

## ANA HATLARIYLA BATI TARİH FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞİMİ

Kasım ŞULUL\*

### Özet

Bu makalede, "tarih" sözcüğünün Batı dillerindeki karşılıklarının kökeni olan Grekçe "istoria"nın ana hatlarıyla anlaşılma biçimi, tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışı, tarih yazımının temel özellikleri ve belli başlı isimler çerçevesinde Batıda tarih felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişimi ele alınacaktır.<sup>1</sup>

### Giriş

Evvela tarihin şu veya bu şekilde tefekküre konu edilmesinin ve bunun çeşitli biçimlerde ifade edilmesi, Batıya mahsus olmadığı hatırlanmalıdır.<sup>2</sup> Zira insanın kendisi ve geçmişi üzerine düşünüp yorum

\* Dr., Harran Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi., [kasimsulul@hotmail.com](mailto:kasimsulul@hotmail.com)

<sup>1</sup>Bu makale, "İslâm düşüncesinde tarih tasavvuru" başlığı altında yapmayı planladığımız araştırmaya hazırlık olarak tarih felsefesi alanını anlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Niyet ve çabamız, -hocalarımızın teşvik ve yol göstermesi ile- makale düzeyinde üç çalışmayı netice verdi: 1- "Kafiyeci'nin (ö. 879/1474) Tarih Metodolojisi İle İlgili Görüşleri", Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2001, XIV,217-239, 2- "İslâm Düşüncesinde Tarih Felsefesi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, İstanbul 2001, XI,91-127, 3- "İbn Haldun'un (1332-1406) Tarih Görüşü" (yayını Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin XV. sayısında (2002/1) yayınlanması -gereklî düzeltmeler yapılmak kaydıyla- kabul edilmiştir).

<sup>2</sup> İslâm düşüncesinde tarih felsefesi ile ilgili bazı çalışmalar şunlardır: Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul 1984, s. 188 v. d.; Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul 1995,

yapması, insanın mevcudiyetinden koparılamaz. Yapıp ettiği şeyler üzerine düşünmeyen, bunları şu ya da bu biçimde anlatmayan insan yoktur. Ancak tarih üzerinde gelişi güzel düşünmek başka şey, felsefenin bir kolu olarak tarih felsefesi yapmak başka bir şeydir. Tarih felsefesi, hem tarih bilimlerini konu alıp araştırır hem de tarihi, felsefe açısından aydınlatmaya çalışır. Tarih bilimlerini konu alan ve bir bilim felsefesi olarak ortaya çıkan tarih felsefesi, felsefi açıdan bilgi öğretisinin önemli bir koludur.<sup>3</sup>

Batıda ilk defa Voltaire (1694-1778) tarafından kullanılan “tarih felsefesi” kavramından önce tarih sözcüğünün anlamı ile beraber antikçağdan günümüze kadar bu sözcüğün anlaşılma biçimi ile bu bilimin ortaya çıkışı, tarih yazımının temel özellikleri ve belli başlı isimler üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira tarih felsefesi deyimi ilk defa 18. yüzyılda kullanılmakla beraber bunun fikrî uzantıları Grek felsefesine dayanır.

### I. Tarih Sözcüğünün Batı Dillerindeki Kökeni ve Anlaşılma Biçimi

Hem geçmişte meydana gelmiş olayları, hem de bu olayları anlatan bilimi ifade eden “tarih”<sup>4</sup> sözcüğünün Batı dillerindeki tüm karşılıkları, Grekçe *istoria* sözcüğünden gelir.<sup>5</sup> Sözcük İon lehçesinde “bildirme, haber yoluyla bilgi edinme” anlamlarında kullanılmıştır. Attika lehçesinde ise sözcüğün “görerek, tanık olarak bilme” anlamı yanı sıra daha

s. 63-88 – İkalb’in Kur’ânî tarih kavramı üzerinde düşündükleri-; İmadüddin Halil, *et-Tefsirü'l-İslâmi li't-Tarih*, Beyrut 1981; Mazharuddin Sıddîkî, *Kur’ân’da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul 1982; Yves Lacoste, *Tarih Biliminin Doğuşu: İbn Haldun*, çev. Mehmet Sert, İstanbul 2002; Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara 1997.

<sup>3</sup> Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, İstanbul 1996, s. 154.

<sup>4</sup> John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997, s. v.

<sup>5</sup> M. Ş. Akkaya’nın belirttiğine göre, M. Ö. 10 ve 9. yüzyıllarda Kuzey Suriye ve Kuzey Irak’a hakim olan Aramlılar bir çok Yunanca kelimenin Sami dillerine dolayısıyla Arapça’ya girmesine aracılık etmişlerdir. İşte *istorya* kelimesi de bu yolla Arapça’ya üstüre şeklinde geçmiş, hatta aynı kelimenin çoğul şekli olan *esâtir* şekli Kur’ân-ı Kerim’in birçok ayetinde (Enâm 6/25; Enfâl 8/31; Nahl 16/24; Mü’minûn 23/83; Furkân 25/5 v. d.) zikredilmiştir (*Tarih Metodu ve Felsefesi Notları*, Ankara 1938, s. 13; ayrıca bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 2; E. Cavaignac, *Tarihi Kronolojinin Esasları*, çev. Osman Turan, Ankara 1954, s. 63).

geniş bir anlamla “doğa bilgisini” kuşatacak biçimde kullanıldığı görülür. Mesela Platon (İ. Ö. 427’ye doğru-347), sözcüğü İonyalı doğa filozoflarının doğa hakkındaki düşüncelerini aktarırken, “geçmişte kalmış düşünceleri haber verme” anlamında kullanmıştır.<sup>6</sup>

İstoria sözcüğünü sadece doğal olaylara ilişkin birikim bilgisi anlamı ile sınırlamayıp, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında ilk kez Herodotos (İ. Ö. 484’e doğru- 420’ye doğru) kullanmıştır. Daha sonra ise Thukydides (İ. Ö. 460’a doğru- 395’e doğru), istoria sözcüğünden sadece bir nakletme ve kaydetme işini değil, aynı zamanda insanî-toplumsal olayları değerlendirme ve yorumlama etkinliği olarak da anlayacaktır. Thukydides, tarih ile şiir arasındaki ayrım çerçevesinde İliada’nın yazarı Homeros’u değerlendirirken, onun bir şair olarak önceliğinin, -daha az romantik olmakla birlikte daha kalıcı eserler ortaya koymaya çalışan tarihçilerin aksine-, yaşanan anın büyümesine kapılmak olduğunu vurgulamıştır.<sup>7</sup>

İstoriğin felsefi açıdan niteliğini ilk tespit denemesine Herakleitos’da (İ. Ö. 550’ye doğru- 480’e doğru) rastlanır. Herakleitos, Herodotos ve Thukydides’den önce yaşamış olduğundan, istoria’yı, ‘doğal olgular hakkında tanıklık bilgisi’ şeklindeki anlamı ile tanıyordu. O doğal olgular hakkında tanıklık bilgisi şeklindeki anlamıyla istoria’yı ve istoriğin bilgiyi, hakiki bilgi ya da akıl bilgisi olarak logos’tan<sup>8</sup> ayırır ve istoriğin bilgiye “çokluk bilgisi” der. Ona göre, felsefe-

<sup>6</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 17,18,40-41; ayrıca bk. Gabriel Hano-  
taux, *Tarih ve Müverrihler*, çev. Ahmet Refik, Kanaat Kütüphanesi 1932, s. 6; Yaşar  
Çağlayan, *Tarih Öğrenimine Başlangıç*, İstanbul 1981, 7.

<sup>7</sup> D. Özlem, s. 18; Ahmet Davutoğlu, *“Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetler Arası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”*, Divan, İstanbul 1999/2 (yıl: 4, sayı: 7), s. 7.

<sup>8</sup> Logos’un, Yunanca’da ilk anlamı sözdür, sonradan düşünce, kavram, akıl, mana, evren yasası anlamlarını da almıştır. Logos deyimini terimleştiren Herakleitos’tur ve ondan beri felsefenin temel kavramlarından biri olmuştur. Herakleitos’un dilinde logos, doğa yasasıdır; evrendeki düzenliliği, yasallığı, uyumu o sağlar. Bundan da öte o, Herakleitos’un açıklıkla belirttiği gibi bir değişme yasasıdır (daha fazla bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 236).

nin konusu hakiki bilgidir ve felsefe çokluğun bilgisine değil, çokluk içindeki "birlik" in bilgisine, logos'a yönelir.<sup>9</sup>

Aristoteles (İ. Ö. 384-322), binlerce yıl etkili olacak bir ayırım yapacak, -hem doğal olgular hakkındaki tanıklık bilgisi, hem de insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi anlamıyla- istorik bilgiyi akıl bilgisinden ayıracaktır. Aristoteles, insanî-toplumsal olaylar hakkında haber bilgisi anlamındaki istoria'ya, "tarih yazıcılığı" adını verir. Onu ferdî, tesadüfi insanî olayları edebî bir dille anlatan bir edebiyat türü kabul eder ve tarihi (istoria), şiirden (poetik) ayırır. Aristoteles'e göre: "Ozanın ödevi, gerçekten olan şeyi değil, tersine, olabilir olan şeyi, yani olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre olanaklı olan şeyi anlatmaktır. Tarih yazarı ve ozan, biri düz yazı, öteki nazım yazdığı için birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü, Herodotos'un yapıtının mısralar haline getirilmiş olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, ister nazım, ister düz yazı biçiminde olsun, Herodotos'un yapıtı bir tarih yapıtıdır. Ayrılık daha çok şu noktada bulunur: Tarihçi daha çok gerçekten olanı, ozansa olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir. Şiir, daha çok genel olanı, tarihsel tek olanı anlatır. Genel olan deyince de, olasılık ya da zorunluluk yasalarına göre, belli özellikteki bir kişinin böyle ya da şöyle konuşmasını, böyle ya da şöyle eylemde bulunmasını anlıyoruz. Ozan, kişilerine ad verirken daima bunu göz önünde bulundurarak adları seçer. Tek olan deyince de, bir Alkibiades şunu yaptı ya da başına şu geldi, bunu anlıyoruz".<sup>10</sup>

Aristoteles, bu sözleriyle, tekil olayları incelemeye yönelen tarihin aksine evrensel hakikatleri dile getirdiği için şiirin üstünlüğüne inandığını ifade etmektedir. Yunanlılar genel felsefi tutumlarıyla tutarlı olarak tarihi bilim saymıyorlardı. Tarihi bir bilim olarak değil, salt bir algılar bütünü olarak tasarlıyorlardı. Zira anlık değişmeye ilişkin anlık duygusal algının bir bilim ya da bir bilimin dayanağı olmaması Grek bakış açısının temelidir. Onlar, tarihsel kanıtı da görgü tanıklarınca olgular hakkında verilen bilgiyle özdeşleştiriyorlardı. Kanıt, görgü ta-

