırdıklarını belirtir. Buna eşit ölçüde yapılması gereken ikinci aşama, kişinin kendi tarihsel ufkunu değerlendirme, tanıma ve eleştirme yoluyla anlamasıdır. İki ufku kaynaşması, anlama fiilinin başarıyla gerçekleşmesidir. Yorumun doğruluğu, yorumun elde edildiği anlam ufkuyla bu ufuk oluşturan ön yargıların uyumunda yatar, dolayısıyla doğru, ön yargının reddini gerektirmez. Çünkü ön yargı, doğrunun ön şartıdır, üstelik doğru, metodolojik talimatlara bağlılıkla ulaşılabilecek bir şey de değildir. Tersine doğru/hakikat, bizde vuku bulan bir şeydir. "Biz anlamada bir hakikat olayına sürükleniriz ve inanmamız gereken bir şeyi bilmek istersek, artık bunun için çok geçtir." Ayıca biz, gelenek tarafından ve dil aracılığıyla buna sürükleniriz. Bunun için dil, anlamaya götüren kapının anahtarıdır. Hakikati/doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan ölçütler, "yöntem"de değil, lınguistik cemaatin ortak kavrayışında, geleneği eleştirel sorgulayışımızda ve geleneğe açıklığımızda bulunur.⁶⁰

Dikkat edilirse, Gadamer'in bakış açısı, sosyal bilimlere yönelik bir yöntem araştırmasından ziyade felsefi bir hermeneutik geliştirmektir. Çünkü bu tarz, bir gelenek/hayat bütünlüğünün anlaşılmasını sağlayan hususların

⁵⁷ Hekman, a.g.e, s.140

⁵⁸ Habermas, a.g.e, s. 294

⁵⁹ Rifat, a.g.e, s.13-14

⁶⁰ Hekman, a.g.e, s.141,149, 154-156

peşindedir. Bu anlamıyla Hermeneutik, bir insan bilimleri metodolojisi değil, insan bilimlerinin metodolojik kendi kendileri hakkındaki bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarını ve onları dünya ile ilgili tecrübemizin bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama teşebbüsüdür Tarihi felsefi açıdan anlamaya çalışmak da budur.⁶¹ Bütün bu açıklamalar, son tahlilde, kültürel anlamların çeşitliliği ve onların özgünlükleri ve karmaşık etkileşme dokusu üzerinde durulurken sığ bir kültürel göreceliğe; dolayısıyla tarihselciliğe düşmemek içindir. Burada anlama, tikel hakkındaki yazılanları hangi bakış açısıyla yazıldığını görüp kavramaktır. Böylece tikel, tümel içinde kavranılır hale gelecektir.⁶²

3.1. “Geçmiş”i ve “Bugün”ü Okuma Tarzımız

Nesnel bilim anlayışı yerine tutarlı bir öznel bilim anlayışı geliştirmek, “geçmiş”i ve “bugün”ü nasıl okuyabileceğimiz ve anlamlandıracağımızla ilgilidir. Bunun için anlamların “okunma”sını ve kurulmasını temel sorun olarak gören söylemlerden faydalanacağız. Bunlardan istifade edilirken geçmişte ne olduğunu söylemek, “Hakikata ulaşıldığı; yani, nesnel bir anlayışa varıldığı hükmünü” öncelikle tartışmayı gerekli kılmaktadır:

Keith Jenkins’in ifadeleriyle söyleyecek olursak, “aslında dünya/geçmiş, bize öyküler şeklinde sunulmaktadır. Bu öykülerin/anlatıların gerçek dünyaya tekabül edip etmediğini bunlardan sıyrılarak bilmek de mümkün değildir. Çünkü “gerçeklik”, her zaman var olan bu anlatımlar çerçevesinde oluşturulur. Bu nedenle, dünyayı/geçmiş bir metin gibi okumak, sonsuzdur. Çünkü seçtiğiniz yöntem, Hakikate giden yollardan sadece birisidir⁶³

O halde seçtiğimiz hermeneutik yöntemle, yakın geçmişimizdeki tarihsel olayları anlamaya çalışırken hem “zaman” a mutlak bir değer atfeden historisizm/tarihsicilik öğretisinin mutlakçılığından ve yüzeysel açıklamalardan kaçınıp, hem de tarihselci göreceliğin ortaya çıkarabileceği handikaplara düşmeyeceğiz. Bunun için önce “zaman” a mutlak bir değer atfetmenin ne anlama geleceği üzerinde durmak gerekir.

3.2 “Zaman” Kavramına Mutlak Bir Değer Atfetmek

Fiziksel olarak doğrudan algılayamadığımız için “zaman” kavramına herhangi bir mutlaklık atfetmediğimiz için, tarihte açıklayıcı bir değişken olarak “zaman” kavramını kullanmıyoruz. Zira zamanı açıklayıcı bir değişken olarak kullanmak ona mutlak bir varlık atfetmek demektir, bu ise “tarihsiciliğin yüzeysel açıklamalarını” tekrar gündeme almak anlamına gelir.

⁶¹ Hekman, a.g.e, s.126-128,215

⁶² İlhan Tekeli, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost kitabevi, Ankara. 1998, s.34,55,72-3, 104.

⁶³ Jenkins, a.g.e., s.21,27. krş. Tekeli, a.g.e, s.104

Bununla birlikte “zaman”ı, tanımsal bir kavram olarak kullanıp, olguların/eylemlerin önceliği ve sonralığına dikkat edeceğiz; çünkü tarihsel olgu ve olayların zamansal olarak sıralanması çok önemlidir.

İ.Tekeli, bu sakıncadan kaçınabilmek için bir tarihcinin zaman kavramını yakından tanıması gerektiğini belirtir. Zamanın topolojik ilişkisel bir kavram olduğunu belirten Tekeli, Newton’dan hareketle geliştirilen “mutlak zaman”ın bulunmadığını vurgulamaktadır.⁶⁴

Bize göre de, Eintein’in genel Görecelilik kuramı ile Aristo’dan itibaren hakim olan mutlak zaman anlayışı değişmiştir. Yani cisimler hareket ediyor, kuvvetler birbirini çekiyor, itiyor ama zaman ve uzay bunlardan hiç etkilenmiyor, çünkü zaman, hareketle özel bir ilişkisi vardır, ama hareketten farklıdır. Hareketle ilgisi şudur: Zamanı ancak hareketle kavrayabiliriz. Buradan hareketle, boş mekanı tasavvur etmek imkansızdır ve içerisinde hareket olmayan boş zamanının da tasavvuru mümkün değildir, tespitlerine ulaşırız. Bunu söylemek, son tahlilde, alemin ötesinde boşluk ve zaman olmadığını, yani zaman ve alemin de ezeli olduğunu ifade etmek demektir.

Halbuki Einstein ile birlikte, zaman ve uzay sonsuz geçmişten sonsuz geleceğe sürüp gidiyor, düşüncesi artık değişmiştir. Artık zamanın mutlak olmadığı ortaya çıkmıştır. Einstein, sonlu, ama bunun yanı sıra sınırsız bir evrenin olabirliğini üzerinde durmuştur.⁶⁵

Bunları söylemek, araştırmaya nereden başlanırsa başlansın, kronolojik açıdan olayları ayrıntılı olarak incelemenin de gerekli olduğu gerçeğini değiştirmez.⁶⁶ Kronolojik inceleme, daha çok “tarih” bilimin alanına girer, oysa biz “tarih”in felsefesini yapmaya çalışıyoruz.⁶⁷

Bu nedenle “tarihsel açıklamalar, evrensel yasalara başvurarak yapılamaz, tarih için seçici ve birleştirici bir ilke, bir bakış açısı böyle temin

⁶⁴ Tekeli, a.g.e, s.42-43.

⁶⁵ Zaman hakkında bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YPK, İstanbul. 1997, s.183, 218a,218b, krş. Mehmet Dağ, Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*, A.Ü.İ.F.D, Ankara.1973,c.XIX, Ayır basım. S.97-103 vd, Bu anlayışa yönelik tenkitler için bkz. Mehmet Dağ, Yunan ve *İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler*, A.Ü.İ.F. İslami ilimler Enstitüsü Dergisi, sayı.2, Ankara.1975, s.71 vd. Daha sonra Newton’u da etkileyen bu anlayışa göre zaman uzaydan tamamen ayrı ve bağımsızdır. J.J.C. Smart, “Space” maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, Collier-Macmillan. New York.1967, c.7, s.506-507, aynı yazarın aynı eserdeki “Time” maddesi, c.8, s.128-129, Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin yay. İstanbul.1983, s.139, Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Aristoteles*,s.59, Teoman Duralı, *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s.93 vd. Klasik mekaniğe Uzay ve zaman anlayışı için bkz. Albert Einstein, *İzafiyet teorisi*, s.16 vd. Stephen W.Hawking. *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say, Murat Uraz. Milliyet yay. 8.baskı. İstanbul.1993,s.55, 67; Genel görelilik kuramının yanı sıra bir de tanecik mekaniği kuramı vardır.