<sup>9</sup> D. Özlem, s. 18.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul 1999, 1451b.

nığının alıntılarından, tarihsel yöntem ise, bunları elde etmekten oluşur.<sup>11</sup>

Greklerin gözünde istoria'nın konusu olan insanî-toplumsal hayat, doğal hayatın bir uzantısı, ama tesadüfi bir uzantısıydı. İnsani-toplumsal hayat, belli devlet formları (aristokrasi, oligarşi, demokrasi v. b.) çevresinde tesadüfi olarak dönen, bu formlara göre tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir. Grek düşüncesinde insanî geçmiş, edebî bir tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla, hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktu.<sup>12</sup>

Kısacası antik döneme poetik-historia ve theoria-historia ayrımı egemen olmuş, tarih, şiir ve felsefenin karşıtı olarak algılanmıştır. Böylece, tekil olayları incelemeye yönelen tarihin aksine evrensel hakikatleri dile getiren şiirin üstünlüğüne inanılmıştır. Theoria/ historia ayrımı ise hakikat bilgisi ile tarih bilgisi arasındaki farktan hareketle, tarihi belli ilkelere dayalı evrensel bir gerçeklik arayışının dışında görülmüştür. Sonuçta tarih, şiirden ayrıştırılarak subjektiviteden, felsefeden ayrıştırılarak evrensellik iddiasından uzaklaştırılmıştır.<sup>13</sup> Modern tarih anlayışı da bu ayrımları iki farklı yönden ciddi kırılmaya uğratan bir sürecin sonunda şekillendi. Aydınlanma felsefesinin rasyonel özü theoria/historia ayrımını anlamsızlaştırırken, aydınlanma felsefesinin hem karşıtı hem de ikizi olarak gelişen 19. yüzyıl romantizminin ürettiği tarih felsefeleri ilk anda fark edilmeyen bir şiirselliği tarihte bir tür düzenlilik arayışının merkezine yerleştirdi. Rasyonel kurgular tarihte evrenselliği, dolayısıyla da theoria'yı tanımlamaya çalışırken, romantizmin tesirinde gelişen tarih felsefeleri bu evrenselliğin öznesini (genelde batı, özelde Germen), dolayısıyla da sübjektiviteyi ve şiirselliği, merkez alan bir düşünce biçimini şekillendirdi.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 40, 42; Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 18; A. Davutoğlu, s. 7.

<sup>12</sup> D. Özlem, s. 19-20.

<sup>13</sup> D. Özlem, s. 17,18,40-41.

<sup>14</sup> A. Davutoğlu, s. 7.

## II. Bir Bilim Olarak Tarih

Tarih deyince, yalnız tarih biliminin anlaşılmadığı bilinen bir gerçektir. Tarih, insan dünyasında olup biten olayları; insanların değişik zamanlarda neler yapıp ettiğini; insan dünyasında kendini gösteren kültür, politika, din, sanat çeşidinden faaliyetleri; insanla ilgili her türlü uğraşları, sürçmeleri, başarıları, savaşları dile getirmektedir. Buna göre tarih, insanın gerçekleştirmiş olduğu tüm kültür varlığını kapsar. Tarih sözününün asıl anlamı da budur.<sup>15</sup>

Herodotos ve Thukydidés gibi İ. Ö. 5. yüzyıl Yunan tarihçileri ile tarih yeni bir devreye girinceye dek Yakın Doğuya, teokratik tarih ile mitos hakim olmuştur. Tarih öncesi dönemlere ait ve insan eylemlerinin tarihi yerine tanrıların eylemlerinin efsanevî tarihi anlamında teokratik tarih ile Hıristiyanlığın etkisiyle oluşan teolojik tarih ayırımına dikkat etmek gerekir. Aslında teokratik tarih ve mitos efsanenin iki biçimidir. Ayrıca “teokratik tarih” deyiminde kullanılan tarih, bilimsel tarihin kendisi demek değildir. Collingwood’a göre, bunlara yarı tarih denilebilir. Bilimsel tarihin dört temel karakteri bulunmaktadır:

- 1- Tarih, bir çeşit araştırma ya da soruşturma olması,
- 2- Tarihin insanın yaptıkları ile ilgili olması,
- 3- Tarihin akli olması ya da kanıta dayanması,
- 4- Tarihin, insanı insana anlatmak için var olması.<sup>16</sup>

Teokratik tarihte, insan krallar tanrılara, tanrılar da insan krallara benzetilir. Kralların kendi halklarını yönettikleri gibi, tanrıların da kralları ve şefleri yönettikleri tasavvur edilir. Teokratik tarihte insan eylemci değildir. İnsan, tanrılara ait kaydedilen eylemlerin hem vasıtası, hem de mevzusudur. Böylesi bir tarih kısmen de olsa insan fiilleri ile ilgilidir. Bu insan fiillerinin, bir zaman silsilesi içinde, geçmişteki bir tarihte olup bittikleri düşünülür. Yakın Doğuda hüküm süren ikinci tarih biçimi mitostur. Mitosun, teokratik tarihin aksine, insanın yaptıklarıyla hiçbir ilgisi yoktur. İnsan unsuru tamamen dışlanmıştır ve

<sup>15</sup> N. Uygur, s. 154.

<sup>16</sup> Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1990, s. 28-29,33,37; ayrıca bk. Leon – E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara 1989, s. 3.

hikayenin kahramanları yalnızca tanrılardır. Kaydedilen tanrısal fiillerin, tarihsiz bir geçmişte olup bittiği tasavvur edilir.<sup>17</sup>

Tarih, Herodotos ve Thukydides gibi İ. Ö. 5. yüzyıl Yunan tarihçileri ile yeni bir devreye girer. Yunanlılar, tarihin bir bilim olduğunu ya da olabileceğini, insan fiilleriyle ilgili olduğunu kabul etmişlerdir. Bu efsanenin, teokratik biçimli olsun, mitos biçimli olsun, Yunan ruhuna yabancı olduğu anlamına gelmez. Homeros'un yapıtı araştırma değil, efsanedir. Homeros'ta tanrıların, Yakın Doğunun teokratik tarihlerinde görülenden pek farklı olmayan bir biçimde, insan işlerine karıştıkları görülür. Aynı şekilde, Hesiodos da bir mitos örneği vermiştir. Bu, efsanevi öğelerin, teokratik olsun mitolojik olsun, 5. yüzyıl tarihçilerinin klasik yapıtlarında hiç bulunmadığı anlamına da gelmez. Tarih karşısında makul ve bilimsel bir tutum sergileyen Thukydides'te bile böyle öğelerin varlığına dikkat çekilir. Efsanevi öğeler Herodotos'ta da sözü edilecek ölçüde siktir. Yunanlılarda tarih, tarih sayılmayacak unsurları içinde barındırdığı gibi, tarih dediğimiz şeyin öğelerini de taşır.

İstoria sözcüğünü, insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullanması Herodotos'u tarihin babası yaptı.<sup>18</sup> Herodotos tarihi, mitossal ya da teokratik olmaktan farklı olarak, insanîdir. Herodotos, tarihinde insanı akıllı bir eylemci olarak gösterir. Ona göre, tarihin vazifesi, insanların ne yaptığını ve niçin yaptıklarını keşfetmektir.

Thukydides, Herodotos'un takipçisidir. Attika lehçesiyle yazan Thukydides, istoria sözcüğünü kullanmaz ama ona başka terimlerle göndermede bulunur. Selefenden aldığı sözlerle, tarihin insanî amacı ve kendini açığa vurma görevi üzerinde durur. Bir bakıma Herodotos'u geliştirir. Çünkü Herodotos kanıttan hiç söz etmez, bu nedenle kanıttan ne anladığını eserinin bütününden çıkarmak gerekir. Ama Thukydides tarihsel araştırmanın kanıtı dayandığını, "kanıtın ışığında

<sup>17</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 33-36; M. Ş. Akkaya, s. 14-19.

<sup>18</sup> Bkz. Martin Seymour - Simith, *Yüzyılların 100 Kitabı Antikçağdan Günümüze Düşünce Tarihi*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, s. 58-63; Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-1*, Ankara 1969, s. 1-4.

baktığım zaman” diyerek, açıkça söyler.<sup>19</sup>

İ. Ö. 5. yüzyıldan sonra, Helenistik<sup>20</sup> dönemde tarihçinin bakışı zaman bakımından bir genişleme gördü. Zira Büyük İskender’in Yunanlı olmayan halkları tek bir siyasal birlik haline getiren fetihleriyle, “dünya” coğrafi bir deyimden daha fazla bir şey, tarihsel bir deyim haline geldi. Sıradan bir bilge kişi, Yunan tarihinin Adriyatik’ten İndus’a, Tuna’dan Sahra’ya dek geçerli olan tek bir tarih olduğunu bir olgu olarak bildirdi. Bu, Yunanlıların Büyük İskender çağından önceki bütün tarih yazımlarını renklendirmiş olan anlık değişmeye ilişkin anlık dulusal algının görgü tanığınca ifade edilmesine dayanan tekçi tarih anlayışını aşmalarına yardımcı oldu. Helenistik dönemin tarihçileri gözünde tarih, aslında belirli bir zamandaki belirli bir toplumsal birliğin tarihi olmuştu. Helenistik tarihçiler geçmişini kendi geçmişleri olarak his edebildiler. Böylece, tarihçiler malzeme toplayabildikleri ve onları tek bir tarih içerisinde kaynaştırabildikleri oranda canlı bir birliği olan yeni bir tür tarih yazmak mümkün hale geldi.<sup>21</sup>

Helenistik çağın en önemli tarihçisi Polybius’la birlikte, tarih geleneği Roma’nın eline geçer. Helenistik dönemin yeni tarih tasarımı Polybius’un eserinde tam olgunluğa erer. Polybius’e göre, tarih yazmak için üç şart lazımdır:

1- Vesikaları tetkik etmek,

2- Olayların meydana geldiği yerleri tanımak ve

3- Bilhassa devlet işlerinde tecrübe sahibi olmak. O, eleştirel ve felsefi düşüncesiyle, kaynakları kullanırken, tenkit yapmayı ihmal etmez. Her türlü doğa üstü sebebi bir yana bırakarak, insan davranışlarının gerçek nedenlerini araştırır. Polybius’un Tarihler’inde dış siyasi oluşumları iç siyasi vaziyetin gelişmesiyle bağlantılı olarak ortaya koyması, onun adının Eski Yunan’ın yetiştirdiği en büyük tarihçiler arasında

<sup>19</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 37,38; M. Ş. Akkaya, s. 40-41.

<sup>20</sup> Helenizm kelimesinin kökeni olan “ellenizein”, Yunanca konuşmak, daha geniş bir anlamda Yunan adetleri ile geleneklerini benimsemek demektir (R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 49).