⁶⁶ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.23

⁶⁷ Bkz. İring Fetsher, a.g.m, s.413. İslam Felsefesi açısından bkz..M.Abid el-Cabiri, *Nahnu ve’t-Turas*, (*Kiraatun Muasratun fi Turasina el-Felsefi*, s.264-265

edilemez, ancak sınırlı bir anlamda da olsa “bir şeyin tarihi” hakkında bilgi verir. Bu tür bilginin tespiti bile, başka türlü seçici ilkelere, yardımcı hipotezlere ihtiyaç duyar. Çünkü tarihteki veriler sınırlıdır, isteğimize bağlı olarak tekrar etme ihtimali yoktur. Üstelik bu veriler, belirli bir bakış açısına, teoriye göre toplanmıştır. Bu teori açısından kayda değer bulunan veriler bir araya getirildiğinden dolayı, bu teorinin denetlenmesi oldukça zordur.⁶⁸

Bu bağlamda “zaman”a mutlak değer atfeden tarihsicilik (historisim) genellikle tarihselcilik (historicity) ile karıştırılmaktadır.⁶⁹ Bu nedenle ikisi arasındaki farkı, bütün girifliğine rağmen, netleştirmeye çalışmak gereklidir.

4.Tarihselcilik İle Tarihsicilik Arasındaki Fark

Tarihsel(cil)lik (historicity) kavramı çok anlamlı bir sözcük olup ilk defa Henry More tarafından (1664) teknik bir terim olarak kullanılmıştır. E.Bayer, bu terimi “tarihsel olayların olgusalılığı” anlamında kullanmış, ama felsefi olarak ilk defa Hegel tarafından temellendirilmiştir. Ona göre Tarihsel(cil)lik,”geçmişte olup-biten her şeyin, geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürügelmekte olması hali”dir.

Hegel üç tarih yazım tarzı olduğunu belirtmiştir. Birincisi, Herodot ve Thukydides gibi tarih yazarlarının konumunu anlatır. Olmuş olanları tinsel tasarımın alanına yerleştirmiş ve bu alan adına işlenmiş tarzı ifade eden kaynaktan tarihtir.

İkincisi refleksif/düşünsel tarih olup yazarın zamanında bulunanın ötesine geçeni *Tinde bulunan bir şey olarak* anlatır. Buna bağlı olarak üçüncü tür olan *felsefi dünya tarihi* ise tarihin düşünceye dayalı olarak incelenmesini ifade eder. Burada tarih, soyut bir genellik yerine somut ve bulunduğu gibidir. Zira o, sonsuz olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tin/idedir.⁷⁰

Hegel ile birlikte evrensel, ezeli ve ebedi doğruların peşinde olan Tanrı-özne merkezli bir felsefenin salt zihinsel kurgulamasının ötesinde tikel/tarihseli müzakere konusu yapılmaya başlar. Tanrı özne merkezli metafiziğin kendini mutlak ve biricik hakikat tasarımıyla, insan özne merkezli bir felsefi kurgulama arasındaki ilişkiler gündeme gelir. Yani evrensel ve mutlak doğru olarak sunulan Tanrı-oğul ve Ruhü’l-kuds artık Hegel’de Tanrı-insan ve Tin şekline dönüşür. Tanrısal özne, kendi aklı ile

⁶⁸ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* c.2, s.231-232

⁶⁹ Özlem, *Kültür Bilimleri*, s.87.Türkiye’de yanlış anlamının temelinde Karl R. Popper’ün tarihsici bakış açısını şiddetle eleştirdiği eserinin Sabri Orman tarafından “Tarihselciliğin Sefaleti” diye çevrilmesinden dolayı olduğu kanaatindeyim. İnsan yayınları arasından çıkan kitabın 2.baskısında da (istanbul.1995) bu düzeltilmemiştir. Aynı hata, S.Hüseyin Nasr’ın sahasında klasikleşmeye aday eseri olan, *Bilgi ve Kutsal’ın* çevirisinde de yapılmıştır. (çev.Yusuf Yazar, İz yay. İstanbul.1999, s.70)