<sup>21</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 48,49,50.



yer almasını haklı kılan bir başka özelliğidir.<sup>22</sup>

Özetle Yunan-Roma tarih yazıcılığının birinci temel özelliği insanîlik, ikincisi tözcülüktür (cevher/substance). Tarih yazımının insanî olması, insanî işlerin, insanî amaçların, insanî başarıların ve başarısızlıkların tarihi olmasıdır. Şüphesiz Yunan-Roma tarih yazımı tanrısal bir aracılığı kabul eder; ama bu aracılığın işlevi tamamen sınırlıdır. Tanrıların tarihte kendini gösteren iradesi ancak insanın iradesini destekleyen ve ona yardımcı olan, başka türlü başaramayacağı şeyi başarmasını sağlayan bir şey olarak görülür.<sup>23</sup>

Yunan-Roma tarih yazımında tözcülük, onun başlıca kategorisi olan metafizik bir sistemin temeli üzerine kurulu olduğu anlamına gelir. Töz, maddî ya da fiziki töz demek değildir. Yunan metafizikçi, hiçbir tözün maddî olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla, Yunan-Roma tarihçiliği, bir şeyin nasıl meydana geldiğini hiçbir zaman gösteremez. Tarih sahnesinde görünen bütün araçların tarih başlamadan önce hazır sayılması gerekir. Bunlar tarihî olaylarla tamı tamına bir makinanın kendi hareketleriyle ilişkili olması gibi ilişkilidir. Tarihin alanı, insanların ve şeylerin yaptıklarını tasvir etmekle sınırlıdır. İnsanların ve şeylerin yapısı, tarihin görüş alanı dışında kalır. Bu tözcü tutumun baş düşmanı, tarihî kuşkuculuktur. Salt geçici arazlar olan olaylar bilinemez diye görülür. Bir töz olan eylemci aslında bilinebilir, ama tarihçi için değil. Peki o zaman tarih ne işe yarar? Platonculuk için tarihin pragmatik bir değeri olabilir. Bu düşünce, Sokrates'ten (İ. Ö. 470-399) Tacitus'a (İ. S. 55'e doğru-120'ye doğru) kadar gittikçe yoğunlaşır.<sup>24</sup>

Hristiyanlık ile birlikte tarih karşısında yeni bir tutum ortaya çıktı ve bu tutum tarih yazıcılığına üç temel noktada etkisi olmuştur:

a- Tarih karşısında bu yeni tutuma göre tarihî süreç, insanın muradının değil Tanrının iradesinin eseridir. Tanrı biricik eylemcidir. Bir anlamda, insan tarihî olayların uğruna olup bittiği hedeftir, çünkü

<sup>22</sup> Gabriel Hanotaux, *Tarih ve Müverrihler*, çev. Ahmet Refik, Kanaat Kütüphanesi 1932, s. 53; R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 52.

<sup>23</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 56.

<sup>24</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 61.

Tanrının amacı insanın iyi olmasıdır. Bir başka anlamda ise, insan yalnızca Tanrının hedeflerinin gerçekleşmesinin bir aracı olarak vardır. Çünkü Tanrı onu yalnızca insan yaşamı içinde Kendi amacını gerçekleştirsin diye yaratmıştır. Sonuçta Tanrı biricik eylemcidir.

b- Bu yeni tarih görüşü, yalnız tarihî eylemcilerin eylemlerini değil, bu eylemcilerin kendisini de Tanrının muradının araçları olarak görmeyi mümkün kılar. Bu nedenle tarihsel açıdan önemlidir. Nasıl bireysel ruh Tanrının muradını yerine getirmek için zamanın gerektirdiği özellikleri taşıyacak şekilde zamanı gelince yaratılmışsa, Roma gibi bir şey de öncesiz-sonrasız bir varlık değil, belli bir işlevi yerine getirmek ve işlev yerine getirildiği zaman çekip gitmek üzere tarihteki uygun bir zamanda ortaya çıkmış geçici bir şeydir. Bu, tarihsel düşünmede derin bir devrimdir. Tarihsel düşünme, artık şeylerin yüzeyinde akan ve onların yalnızca arazlarını etkileyen bir şey değil, onların tözlerini kapsayan ve böylece gerçek bir yaratılış ve gerçek bir yok oluş içeren bir şey diye tasarlandığı anlamına gelir. Başka bir deyişle önceden varolan bir maddeden dünyayı şekillendiren salt bir işçi olarak değil, dünyayı yoktan var eden bir yaratıcı olarak Hıristiyan tanrı anlayışının tarihe uygulanmasıdır. Burada da tarihin kazancı büyüktür. Çünkü tarihsel sürecin kendi araçlarını yarattığının kabul edilmesi, tarihin kendine özgü özelliklerini kavramaya yönelik ilk adımdır.

c- Bir değişiklik de Hıristiyan tutumunun evrenselciliğine dayanır. Hıristiyan için Tanrının gözünde bütün insanlar eşittir. Kaderleri başkalarının kaderlerinden daha önemli olan hiçbir seçilmiş halk, hiçbir ayrıcalıklı ırk ya da sınıf yoktur. Tanrının isteğinin gerçekleşmesi için tarihî süreç her yerde, her zaman aynı türdendir ve her parçası aynı bütünün bir parçasıdır.

Hıristiyan ilkelerle yazılmış tarih evrensel, ilahî inayete ve vahye dayanan, tekerrür eden olacaktır.<sup>25</sup> Kendini bu kavramları geliştirmeye adanmış Ortaçağ tarih yazımı bir bakıma Helen ve Roma tarih yazımının devamıdır. Yöntem değişmeden kalır. Ortaçağ tarihçisi hala olgular konusunda rivayete bağlıdır ve rivayeti eleştirmek için hiçbir etkili silahı yoktur.

<sup>25</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 64-65.

Ortaçağ tarih yazımının temel misyonu, nesnel ya da tanrısal planı keşfedip ortaya koymak olmuştur. Bu, zaman içerisinde ve dolayısıyla belirli bir aşamalar dizisiyle gelişen bir plandır ve her biri çağ açan bir olayla başlayan tarihsel çağlar anlayışını da netice vermiştir.<sup>26</sup> Her şeyin Tanrı tarafından belirlendiği bir dünya sunan ortaçağın insanı da ediletti.

Kökleri 14. yüzyıla kadar ulaşan Rönesans hareketinin ortaçağın dayattığı tek boyutlu dünyadan kurtulma arayışı, pek çok düşünce hareketini içinde barındırır ve birkaç yüzyıllık bir süreyi kaplar. Rönesans dönemine damgasını vuran en önemli akımlardan biri hümanizmdir. Hümanizm, kökleri 15. yüzyılda Francesco Petrarca (1304-1347), Michel Eyquem De Montaigne (1533-1592) gibi düşünürlerde bulunabilecek bir akımsa da aslında o bir 16. yüzyıl akımıdır. Hümanizmi, 17. yüzyılın rasyonalist sistemlerinden sonra 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesinde yeniden bulmak mümkündür. Hümanizm, hem kişisel hem de ulusal planda bir bireysellik (ferdiyetçilik) kazanma akımı olarak gözüktür. Hümanizm yüzyılı olarak adlandırılan 16. yüzyıl, aynı zamanda Batıda dinde reform yüzyılıdır.<sup>27</sup> Bu sebeple 16. yüzyılda bir taraftan tarih yazıcılığında bir laikleşme sürecine girildiği görülürken, diğer taraftan "teolojik tarih"<sup>28</sup> yazıcılığının da etkinliğini sürdürdüğü görülebilir.<sup>29</sup>

Söz konusu dönemde üç türlü tarihten söz edildiği görülür:

- 1- Teolojik tarih,
- 2- Tabiat tarihi,

3- İnsanî ve toplumsal olayların tarihi. İnsanî ve toplumsal olayların tarihi; kentler tarihi, devletler tarihi, biyografi, sanat tarihi, folklor

<sup>26</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 68,69.

<sup>27</sup> Reformasyon, Katolik kilisesinin baskıcı ve tekelci tutumuna bir tepki mahiyetinde ortaya çıkan dinî bir harekettir.

<sup>28</sup> "Teolojik tarih", teolojik konuların etkisinde kalınarak yazılan tarih anlamına gelir. Bu bir nevi kilise tarihçiliği veya tanrısal tarihtir (historia divina), bkz. A. Zeki Velidi Toğan, *Tarihte Usûl*, s. 136-137.

<sup>29</sup> D. Özlem, s. 35-36.

tarihi adlarıyla anılan çeşitli tarih yazıcılığı türlerinin genel adı olarak kullanılıyordu.<sup>30</sup>

16. yüzyılda historia'yı bilgi-kuramsal açıdan belirleme girişimlerinin en önemlilerinden biri F. Bacon'ın (1561-1626) yazılarında bulunmaktadır. Bacon, insanın sahip olduğu üç istidattan söz eder:

- 1- Akıl,
- 2- Hayal gücü,
- 3- Hafıza.

Bunlar, üç alanı; şiir, tarih ve felsefeyi yönetir. Hafıza tarihi yönetir demek, tarihin asıl işinin geçmişi gerçekte olduğu gibi, gerçek olgularıyla anımsayıp kaydetmesi demektir. Bacon'ın burada yaptığı, tarihin, her şeyden önce, geçmişe kendisi için ilgi duymak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre tarihçinin ilgisi olguların kendisidir. Collingwood'a göre, Bacon'ın hafızanın alanı olarak tarih tanımı yanlıştır. Zira geçmiş ancak hatırlanmadığı zaman tarihî soruşturmayı gerektirir. Hatırlanabilseydi tarihçiye gerek olmazdı. Zaten tarihçi hafızanın eksiklerini nasıl giderir sorusu, Bacon'ın hiç sormadığı bir sorudur.<sup>31</sup>

Bacon, insan zihninin faaliyetlerini, -tahayyül etme, hıfz etme ve anlama melekelerine dayanan- şiir, tarih ve felsefe diye tasnif etmekle "tarih nedir?" sorusunu cevaplandırma girişiminde bulunmuş olur. Bacon'ın tarih kuramı oldukça basittir: "Tarihsel bilgi, esasen sadece hatırlamaktan ibarettir; hatırlayamadığımızda tarih yazan ya da yazmış olanlardan otorite devralırız. Bundan dolayı hafıza ve otorite bütün tarihin iki kökünü oluşturur."<sup>32</sup>

Bacon'a göre tarihçi, tabii olduğu otoritelerinin saptadığı malzemeleri bir bütün içerisinde işlemelidir; kaynakların sırf transkripsiyonu tarih değildir. Tarihçi, kaynaklarının değinmediği veya kaynakları i- çerse bile kendisinin alakasız ya da önemsiz gördüğü bir rivayetdeki iz-

---

<sup>30</sup> D. Özlem, s. 37.

<sup>31</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 73-74.