⁷⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, .cev. Önay Sözer, Kabalıcı yay. İstanbul.1995, ss.13-26, Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, cilt.VII, İdea, istanbul.1996, s.60-61

doğaya, özellikle tarihe, kendi iradesinin hareket ettirici gücüyle; yani kendi Tini ile bir plan sokmuştur. Bu Tanrısal plan, insan öznenin tarih içindeki çabaları ile gerçekleşecektir. Yani Tanrı özne, kendisini insan öznenin tarih içindeki etkinlikleri ile izhar eder. İnsan diğer özneler ile bir etkileşim içinde tarihsel varoluşunu gerçekleştirir. Burada insan, tarih yapan tarih değiştirin ve tarih dönüştüren bir öznedir.⁷¹

Tarihsel bilinç denilen husus da budur. Burada Tanrı özne ile insan öznenin özdeşliği mutlak özgürlükle sonuçlanacaktır ki bu, Tarihin Sonu demektir. Bu nihai amaç, dünyada istenen bir şeydir, Tanrı da en mükemmel varlıktır, dolayısıyla kendi gibi mükemmel olanı ister. Tanrı ile iradesinin doğasına birdir ve ide'den kasıt da budur. İnsan tını bunun ögesidir, daha açık olarak söyleyecek olursak ide, insan özgürlüğü ide'sidir.⁷²

Görüldüğü gibi, Hegel, klasik evrenselci felsefenin açmazlarına düşmemek için tarihselciliği gündeme getirir; ama son tahlilde yeni bir evrenselci/teleolojist/tarihcisi bir felsefe sunar. Aslında tarihselci öğretisi, eski ve yeni evrenselci felsefe arasında bir köprü işlevi görür

Felsefenin bir bunalım içinde olduğunu belirten Dilthey'e göre, insanın tarih içinde mahiyetini yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan; hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak anlaşılır. Bu sadece insana özgü olan tinselliklerdir. Bu nedenle der, Dilthey, felsefenin bunalımı, insanı anlayamama bunalımıdır. Oysa felsefenin amacı, insanı tanımak ve anlamadır. Bu anlamda felsefe bir hayat tarzı olup düşünme/bilme, hissetme/değer verme ve arzulanmanın bir yaşam deneyimi oluşturduğunu belirtir.⁷³ Buradan çıkan sonuç, insanı yapan ve sonunda onunla özdeşleşecek olan bir Tanrısal tının yokluğudur. Aslında tarihe Tanrısalılığı bulaştıran Hıristiyanlıktır, bu ise Tanrıyı tarihselleştirmek demektir.⁷⁴

Heidegger, bu kavramı, "insani varoluşun kökten-zamanlılığı" olarak tanımlar. Böylece bu terimi kendi "varoluşçu hermeneutik'inin merkezi kavramı haline getirir.⁷⁵ Braniss ise "özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin öz niteliğini görme biçimi" diye tanımlar ve bu anlamıyla naturalizm ve determinizm terimlerine karşıt bir konumda olduğunu belirtir. Burada Tarihsel(cil)lik, artık, "bir özgürlük felsefesi" için gerekli olan görüş tarzının adı" olmuştur. C. Prantl ise bu kavramı "hermeneutik tarih kavrayışı" diye tanımlar. Bunlar olumlu anlamda kullanımlardır.⁷⁶

⁷¹ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkilap İstanbul.1999, s.56-66

⁷² Hegel, *Tarihte Akıl*, s.55, 66

⁷³ Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s.66-73

⁷⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.144-147

⁷⁵ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.146-147, krş.,W.H.Dray, History of Philosophy" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, London.1967, c.6, s247

⁷⁶ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.154

Tarihsel(cilik), Feuerbach'a göre, dini geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılamayacak olan olaylarını bütünüyle kavrama iddiasında olan bir görüştür. R. Haym ise Hegel'in tarih metafiziğini ve siyasal tutuculuğunu adlandırmada kullanır.

İşte tam bu noktada E.Rothacker Tarihselcilik ile tarihsicilik arasında ince bir fark olması gerektiğini belirtir. Çünkü Tarihselcilik "*tüm tarihsel olguların biricik ve bireysel olduğunu belirtir. Her çağın, her tarihsel dönemin o döneme damgasını vuran fikirler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini, dolayısıyla geçmişteki insanların eylemlerini tarihinin kendi çağına ait değer, inanç ve motifler i temele alarak açıklamasının bir anlamı olmadığını iddia eder. Kısacası bu öğretiye göre, şeyler her zaman tarihsel gelişim seyri içinde görülmeli ve anlaşılmalı çalışmalıdır.*"⁷⁷

Tarihsel pozitivizm anlayışına göre, bu terim, tüm geçmişi sorgulamaya geçme yöntemidir. Burada özne, tarihsel olan her şeyin kendisinden türediği, tarihin taşıyıcısının insan ve insanın yarattığı şeyler olduğu varsayımından hareket eder, ama kendi bakış noktasının da bu bütünlüğü anlamada *göreliliği* kalacağını peşinen kabul edecektir.⁷⁸

E. Rothacker'e göre, tarihsicilik (historism), evreni olduğu kadar insanlık tarihini de ilkel mekanik analogilerle kavramaya çalıştığı için, naiv bir naturalizme işaret eder. Hegel ve Marx'ın anlayışları buna örnektir. Bu ilkel natüralistlik analoji, "filozoflara dünya tarihini de açıklayabilecekleri konusunda ilkel bir cesaret veren kaynak olmuştur."⁷⁹

Bu anlamıyla tarihsicilik, modernitenin evrensel ve bütünleştirici kuramlarıyla aynı konuma düşmektedir. Çünkü tarihsicilik, temelde farklılığa karşı *benzerliği, kültürel göreceliğe karşı nesnel doğruyu, tarihsel kesintilik anlayışına karşı düz-çizgisel bir hat izleyen teleolojik tarih kavramını* öne çıkarır.⁸⁰

Bu ayırımın çok net olmadığı belirtilse de, K. Popper, tarihsicilik anlayışın Hegel'in idealist tarih anlayışına benzer kurgusal tarih sistemlerinde ortaya çıkan bir inancı yansıttığını belirtir. Diğer bir ifadeyle, tarihsel gelişmeyle ilgili genel-geçer yasalara duyulan inancı anlatmak için tarihte bir bütünlük, tek anlamlılık ve genel geçerlilik (mutlak bir evrenselcilik) olduğunu söyler. Bu anlayış çerçevesinde, toplumsal bilimler

⁷⁷ Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, ara yay. İstanbul. 1990, Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara.1996, s.494

⁷⁸ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.155

⁷⁹ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.155, *Kültür Bilimleri*, s.86, Maurice Mandelbaum, "Historicism" maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, London.1967, c.4, s. 23-25, Cevizci, bu terimi tanımlarken, Özlem'in tanımını aynen almış, o kadar ki "ilkel (!)" terimini tashih hatası olduğu hemen bir sonraki satırda belli olmasına rağmen "temel analogiler" diye alıntılması çok ilginç bir husus. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 494

⁸⁰ Larrain, a.g.e, s.196

de, amaçlarını, tarihsel evriminin altında yatan “düzenlilikleri”, “kalıpları”, “yasaları” ya da “eğilimleri” keşfederek gerçekleştirilebileceğine inanır. Dolayısıyla, bu öğretiyi, tarihin bilimsel bir yorumunu yapmanın mümkün olduğunu söyleyen tüm tarih felsefelerini tasnif etmek için kullanılmaktadır.⁸¹

Popper’e göre, tarihsicilik, “*eski ve gevşek bir tarzda birleştirilmiş düşünceler topluluğudur; ama manevi atmosferimizin genellikle tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş bir parçasını oluşturur. Bu öğretiyi, tarihin belirli tarihsel ve evrensel yasalarla yönetildiğini, bunların keşfi ile insanın kaderi hakkında ön deyilerde bulunmanın mümkün olduğunu söyler.*” Bunun da bir çok çeşidi vardır. Tanrı iradesinin tarihteki tüm olayları belirlediğini, insanın hiç bir yaptırım gücü olmadığını söyleyen teolojik tarz, gelişimin yasaya uygun bir doğa kanunu olduğunu varsayan doğacı, ruhsal gelişme kanunlarından bahseden maneviyatçı, iktisadi gelişme kanunlarından söz eden iktisadi tarihsiciler de vardır.⁸²

Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli eserinde, Platon, Hegel ve Marx’ın, bu bağlamda en büyük tarihsici filozoflar olduğunu belirtir. Tarihsici öğretiyi ile kurgulanan tarih sistemleri, amaçlarını, tarihi bir bütün olarak kendi yasalılığı içinde kavramak şeklinde belirleyince, totaliter eğilimler barındırması da zorunlu olur. Üstelik, bu totalitarizm, düşünce düzeyinde her şeyi açıklama iddiasında olduğu için toplumsal bir boyutu da vardır. Bu boyut daha risklidir, zira düşünce düzeyinde her şeyi açıkladığına inanan bu insanlar, inançlarının herkes tarafından paylaşılmasını isteyip karşıt görüşlere hoşgörüle bak(a)mazlar.⁸³