<sup>32</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, İstanbul 2000, s. 149-150.

lenen adımları özetlemeli, genişletmeli ve onlardan sonuç çıkarmalıdır.<sup>33</sup>

Bacon gibi Descartes (1596-1650) da şiiri, tarihi ve felsefeyi birbirinden ayırır ve buna bir dördüncüsünü, ilahiyâtı ekler. Bu dört bilim dalı içerisinde o, güvenilir ve kesin bilgiye matematikle ulaşılacağını söyler.<sup>34</sup> Descartes, matematiği felsefe yönteminin modeli olarak ele alır; oysa tarihi, bir bilgi dalı olarak kabul etmez. Zira ona göre, her “tarihî haber” kuşku götürür; çünkü tarih bilgisi, seçilmiş tarihsel olayların bilgisidir ve betimlediği olaylar hiçbir zaman tamı tamına onun betimlediği gibi olmamıştır.

Descartes, tarih ile ilgili dört noktaya dikkat çeker:

1- Tarihsel kaçakçılık: Tarihçi yurdundan uzakta yaşayarak kendi çağına yabancılaşan bir gezgindir.

2- Tarihsel pironculuk:<sup>35</sup> Tarihsel anlatılar geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir.

3- Faydacılığa karşı tarih tasarımı: Güvenilmez hikayeler gerçekte neyin mümkün olduğunu anlamamıza ve dolayısıyla şimdiki zamanda etkin bir biçimde eylem üretmemize yardımcı olamaz.

4- Düş kurma olarak tarih: Bu da, en iyi tarihçilerin bile, geçmiş olduğundan daha görkemli göstererek çarpıtmalarıdır.<sup>36</sup>

Alman tarihçisi L. V. Ranke'ye (1795-1886) göre, “tarihe, geçmiş yargılamak, gelecek çağların yararı için bugüne yol göstermek görevi verilmiştir. Tarih öyle yüce görevlere talip olmaz. O yalnızca gerçekte nasıl olduysa onu göstermek ister”. Ranke, bu sözleriyle yalnızca olguları toplamak istemediğini fakat geçmişin içsel yapısını anlamayı hedeflediğini söylemek istemiştir. Bu görevi gerçekleştirmeye çalışırken, Ranke şunları söyler: “Tarihçi, her çağın Tanrıya yakın olduğunu ka-

<sup>33</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150.

<sup>34</sup> Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 321; Willim S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul 1995, s.126.

<sup>35</sup> Osmanlıca'da inâdiyye ve raybiyye kelimeleriyle karşılanan pironculuk, Yunan filozofu Pyrrhon (İ. Ö. 365-275) tarafından kurulmuş olan ilkçağ kuşkuculuğuna verilen isimdir (O. Hançerlioğlu, s. 333).

<sup>36</sup> R. G. Collingwood, *Tarih tasarımı*, s. 74-75.

bul etmek zorundadır”; yani, Tanrı o sonsuzluğu içinde tarihin dönemleri arasında bir ayırım yapmadı; onun gözünde hepsi aynıydı. Bir başka deyişle, geçmiş, günün ölçütleriyle değerlendirilemezdi. Kendi koşulları içinde görülmelidir. Ranke'nin katkısı üç yönlüdür:

1- Tarihin, felsefe ya da edebiyattan bağımsız, ayrı bir disiplin olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

2- Voltaire gibi felsefe yapan tarihçilerin geçmişe uyguladıkları geriye dönük yaldızlı kabuğu soymak konusunda kararlılık göstermiştir. Geçmiş kendi özgün renkleriyle ortaya koymayı teklif etmiştir.

3- Filolojik tekniklerin tarihsel kaynaklara uygulanması konusunda bir yöntem teklif etmiştir.<sup>37</sup>

16 ve 17. yüzyıllarda doğa bilimlerindeki büyük gelişmeler ve bilimlerin teknik buluşlar yolu ile toplumsal hayata sağladığı katkılar, 18. yüzyılda, Avrupa toplumlarında bir ilerleme inancı meydana getirdi. Avrupalılar bu inancın etkisiyle kendi tarihlerini ulusal bilinçle ele almaya başladılar. İşte doğa kadar ulusların da bir ilerleme içerisinde oldukları inancı, tarihte de bir ilerleme olduğu inancını getirdi.

#### Tarih Felsefesi

Wartenburg'a göre, Batı düşüncesinde tarih felsefesini mümkün kılan en önemli sebep, “tarih” kavramının Hıristiyanlıkla gelen ve Greklerde rastlanmayan yeni bir anlam kazanmış olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi Grek düşüncesinde insanî geçmiş, bir edebî tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla, hakkında bilgi edinilen bir zaman parçasıydı ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nesnel bir ilişkisi yoktu. Yahudilik ile Hıristiyanlık, insanî-toplumsal hayata ilişkin olarak, Antikçağın tanımadığı yeni ve özel bir zaman anlayışından bahseder. Yeni zaman anlayışı artık geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi şeklinde, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleri anlayışıdır. Bu, insanî-toplumsal hayatın da aynı fiziksel zaman içinde geçtiğini ileri süren bir düşünce getirmiştir. Söz konusu zaman anlayışı, daha sonra ne ölçüde laikleşmiş olursa olsun, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm “tarih felsefeleri”ne tesir ederek her dönemde ortaya çıkmıştır.

<sup>37</sup> Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul 1999, s. 26.

Wartenburg'a göre, belli bir ereğe yönelmiş, başlangıcı ve sonu olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen bu yeni zaman anlayışı, Hıristiyan teolojisinin Batı düşüncesine sürekli bir miras olarak bıraktığı "tarihsel zamandan" başka bir şey değildir. Yine Wartenburg'a göre "geleceğe yönelik bir beklenti ile geçmişi tanıma ve bilme" anlamında bir "tarih bilinci" de ilk kez bu yolla Batı düşüncesine girmiştir.

Hıristiyanlık, Antikçağın tarih anlayışını, kendi içinde sürekliliği ve gelişimi olan çizgisel tarih anlayışı ile değiştirmiştir. Yani tarih tekerürden ibaret değil, tam tersine, bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu bir defalık süreçtir. Hıristiyanlığın değinilen tarih anlayışını temellendiren ve bir teolojik tarih telakisi ortaya koyan Aurelius Augustinus'tur (354-430). A Augustinus'a (354-430) göre, Tanrı zamanın dışında yani öncesiz ve sonrasızdır; ama onun yarattığı her şey zamanın içindedir yani önceli-sonralıdır. Zaman ise, artık varolmayan "geçmiş", bir boyuttan yoksun "şimdi" ve daha varolmamış olan "gelecek" arasında bulunan ve bu yüzden şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması (geçmiş) ve beklentisi (gelecek) dolayısıyla anlam kazanan bir şeydir. Bunun doğal bir uzantısı olarak Hıristiyanlık, insanî varoluşu, başı ve sonu olan bir defalık bir süreç içinde ele almakla, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını ana nitelikleriyle belirlemiş olmaktadır.<sup>38</sup> Kısaca değinilen Augustinus'un Hıristiyan teolojisinin ışığında geliştirdiği tarih anlayışı, tüm ortaçağ boyunca Hıristiyan kilisenin resmi anlayışı olmuştur.

Hıristiyanlığın Eskaton'u (bir tür ahiret inancı) kurtuluş umudu ile bekleme inancı da, 18 ve 19. yüzyılın tarih filozoflarını etkilemiştir. Örneğin, insanlığın sonunda özgürlüğe ulaşacağını ileri süren Hegel'in ya da insanlığın sonunda sınıfsız topluma ulaşacağını düşünen Marx'ın (1818-1883) görüşlerine nüfuz etmiştir.<sup>39</sup>

Yukarıda söz konusu edilen hususlar, aslında Batı düşüncesinde adı konulmamakla birlikte, daha Augustinus'la başlayan bir tarih fel-

<sup>38</sup> D. Özlem, s. 20,21,22; ayrıca bkz. Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Sener, İstanbul 1995, s. 203-204; Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, çeviri editörü: Hikmet Özdemir, İstanbul 2001, s. 53-75.

<sup>39</sup> D. Özlem, s. 24,25.

sefesi geleneği bulunduğu anlamına gelir. Ama bu gelenek Augustinus'la birlikte daha çok bir "tarih teolojisi" olarak gelişmiştir.<sup>40</sup> Zira bu geleneğe bağlı tarihçiler, tarihin işlevini, dünyada Tanrının amaçlarını ortaya koyuşunun kaydedilmesi olarak görmüştür. Olaylar meydana geliyordu, çünkü son tahlilde Tanrı öyle olmasını istiyordu; insanlık tarihi iyi ve kötü doğüstü güçlerin oyun alanıydı.<sup>41</sup>

Öbür yandan, tarih felsefesi teriminin ilk kez kullanıldığı 18. yüzyıl sonlarına kadar yeniçağda adına "tarih felsefesi" denebilecek nitelikte tarih yorumlarına da rastlanmaktadır. Örneğin Jean Jacques Rousseau (1671-1741) iki nedenden dolayı bir tarih filozofu kabul edilir:

1- O, tarihte doğallıktan kültür varlığı olmaya doğru kaçınılmaz bir süreç göstermektedir.

2- O, insanların tarihe kendi özgür iradeleriyle yön verebileceklerini belirtmiş olmakla, özellikle 19. yüzyılın tarih felsefelerini etkileyen kişi olmuştur.<sup>42</sup>

Felsefeci ve bilim adamı olan Descartes nasıl modern bilim felsefesinin temellerini atmışsa, felsefeci ve aynı zamanda tarihçi olan Giambattista Vico (1668-1744) da modern tarih felsefesinin temellerini attı. Bir tarihçi olarak Vico'nun üzerinde çalışmayı tercih ettiği saha çok gerilerde kalan kadim dünyanın tarihi idi. Vico, tarihin bilinmeyen dönemlerini kelimenin tam anlamıyla bilinmez olduklarından dolayı araştırıyordu. Vico'nun gerçek merakı tarihî yöntem olmakla birlikte eldeki kaynakların kıt ve müphem olmasından dolayı araştırdığı konunun anlaşılması bir hayli zordu. Bu durum sağlam bir yöntemin önemini belirgin hale getiriyordu. Vico, kuramıyla tarihçinin kendisine söylenen her şeye inanması gerektiğine işaret eden Bacon'ın aksine sistematik şüphenin önemini tasdik ediyordu. Bacon'daki otoritenin yalın kabulünün tam bir antitezi olan Vico'daki otoritenin basit bir şekilde reddedilişi, tarihî araştırmanın teorisine ve uygulamasına pek az katkıda bulundu.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> N. Uygur, s. 161.

<sup>41</sup> R. J. Evans, s. 23.

<sup>42</sup> D. Özlem, s. 22,42,43,44,45.

<sup>43</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 150-151.