Popper açısından bu öğretiyi, tarihte genel eğilimler ve yasalar olduğu varsayımından hareket ettiği için her şeyi doğaya bağlayan ve her şeyin yasalar yoluyla kavranacağına inanan tutumu ifade eden natüralizme karşıt bir natüralizm olmaktan öte geçmez. Belki bunun için tarihsiciliğe “*ilkel bir natüralist analoji*” denilir; zira tarihsiciler, bir yandan tinsel olayların doğal olaylardan farklılığını ileri süren “*anti-natüralistler*”dir, ama öbür yandan bu “*farklı*” alanda yine de fiziksel yasalara benzer yasalar arayan “*pro-natüralistler*” olarak görünürler. Aynı zamanda bu öğretiyi, “*natüralist bir hata*”da denilir, çünkü bilimsel yöntemi topluma uygulamaya çalışmak, en büyük yanılsamadır Sıradan doğal yöntemlerin topluma uygulanamaz, diyen Popper’e, göre, bunu yapmaya çalışanlar, bilimsel yöntemin ne olduğu hususunda da yanıltılmaktadırlar.⁸⁴

⁸¹ Magee, a.g.e, s.88

⁸² Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları* c.1. çev. Mete Tunçay, s.26

⁸³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.494, Dray, a.g.m. EP, c.6, s.398-400

⁸⁴ Özlem, *Tarih Felsefesi*, s.160, Dray, a.g.m, EP, c.6, s.**

SONUÇ YERİNE

Tarihsici yöntem, tarihsel açıklamalar için başvurulacak evrensel yasalar, tarih için birleştirici ilkelerin varlığından bahsettiği için düz-çizgisel bir ilerleme anlayışı sunar. Bu bağlamda mutlakçı bir bakış açısını, bir homojenleştirmeyi ön görür. Bunun için totaliter ve evrenselci bir tarzı önerir.

Yukarıda bahsettiğimiz filozofların yanısıra tarihsici inancın din alanındaki örnekleri de vardır. Bunlara örnek olarak, Eski Ahid Yahudilerinin Seçilmiş Halkın kutsal bir görevi olduğu inancı, ilk Hıristiyanların İkinci Geliş üzerine kitle halinde Hak Dinine dönüşler olacağına kaçınılmazlığına olan inançlarını verebiliriz.⁸⁵

Tarihselcilik, tarih de bir kere varolan, tekrarı da mümkün olmayan verileri incelerken, belirli bir insani bakış açısından hareket edildiğini, farklı bakış açıları, farklı varoluşlar olduğunu belirterek, yorumların aynı değer de olmadığını, bunlar arasında bir eş ölçülemezlik olduğundan bahseder. Bu nedenle, rölativist/görececi düşünceyle paralel bir konumda olup, bu totaliter ve evrenselci tarzı aşmak ister.⁸⁶ Bu bağlamda şu soruların cevabını araştırılmasını önerir: Her yorum gerçekten tarihsel kaynaklardaki verilerle uyum içinde midir; yoksa ek ve yardımcı hipotezler ile bu test edilmeye mi çalışılıyor; yoksa ortaya konan anlama, aşırı bir yorum mudur?⁸⁷ Daha da önemlisi müntesiplerine kıyamete kadar geçerli olacak temel ilkeleri verdiğini belirten ilahi şeriatların genel-geçerlik (evrensellik) iddiaları ne olacaktır. Bunlar Popper'in verdiği örnek bağlamında tarihsici bir öğreti olarak değerlendirilmeye devam mı edilecektir; yoksa tarihselci görecelik içinde Tanrı paranteze mi alınmıştır?

Bu soruları müzakere etmek, tarihsel bir olguyu anlama ve anlamlandırma etkinliği için bir yöntem arayışında olan bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle, bu noktaları, başka bir çalışmada müzakere edeceğimi belirtmekle yetinip, şimdilik, tek bir metnin ya da olgu veya olayın farklı dönemlerde, yaşanan kültürel evren çerçevesinde, ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmek için İslami açıdan da, dikey boyutta farklı yorumlar yapılabileceğinin mümkün olduğunu belirtmek istiyorum.

⁸⁵ Magee, a.g.e, s.88-89

⁸⁶ Larrain, a.g.e, s.44

⁸⁷ Temellendirme için bkz. Popper, *Açık Toplum*, c.2, s.233-234