Vico, daha da ileri giderek şüpheciliğin derinliklerine daldı. Vico, tarihî hatanın başlıca kaynaklarını:

- 1- Antikiteyi yüceltmek,
- 2- Ulusal üstünlüklerle övünmek,
- 3- Tarihçilerce incelenen toplumların bilim adamları ve düşünürleri gibi olduklarını sanmak,
- 4- Medeniyetin “yayıma” ile yükselmiş olduğunu var saymak ve
- 5- Kadim tarihçilerin geçmiş tarihle ilgili bütün vakaları bildiklerini farz etmek gibi eğilimlerde buldu. Vico’ya göre, tarihçi daima tarihî belgelere dayanan delillere başvurarak bu eğilimlere karşı koymalıdır. Belgelere dayanmadıkça ve belgelerle sınanmadıkça rivayetin kıymeti yoktur. Vico etimolojinin, mitolojinin ve destanın birer belge olarak nasıl kullanılabileceğini gösterir; destan ve mitolojiyi kıssa diye reddetmek ya da gerçek olarak kabul etmek yerine bunları kendilerini yapan çağın ruh ve niteliklerini açığa çıkaran belgeler olarak yorumlamaya çalışır.

Vico’nun önemi şuradadır: Tarih, ona göre “otoriteler”in söylediklerini reddetmek ya da kabul etmek değil, yorumlamaktır. Böylece tarihî düşüncenin çekim merkezi, tarihçinin belgeleri yorumladığı ilkelere ortaya çıkar. Vico’ya göre, tarihçinin her zaman kendini koruması gereken birtakım önyargılar vardır. Bunlar:

- 1- Tarihçinin incelediği çağın refahını, gücünü, ululuğunu v. b. abartmaya yönelik önyargılar.
- 2- Ulusların kendilerini beğenmişliği.
- 3- Bilginin kendini beğenmişliği.
- 4- Kökenler konusundaki yanılğı. Bu hata, iki ulusun benzer bir tasarıma ya da kuruma sahip olduğu zaman birinin bunu ötekinden öğrenmiş olması gerektiğini düşünmekten başka bir şey değildir. Vico bunun, insan aklının tasarımları başkasından öğrenmeksizin kendi kendine keşfedebilen özgür yaratıcı gücünü göz ardı etmeye dayandığını söyler.

5- Vico, son olarak, eskilerin kendilerine daha yakın çağlar hakkında bizlerden daha bilgili olduğunu düşünme önyargısına sahip olduklarını söyler. Gözlemleri bu günün tarihçisi için sıradan gözlemler olsa

da, onun çağında devrim niteliğindedir. Vico, olumsuz uyarılarla yetinmez; olumlu birtakım yöntemler de göstererek devam eder:

1- Filolojik incelemenin tarihe nasıl ışık tutabileceğini gösterir.

2- Mitolojiyi de benzer biçimde kullanır.

3- Rivayeti kullanma konusunda yeni bir yöntem önerir: Rivayeti harfi harfine doğru saymak yerine, kırılma açısını bir ölçüde saptayabileceğimiz bir ortamdan geçerek çarpıtılmış olguların karmakarışık bir anısı sayma yöntemi. Bütün rivayetler doğrudur, ama hiçbirini söylediği şeyi söylemek istemez; söylemek istediklerini keşfetmek için onları ne çeşit insanların icat ettiğini ve o insanların o şeyi söylemekle ne söylemek istediklerini bilmemiz gerekir.

4- Yeniden yorumlamanın anahtarını bulmak için, belli bir gelişme aşamasındaki kafaların aynı tür ürünler yaratma eğiliminde olacağını aklımızda tutmamız gerekir.”<sup>44</sup>

Vico da Rousseau gibi, yukarıda söz konusu edilen görüşlerini adlandırmak için “tarih felsefesi” deyimini kullanmamıştır. “Tarih felsefesi” sözünü ilk defa, 18. yüzyılda, tarihçinin eski kitaplarda bulduğu hikayeleri tekrar etmek yerine, eleştirel ya da bilimsel tarihten hareketle tarihsel düşünme tipinden başka bir şey kastetmeyen Voltaire buldu.<sup>45</sup> Voltaire, 1756’da yayınlanan “Ulusların Törelere Üzerine Deneme” adlı eserine önsöz olarak eklediği bir yazısına “tarih felsefesi” başlığını koymuştur. Ancak, Voltaire, tarih felsefesi deyince, genel olarak dünya tarihini, evrensel tarihi anlamaktadır. Hiç kuşku yok ki, insanın evrensel tarihiyle ilgili olarak Voltaire’nin çizdiği tabloya, tarih üzerinde belli bir felsefe, bir tarih felsefesi de karışmıştır. Buna göre, tarih felsefesi kavramını Voltaire bulmuştur. Ama tarih felsefesinin temeli, Vico’nun yayımlandıktan onlarca yıl sonra düşünürlerin ilgisini çekmeye başlayan “Ulusların Ortak Özü Çerçevesinde Kurulan Yeni Bir Bilimin İlkeleri” başlıklı eseri ile atılmıştır. Tarih felsefesinin kurulmasında, Vico’dan başka Montesquieu, Herder, Wilhelm Von

<sup>44</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 151; *Tarih Tasarımı*, s. 82-85.

<sup>45</sup> Stuart Clark, “*Annales Tarihi Okulu*”, *Çağdaş Temel Kavramlar*, editör: Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, Ankara 1997, s. 237.

Humboldt (1767-1835), Wilhelm Dilthey (1833-1911) ve diğer büyük düşünürlerin büyük payı olmuştur.<sup>46</sup> Tarih felsefesi terimini, Hegel (1770-1831) ile beraber 19. yüzyıl sonunda başka yazarlar da kullandı. Ama onlar tarih felsefesi terimine çok farklı bir anlam verdiler ve onu yalnızca evrensel tarih ya da dünya tarihi anlamına gelen bir şey diye gördüler. Deyimin üçüncü bir kullanımı, 19. yüzyıl pozitivistlerinde bulunur; onlar için tarih felsefesi, anlatılması tarihin işi olan olayların akışını yöneten genel yasaların keşfiydi. Pozitivistler tarihi bir felsefe konusu değil, meteoroloji gibi bir deneysel bilim konusu haline getirmeye çalıştıkları halde, Voltaire ile Hegel'in "tarih felsefesine" yükledikleri anlamı ancak tarih yerine getirebilirdi. Bu durumların her birinde, tarih felsefesi anlayışına hakim olan bir felsefe anlayışı vardı: Voltaire için, felsefe bağımsız ve eleştirel düşünme demektir; 19. yüzyıl pozitivismi için tekbiçimli yasaların keşfi demektir. Collingwood, pozitivismin, tarihinin işinin doğa bilimcisinin işine benzer olduğu, tarihin olayların genel yasalar altına sokularak uygun bir biçimde açıklanabileceği yollu görüşünü kesinlikle reddeder. Çünkü bu görüş kişilerin ve eylemlerin doğa olayları gibi dışarıdan seyredilebileceği düşüncesini taşır. Collingwood bundan ötürü Spengler ile Toynbee'nin, Comte ile Marx'ın görüşlerini kabul etmez.<sup>47</sup>

Aslında 17. yüzyıldan itibaren tarih felsefesiyle ilgilenen pek çok isim bulunmaktadır. Ancak bunlar arasından üç önemli isim üzerinde kısaca durmakla yetineceğiz. Bunlar, tarihe son erek olarak insanlık düşüncesinin gerçekleşmesini (hümaniteyi) uygun gören bir 18. yüzyıl filozofu olarak Herder (1744-1803), ahlaki tarihin son ereği olarak kabul eden ve Alman idealistlerinin tarih felsefelerine geniş etkisi olan Kant (1724-1804) ile 19. yüzyıla "tarih yüzyılı" dedirten filozofların başında gelen ve tarihi özgürlük prensibine dayandıran Hegel'dir.

#### a. Herder'in (1744-1803) tarih görüşü

<sup>46</sup> N. Uygur, s. 154.

<sup>47</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 1,21; ayrıca bkz. Pıtırım A. Sorokin, *Bir Bunahım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1997, s. 68 v. d.

Voltaire, tarih felsefesi deyimini ilk olarak kullanmakla beraber, bütün insanlık tarihini içine alan felsefi dünya tarihi, Alman düşünür Herder tarafından yazılmıştır.<sup>48</sup>

Herder tarihte olup bitenleri anlaşılır yapabilmek için, bu oluşa dışarıdan bir ölçü katmaz. O, doğrudan tarihin kendisinde, verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendisinden çıkarmak ister. Ona göre tarih, doğa içinde sıralanmış olan basamakların sürüp gitmesidir. Bundan dolayıdır ki; evrende her şey birbirine ulaşır, her şey büyük bir birlik içinde toplanır. Herder'e göre, "varlık" ile "gereklik", "doğa" ile "özgürlük" arasında bir ikilik yoktur; "özgürlük" tabiatın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır, bunlar aynı gelişmenin türlü unsurlarıdır. Herder'in tarih felsefesi, evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.<sup>49</sup> Herder'in tarih anlayışı, en olgun biçimiyle "İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler" (1784-1791) adlı eserinde bulunmaktadır.<sup>50</sup> Eser her birinde beş kitap bulunan dört bölümünden oluşmuştur. Bu dört bölümün ilk ikisi doğa dünyasını, son ikisi de tarih dünyasını inceler. Doğa öğretisi ile tarih görüşünün böyle bir kitap içinde yan yana yer almaları, Herder'in tarih felsefesinin, yukarıda söylenen, ana görüşü ile ilgilidir. Doğa ile tarih en içten bir bağla birbirine bağlıdırlar. Bunlar özce birbirinden ayrı olan iki varlık alanı olmayıp aynı sürecin birbiri ardından gelen iki basamağıdır; bundan dolayı tarihin yasaları, yüksek doğa yasalarından başka bir şey değildir. Böyle bir ana görüşten hareket eden eser, önce insan türünün doğa yapısı içinde nasıl örülmüş olduğunu göstermeye çalışır. Bundan sonra da insanlık tarihinin yüzyıllar boyu yürüyüşünü gözden geçirme denemesine girer.

Herder'e göre insanlığın alinyazısı ancak bütün yaratılış kitabında okunabilir. İnsan bütün yaratılış organizasyonunun tacıdır ve yaratılış kitabında yer alan bütün türlerin çizgileri çok ince bir özet halinde insanda yer alır. Herder, yerin yapısının insan yaşamını biçimlendirmede büyük rol oynadığını belirtir. Yerin yuvarlaklığı, dönmesi, su üze-

<sup>48</sup> M. Ş. Akkaya, s. 4.

<sup>49</sup> Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 136.

<sup>50</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 102.

rinde yükselen dağlardan ibaret olan kara kıtaları, ırmakları, yeryüzündeki denizlerin, karaların ve dağların birleşimi insanlık tarihinin karakterini belirlemiş ve insanlık tarihinin sağlam bir planını çizmiştir. Örneğin yerin yuvarlaklığı ve dönmesi, yeryüzünde her şeyin değişim halinde olmasına nedendir. Yerküresi döndüğü gibi, üzerindeki mevsimler, töreler, dinler, gönüller ve kılkılar da döner. Yerküresi, çok çeşitli varlıkları oluşturan büyük bir yapımevi gibidir ve yeryüzü, sürekli oluşun sahnesidir. Bütün türlerin çizgileri ince bir özet halinde insanda birleşir. İnsan, tabiatın sinesinde biten en özenilmiş meyvesidir. İnsanı öteki yaratıklardan yapı itibarıyla ayıran özelliği onun dik durması, dik yürümesidir. Dik duran bir yaratık olmasıyla insan sahip olduğu aklı kullanma yeteneğini elde etmiştir. İnsanın her iklime dayanma imkanının, yeryüzünün her tarafına yayılıp egemen olmasının ve özgürlüğünün, kaynağı da dik duruşudur. Örgütlenişi yüzünden insan, ince duygulu olmuş, sanatı bulmuş, konuşan bir yaratık olmuştur. Dil aklı geliştiren, her türlü kültürü yaratan araçtır. Bunların hepsi, insanı hümanite ve din için biçimlendirmiştir. Herder'e göre, hümanite insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür.<sup>51</sup> İnsan olmak, sonsuz bir erektiler. İnsanlık yeryüzünde çeşitli biçimler ile görünmesine karşın hep bir ve aynı insan türüdür. İnsan, bir toplum içinde bulunması yüzünden insan olan bir yaratıktır.<sup>52</sup>

Herder'e göre, insanlığı biçimlendiren iki ana güç vardır: Yaratıcı doğa ile eğitici kültür. Bunların ikisi de amaçta birleşir: Her ikisi de insanlığı hümanite için oluşturur. Hümanite, insan doğasının ereğidir. Tanrı bu erek ile türümüzün kaderini eline teslim etmiştir. İnsanlığı, kendisinde gizli olan yasalar bakımından incelersek, en yüksek yasa olarak hümanite'yi buluruz. Tarihin ereği hümanite'den başka bir şey değildir.

İnsanlık, ereği olan hümanite'ye doğru yürürken bir takım doğa yasalarınca desteklenir. Tanrı insanı yaratırken ona şöyle demiştir: "Yeryüzünde benim benzerim, bir tanrı ol! Hakim ol. Doğadan yaratabileceğin soylu ve yetkin şeyleri ortaya koy. Seni mucizeler ile destekleye-

<sup>51</sup> M. Gökberk, s. 138.

<sup>52</sup> M. Gökberk, s. 136,137,138,139,141.

mem, çünkü senin insan yazgını senin insan ellerine verdim; ama tabiattaki bütün kutsal ve ölümsüz yasalar sana yardım edecektir.”<sup>53</sup>

Herder'in tarih felsefesinin temel kavramı gelenektir. Gelenek ile her insan bulunduğu yerde tek bir büyük terkinin içine yerleşir. Bu dizge, hümanite'ye doğru ilerleyen bir gelişme dizgesidir. Herder'e göre, gelenek zinciri boyunca yürüyen tarih felsefesi, gerçek insan tarihi- dir. Bu tarih olmazsa, dünyada olup bitenler yalnızca birer bulut, birer ürkütücü ve çarpık biçim olurlar. İnsanlığın -ilerleyen gelenek yanın- da- öteki araçları dil, bilim, sanat, devlet ve dindir. Din, dil ve akıldan bile daha eskidir, her kültürün asıl anasıdır, yeryüzünün en eski, en kutsal geleneğidir. Din bütün uluslarda vardır. Din, bütün insanlar için ortak bir değerdir. Bütün insanların müşterek başka bir değeri de hümanite idesidir. Din ile hümanite, insan ruhunda, mermerin içinde- ki heykelin şeması gibi saklıdır.

Tarih, insanlık kültürünün gelişmesidir. İnsan, tarihî olan bir yaratıktır, insanın insan oluşu, ancak tarihîliğinde serpilip gelişir. Herder'e göre, tarih dünyasının her yanında bir doğuş ve yok oluş vardır.<sup>54</sup>

Bütün insan tarihi, insanın güçlerinin, eylemlerinin ve içtepilerinin yer ve zamana göre olan bir doğal tarihidir. Tarih var olanın bilimidir, olmuş olan bir şeyi hiç bir zaman olmamış olan bir şey ile açıklamaya kalkmamalıdır.

İnsan, tarih içindeki yanımları ile sürçmelerinden, türünün mutluluğa varmada keyfe değil de bir doğa yasasına dayandığını öğrenir. İnsan türü, gerçi, bir takım kültür basamaklarından bir takım değışikliklere uğrayarak geçer, ama sürekli bir mutluluk durumu ancak ve ancak akıl ile adalete dayanır.<sup>55</sup>

Herder, ana çizgileri ile insan tarihinin bir tablosunu çizmeyi denerken dikkati çeken diğer bazı konular şunlardır:

1- Herder, dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı için Tevrat'taki yaratılış öyküsünü temel alır. Tevrat, onun için, insanlık tarihinin baş-

<sup>53</sup> M. Gökberk, s. 148.

<sup>54</sup> M. Gökberk, s. 141,142,143.

<sup>55</sup> M. Gökberk, s. 146,147,148-149; ayrıca bkz. Kubilay Aysevener, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 54.

langıç üzerine en eski yazılı gelenektir ve insan tarihinin en eski felsefesidir.<sup>56</sup>

2- Herder, Avrupa Ortaçağından bahsederken, kilisenin özgür düşünmeyi boğduğunu; vurduğu boyunduruk ile her türlü soylu etkinliği kösteklediğini belirtir. Araplarla çatışmanın, “bu durumun sona ermesinin başlangıcı olduğunu, Avrupa’da ışığın çoğalmasına yol açtığını” söyler.<sup>57</sup>

R. G. Collingwood, Herder’in tarih felsefesi ile ilgili görüşlerinin önemli bir yönüne ışık tutar. R. G. Collingwood, “Herder’e göre tarihte belirleyici olgu, genel olarak insanın değil, şu ya da bu tür insanın kendine özgü özellikleridir” der. Ama Herder, bu kendine özgü özellikleri, farklı insan türlerinin miras edinilmiş ruhî seciyeleri olarak görür. Her ırkın ruhî seciyeleri sabit ve tek biçimli görülür. Her ırkın tarihî deneyimi, salt sabit karakterinin bir sonucu olarak kabul edilir. Aydınlanmanın tek bir sabit insan tabiatı anlayışı yerine, şimdi elde çetli sabit insan tabiatları anlayışı bulunur.

Günümüzde Herder’in ırk kuramı önlem almayı gerektirecek ölçüde kötü sonuçları doğurdu. Irka dayalı uygarlık kuramı, bilimsel bakımdan saygın değildir ve ancak ulusal gurur ile nefretin uyduruk bir özü olarak bilinir.

Bundan ötürü Herder’in haleflerine miras bıraktığı sorun, doğa ile insan arasındaki farkı açık bir biçimde düşünme sorunuydu: Körü körüne uyulan yasaların yönettiği bir süreç ya da süreçler toplamı olarak doğa ve (Kant’ın ortaya koyacağı gibi) salt yasa ile değil, yasanın bilinciyle yönetilen bir süreç ya da süreçler toplamı olarak insan. Tarihin ikinci tipten bir süreç olduğunun, yani, insan yaşamının zihinsel ya da tinsel bir yaşam olduğu için tarihî bir yaşam olduğunun gösterilmesi gerekiyordu.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> M. Gökberk, s. 142. Tevrat’ta dünyanın yaratılışı ve tarihin başlangıcı konusunda yer alan verilerin kesinlik kazanmış bilimsel verilerle ne kadar uyduğu ayrı bir tartışma konusudur. Böyle bir tartışma için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-i Mukaddes, Kur’ân ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, İzmir 1981.

<sup>57</sup> M. Gökberk, s. 144, 145.

<sup>58</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 103-105.

### b. Kant'ın (1724-1804) tarih görüşü

Kant, hocası Herder ile karşılaştırdığında, sıkı bir Romantizme tepki temayülü gösterir.<sup>59</sup> Tam bir aydınlanma üslûbuyla, geçmiş tarihi, insan akıllılığının bir göstergesi sayar ve bir akli yaşam ütopyasını bekler. Onda dikkat çekici olan, bilgi kuramında akılcılık ile deneyciliği birleştirmesi gibi, Aydınlanma'nın bakışını Romantik bakışla birleştirmesidir.<sup>60</sup>

Tarihsel inceleme Kant'ın ilgilendiği ana konulardan biri olmadığı halde tarih sorunu üzerinde 1784-1786 yıllarında durmuştur. Bu yıllar Kant'ın varlık sorunundan gereklilik sorununa geçmeye başladığı dönemdir. Kant'ın tarih konusunu söylenilen yıllarda ele alması ve bu konuyu hemen ahlak sorunun eşiğinde incelemesi bir tesadüf değildir. Çünkü Avrupa'nın tarih durumu (yaklaşan Fransız Devrimi), o sıralarda "tarih"i ana-sorun yapmaya başlamıştır. Nitekim bu dönemde tarihe doğru kaymaya başlayan ilgi, zamanla artarak on dokuzuncu yüzyılı bir "tarih araştırmaları yüzyılı" yapacaktır.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Bir fikir akımı olarak on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan Romantizm; akılcılıktan, aklın insanın zihin ve hayatı üzerinde kurmaya çalıştığı tahakkümden, Aydınlık felsefesinin insana aşladığı sınırsız ilerleme inancından yüz çevirmektir. Gizemli olan daha kötü değildir; geçmiş Aydınlanmacıların iddia ettiğinin aksine kötü değildir; hatta ne varsa geçmişte vardır. Aydınlanma soyut insan düşüncesiyle sosyal hayatı biçimsizleştirir; gerçekte olan ulus ve halktır. Romantizm, bu yönüyle on dokuzuncu yüzyıl milliyetçi akımları geniş ölçüde besledi, ulus devletlerin teşekkülünde destekleyici ve besleyici bir rol oynadı. Romantiklere göre, her zamanın kendine ait bir ruhu ve yüceltmeye layık bir değeri vardır; halkların fikir hayatlarının köklerine dönüldüğünde oldukça esrarlı, cazip kaynaklar bulunur (A. Bulaç, s. 65).

<sup>60</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 105-106.

<sup>61</sup> Hereder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk cildi kırk yaşındayken, 1784 baharında yayınlandı. Collingwood'un belirttiğine göre, Herder'in öğrencisi olan Kant, kitabı çıkar çıkmaz okudu ve bir yıl sonra yapacağı oldukça sert eleştirisinin göstereceği gibi, öğretilerinin çoğunu kabul etmese de, kitap onu ortaya koyduğu sorunlar hakkında düşünmeye ve tarih felsefesi ve tarih felsefesi üzerine başka yapıtını oluşturan kendi denemesini yazmaya itti. Onun öğrencisi olmaktan etkilenmişti ama, Kant, Herder'in "*İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler*" adlı eserinin ilk bölümünü okuduğunda altmış yaşını bulmuş ve düşüncesi Büyük Fredrick'in ve onun Prusya mahkemesine getirdiği Voltaire'in hi-



Kant, tarihi mekanik zorunluluğun hakim olduğu doğa alanına değil de, içinde özgürlüğün temel-ilke olduğu gereklilik dünyasına yerleştirir; tarihte, insanlığın zaman içindeki gelişme sürecinde, gerçekleşmesi gereken ahlaki bir kavram bulur.<sup>62</sup>

Kant yazılarında, tarih ve devletin özü üzerindeki temel görüşlerini geliştirmiştir. “Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı” (1784) başlığını taşıyan yazı, bir sınır çizgisi gibidir. Bu yazı bir yandan on sekizinci yüzyılın siyasî ve tarihsel kavramlarına bağlıdır. Diğer yandan da on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkacak yeni düşüncelerin ilk belirtilerini içerir. Sıkı bir düzene göre yazılmış dokuz önermeden ve bunların açıklamalarından oluşan bu yazının girişinde Kant, tarihte düzenli bir gidişin bulunabileceği umudu ile söze başlar.<sup>63</sup>

Kant, yazısında tarihin idesinin ne olduğunu, tarihin ne gibi bir amaca doğru hareket ettiğini belirlemeye çalışmıştır. Tarih insan türünün bir gelişmesidir; bu gelişmede insan tabiata bağlı olmaktan git gide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içine yerleşmektedir. İnsanın sürekli çoğalan bu özgürlüğünün son durağı, hem devlet içinde hem de uluslar arasında gerçekleşecek olan bir hak düzenidir.<sup>64</sup>

Kant, “Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel Bir Tarih Tasarımı” (1784), başlığını taşıyan denemesine, kendinden şeyler olarak insan eylemlerinin (ya da noumenanın),<sup>65</sup> ahlak yasalarınca belirlense de, fenomen olarak, bir seyirci açısından, nedenlerin etkileri olarak doğa yasalarına göre belirlendiğini söyleyerek başlar. İnsan eylemlerinin akışını anlatan tarih, onlarla fenomen olarak uğraşır, bundan ötürü de onları doğa yasalarına bağlı görür. Bu yasaları ortaya çıkarmak, imkansız değilse de, kesinlikle zordur. Kant’a göre, insanlığın yaşamında genel bir ilerleme varsa, o ilerleme kesinlikle insanın kendi kılavuzlu-

---

mayesi altında Almanya’da kök salan Aydınlanma ile biçimlenmişti (*Tarih Tasarımı*, s. 105).

<sup>62</sup> Macit Gökberk, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul 1997, s. 125.

<sup>63</sup> M. Gökberk, s. 126.

<sup>64</sup> M. Gökberk, s. 133.

<sup>65</sup> Düşünülen şey anlamına gelen noumena, Kant’ta duyulur sezginin nesnesi olan tezahürün (fenomen) tersine, duyulur olmayan bir sezgiye karşılık düşen anlık nesnesi (intelligibilia/anlaşılr)’dir (daha fazla bilgi için bkz. A. Cevizci, s. 386).

ğuna göre yaptığı bir plandan gelmez. Ama böyle bir plan, insanın anlamadan yerine getirdiği bir doğa planı olabilir. Kant doğa planıyla ne kastettiğini söylemez. Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"nde belirttiğine göre, tabiatın amaçları olduğu tasarımının gerçekte bilimsel araştırmayla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen bir tasarım; ama onsuz tabiatı hiç anlayamadığımız bir tasarım olduğunu görüyoruz. Gerçekte ona bilimsel bir yasaya inandığımız gibi inanmıyoruz, ama onu bir bakış açısı olarak, itiraf edildiği gibi doğa olgularına bakmanın yalnız mümkün değil, yararlı, yalnız yararlı değil, gerekli olduğu öznel bir bakış açısı olarak benimsiyoruz.<sup>66</sup>

Kant'ın bakış açısıyla, tarihçinin incelediği fenomenlerde kendini gösteren bir doğa planından söz etmenin, bilim adamınca incelenen fenomenlerde kendini gösteren yasalardan söz etmek kadar meşru olduğu ileri sürülebilir. Bilim adamı kendini; "doğa yasalarını keşfeden biri" diye tanımladığında, doğa denen bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez. Aynı şekilde, tarihçi kendini tarihte geliştiren bir doğa planından söz ettiğinde, tarihte yürütülmek üzere bilinçli olarak bir plan yapan doğa denen gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediğidir. Collingwood'a göre, on sekizinci yüzyıl filozofları akli tabiata benzeterrek genellikle yanlış yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>67</sup> Dilthey de doğanın incelenmesiyle, insan eyleminin incelenmesi arasında niteliksel bir ayırım olduğunu belirtir. Dilthey'e göre, insanın eylemi "yaşanmış bir deneyim" olması nedeniyle, doğal olaylardan ayrı ve farklı bir anlam içerir. Doğadaki olaylar insan bilincinden bağımsız, kendi düzenlilikleri içinde olurken, insan eylemi bu eylemin gerçekleştiricisinin bilincinden bağımsız bir anlama sahip olamaz.<sup>68</sup>

Kant, "İnsan Tarihinin Muhtemel Başlangıcı" (1786) adını taşıyan bir başka yazısında tarihin başlangıç durumunu gözden geçirir. İnsa-

<sup>66</sup> Ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İstanbul 1999, s. 137-141.

<sup>67</sup> Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 106,107,108.

<sup>68</sup> Ahmet Öncü, *Sosyoloji Ya Da Tarih: İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1993, s. 47-48.

nın tabiattan ayrılarak özgür yaratmalarının dünyası olan kültürü yavaş yavaş nasıl kurduğunu göstermeye çalışır. Başlangıçta insanı içgüdü, bütün hayvanların boyun eğdikleri bu Tanrı sesi yönetiyordu. Ancak akıl, zamanla hareketlenmeye başlamış, insanı gitgide içgüdüünün kadrosu dışına çıkarmıştır. İnsanın aklı, ona seçebileceğini, geleceği bilinçli olarak beklemeyi, doğanın asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiştir. Yalnız içinde yaşanan anda kalmayıp gelecek bir anı, giderek pek uzaklardaki bir zamanı düşünebilmek insanın en karakteristik ayrımlarından biridir. Akıl insanı hayvanların üstüne büsbütün yükselten son adımı; ana doğasının asıl ereğinin insan olduğunu öğretmiş olmasıdır. Yalnız insan, nasıl kendisini bir amaç olarak anlıyorsa, bütün kendi soyundan olanları da böyle anlamalıdır. İnsan, insana ancak kendisine eşit bir yaratık gözü ile bakmalıdır.<sup>69</sup>

İnsanlığın başlangıçtaki tarihi, insanın ilk durağı olan o cennet durumundan çıkmanın, gerçekte hayvanlıktan insanlığa, içgüdüünün cenderesinden aklın yönetimine geçmek olduğunu, kısaca tabiatın vasiliğinden kurtulup özgürlüğe kavuşmak olduğunu gösteriyor. İnsan, bu değişmesi ile kazanmış mıdır, kaybetmiş midir? İnsan türünün belirlenimi göz önünde bulundurulursa, bu artık sorulamaz. Çünkü insan türü yetkinliğe doğru ilerlemek için belirlenmiştir. İnsan türü için kötünden iyiye doğru bir ilerleme olan bu gidiş, birey için böyle değildir. Akıl uyanmadan önce ne buyruk ne de yasak vardı; dolayısıyla bunların bozulması diye de bir şey yoktu. Ama akıl işe başlayıp ta hayvanî yönümüz ile karışınca, kötülük de ortaya çıkmış oldu. Böylece atılan ilk adım, ahlak bakımından bir düşme olmuştur. Demek ki tabiatın tarihi iyi ile başlıyor, çünkü bu tarih Tanrının yapıtıdır. Özgürlüğün tarihi ise kötü ile başlıyor, çünkü bu tarih insan yapıtıdır. Özgürlüğünü kullanırken yalnız kendini düşünen birey için böyle bir değişme elbette, bir kayıptır; insan türünü göz önünde bulunduran doğa için ise bir kazançtır.

Bütünü ile alındığında, insanlığın gidişi iyiden uzaklaşıp kötüye yaklaşıp bir gidiş değildir. Tersine kötünden iyiye doğru ilerleyen bir gelişmedir. Bu ilerlemeye herkesin, elinden geldiğince, yardım etmesini

---

<sup>69</sup> M. Gökberk, s. 133,134.

de tabiatın kendisi istemiştir.<sup>70</sup> Kısaca Kant, tarihin anlamını kavramak için bir ahlak prensibine dayanıyordu. Tarihi, ahlak yasasına doğru yürütüyordu. Ona göre tarih, sonsuz bir ödevin gittikçe olgunlaşan bir çözülmesidir. Tarihin göz önünde bulundurduğu erek, insanı doğa tarafından belirlenmiş bir yaratık olmaktan çıkarmak, onu gereklilik ülkesine yerleştirmektir. Doğa ile gereklilik de birbirlerinden özce ayrılan iki varlık türüdür. Birincisinin karakteristiği zorunluluk, ikincisinininki ise özgürlüktür.<sup>71</sup>

Kant, neden tarih diye bir şeyin olması gerektiği konusunda söyledikleriyle dikkat çekici bir başarı elde etmiştir. Ona göre tarihsel süreç, akıllı bir varlık olan insanın yeteneklerinin gelişmesi için gereklidir. Bu, Platon'un toplumun gerekli olduğu konusunda ileri sürdüğü akıl yürütme ile paraleldir. Devletin yapaylığını savunan Sofistlere karşı, Platon devletin doğal olduğunu belirtir. Zira insan birey olarak toplumdan bağımsız olamaz ve kendi ihtiyaçlarını gidermek için başkalarının iktisadi hizmetlerine ihtiyaç duyar.<sup>72</sup> Aynı şekilde Kant da, akıl sahibi olan insanın içinde yaşayacağı tarihsel bir süreç olması gerektiğini söyler. Öyleyse tarih, akla doğru ve aynı zamanda aklilikte bir ilerlemedir.<sup>73</sup>

Collingwood, Kant'ın tarih alanında "tasarım" dediği şeyin de dört noktada özetlenebileceğini söyler:

1- Evrensel tarih gerçekleştirilebilir bir ülküdür, ama tarihî ve felsefî düşüncenin birliğini ister. Olgular anlatıldığı kadar anlaşılmalıdır da, yalnız dışından değil, içinden de görülmelidir.

2- Kant, tasarımda bir planı varsayar, yani bir ilerlemeyi sergiler ya da ilerleyen bir biçimde olup biten bir şeyi gösterir.

3- Böylece ortaya çıkan insan akliliğidir, yani zeka ve ahlakî özgürlüktür.

4- Meydana gelme aracı insanın akıl dışılığıdır, yani tutku, bilgisizlik ve bencilliktir.

<sup>70</sup> M. Gökberk, s. 135.

<sup>71</sup> M. Gökberk, s. 135-136.

<sup>72</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1992, 369b.

<sup>73</sup> R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 110.

R. G. Collingwood, Kant'ın "tasarım" dediği şeyi dört noktada özetledikten sonra, bu noktalara eleştirilerini kısa bir değiniyle ifade eder:

“1- Evrensel tarih ile ilkel tarih: Karşıtlık çok katıdır. Evrensel tarih olup bitmiş her şeyin tarihi demekse, bu imkansızdır. Tikel tarih bir bütün olarak tarihin yapısına ve anlamına ilişkin belirli bir anlayış içermeyen tek bir çalışma ise, bu da imkansızdır. Tikel tarih yalnızca ayrıntısı içerisinde tarihin kendisinin bir adıdır; evrensel tarih yalnızca tarihçinin tarihe ilişkin anlayışının bir adıdır.

2- Tarihi düşünce ile felsefi düşünce: Karşıtlık yine çok katı. İkisinin Kant tarafından arzulanan birliği, betimlediği olayları salt gözlenmiş fenomenler olarak değil, içinden gören tarihi düşünceyi ta kendisidir.

3- Her tarih kesinlikle ilerleme gösterir, yani bir şeyin gelişmesidir; bu ilerleme Kant'ın yaptığı gibi tabiatın bir planı demek, mitoloji dilini kullanmak demektir.

4- Bu ilerlemenin hedefi, Kant'ın düşündüğü gibi gelecekte değildir. Tarih gelecekte değil, şimdide sona erer. Tarihin işi şimdinin nasıl meydana geldiğini göstermektir; geleceğin nasıl meydana geleceğini gösteremez, çünkü geleceğin ne olacağını bilemez.

5- Meydana gelen şey kesinlikle insan akıllılığıdır, ama bu, insanın akıl dışılığının yok olması demek değildir. Karşıtlık yine çok katı.

6- Tutku ve bilgisizlik geçmiş tarihte elbette iş görmüşlerdir, önemli bir iş görmüşlerdir, ama bunlar hiçbir zaman salt tutku ve salt bilgisizlik olmamıştır; daha çok kör ve budalaca bir iyi istenci ve belirsiz ve saptırılmış bir bilgelik olmuştur”<sup>74</sup>

Netice itibariyle tarihte olup bitenleri anlaşılır yapabilmek için, Herder dışarıdan bir ölçü katmazken, Kant bu oluşa dışarıdan bir ölçü katar. Herder, doğrudan tarihin kendisinde, verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendisinden çıkarmak ister. Herder için Kant'ta olduğu gibi, “varlık” ile “gereklilik”, “doğa” ile “özgürlük” arasında bir ikilik yoktur; “özgürlük” tabiatın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır, bunlar aynı gelişmenin türlü unsurları-

<sup>74</sup> R. G. Collingwood, Kant'ın "tasarım" dediği şeyi dört noktada özetledikten sonra, bu noktalara eleştirilerini kısa bir değiniyle ifade eder (*Tarih Tasarımı*, s. 114-115).

dır. Kant'ın tarih anlayışı ahlaki bir dünya görüşünde temellenmiştir, Herder'in tarih felsefesi ise evreni bölünmez bir bütün olarak hareketlendiren organik-dinamik bir dünya görüşünün meyvesidir.

### c. Hegel'in (1770-1831) tarih görüşü

Hegel, tarihin hem olup-biten ve olmakta olan insanî-toplumsal olaylar anlamına hem de bu olayları anlatan bilim anlamına geldiğini söyler.<sup>75</sup> Hegel, iki tür tarihten söz eder:

1- Öngörülen yoksun, dağınık anımsamalara dayalı, tarih bilincinden yoksun “düz tarih”.

2- Ortak anılara, kamusal geçmişe ve tarih bilincine sahip “edebî tarih”. Edebî tarih, insanın kendi geçmişini tabiattan farklı bir süreç olarak kavraması ile, yani nesirsel bilinci kendi ruhuna katmasıyla ortaya çıkar. İnsan artık burada, geçmişine “kamusal bir geçmiş”, yani “tinin tarihi” olarak bakmaya başlar.<sup>76</sup>

Bu belirlemeler altında Hegel, üç tarz edebî tarihçiliği birbirinden ayırır:

a- Kaynaktan tarih yazıcılığı,

b- Akıl yürütülen veya tefekküre dayalı tarih yazıcılığı,

c- Felsefî dünya tarih yazıcılığı.<sup>77</sup>

a- Kaynaktan tarih yazıcılığı: Buna “kökensel” ya da “dolaysız” tarih de denilebilir. Böylesi bir tarih türünde tarihçi, gözü önünde olup biten toplumunun yaptıklarını, olaylarını ve durumlarını tasvir eder.<sup>78</sup> Kaynaktan tarih yazıcılığının kapsamı geniş olmaz. Öz malzemesi, insanların kendi yaşantılarında ve şimdiki ilgilerinde yaşayan, kendi çevrelerinde canlı olarak bulunan şeylerdir. Yazar az ya da çok katıldığı, en azından başkalarıyla birlikte yaşadığı şeyi anlatır. Konusu, kısa zaman aralıklarında, insanların ve olayların bireysel biçimleridir. Bu tür tarih yazarları bilinçli ya da bilinçsiz sahip oldukları sezgilerle çalışırlar. Tablolarında kimsenin üzerinde durmadığı tek tek çizgileri bir araya getirirler. Amaçları bu tabloyu sezgileriyle ya da sezgiye dayalı

<sup>75</sup> D. Özlem, s. 91.

<sup>76</sup> D. Özlem, s. 92.

<sup>77</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul 1995, s. 11.

<sup>78</sup> Frederic Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1985, s. 86.

öyküleriyle canlandırarak kendilerinden sonrakiler için tasarlamaktır. Bu tarih yazarlarının yazılarında gerçi başkalarının öyküleri ile kendi bildikleri yazdıkları tarihin bir parçasını oluşturur, ama bunlar dağınık, tesadüfî, enfüsî malzemedan başka bir şey değildir. Bu tür tarih yazarı gerçekte çoktan olmuş bitmiş, enfüsî, tesadüfî anılara karışmış ve yalnızca, unutmaya mahkum hafızada saklanmış şeylerden bir bütün yaratır. Onları, hafızanın tapınağına yerleştirerek ölümsüzleştirir. Bu tür tarih yazılarında yazarın yetişme tarzı ve eserinde dile getirdiği olaylar, kaleme alanın ruhu ile anlattığı eylemlerin ruhu bir ve aynıdır. Öyleyse yazarın ilkin hiçbir akıl yürütmeye gereksinimi olmayacaktır, çünkü olgunun ruhunda yaşamaktadır, akıl yürütülen tarihte olduğu gibi onu aşmış değildir.<sup>79</sup>

Kafiyeci (ö. 1474), - Hegel'in "kaynaktan tarih" dediğine - "huzur ve ayana göre tarih yazmak" der ki Türkçe karşılığı "tanıklık ederek veya devrinde vücuda getirilmiş kaynağa dayanarak tarih yazmak" şeklindedir.<sup>80</sup> Kafiyeci'nin ifadesinin, mantıkta karşılığı "mücerrebât ve müşahedât"tır. Ancak Kafiyeci ile Hegel'in tarihin bu çeşidine yükledikleri belirlenimler ve attettikleri değer farklıdır. Kafiyeci'nin üslûbundan kafiyecinin "yaşayarak ve görerek tarih yazan" tarihçisinin tarih yazdığının farkında olduğu ve tarih yazmanın mesuliyeti ile hareket ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kafiyecinin "yaşayarak ve görerek tarih yazan" tarihçisi, olayların tanığı ve dışarıdan gözlemleyeni olarak tarih yazmaktadır. Hegel'in, dolaysız, hasbelkader kaynaktan tarih yazan şahsı tarih yazdığının farkında değildir. O bazen kendi duygu ve telakkilerini dışa yansıtmakta kimi zaman dış dünyada olup bitenleri anlamaya çalışmadan kendi ruhunda eritip şekillendirip kaleme almaktadır.

b- Akıl yürütülen veya tefekküre dayalı tarih yazıcılığı: Yazar, akıl yürütülen tarihi yazarken zamanında bulunmanın ötesine geçmektedir. İstenen, yalnızca zamanda canlı bulunamı değil, ele alınan konu neyse onu, yani tüm geçmişini ruhta bulunan bir şey olarak sergilemektir. Tefekkürî tarih başlığı altında çok çeşitli türler bir araya gelir; ama

<sup>79</sup> Hegel, s. 12,13.

<sup>80</sup> Muhyiddin el-Kafiyeci (ö. 879/1474), *el-Muhtasar Fî İlmi't-Târih*, thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin, Beyrut 1990, s. 76-77.

hepsi de genel olarak tarih yazarı dediğimiz kişinin ürünleridir. Tefekkür etme ve akıl yürütme çok çeşitlidir. Her tarih yazarının kendi biçim ve tarzı vardır, kafası başka türlü çalışır.

Hegel akıl yürütülen tarihle ilgili oldukça önemli bir noktaya dikkat çeker. Hegel'e göre, kaynak ve tanıklık, müşahede edilen olgunun dili değildir; doğrudan doğruya tanıklık özelliği yoktur. Eğer tarih yazarı başka zamanların ruhunu anlatmak istiyorsa, kendi ruhunu bastırmak ödevidir.<sup>81</sup>

Hegel, akıl yürütülen tarih yazıcılığı türünden başka tarih türlerini çıkarır. Bunlar:

1- Genel tarih yazıcılığı: Dünya tarihinin özetinin yapılmaya çalışılmasıdır. Bu tür tarih kitapları, resmi tarih-yazarlarından, ortada dolayan öykülerden ve tek tek bilgilerden zorunluluk gölgesinde bir araya getirilir. Dünya tarihinin uzun dönemlerini ya da tüm inkişafını topluca göz önünde bulundurmamak isteyen böyle bir tarihte, gerçekliğin bireysel tezahüründen az ya da çok vazgeçilmesi, soyutlamalara gidilmesi, özet çıkarılması, kısaltılması şarttır.<sup>82</sup>

2- Pragmatik tarih yazıcılığı: Ahlak eğitimini hedef alır. Pragmatik tarih yazarının en kötü yanı, kişileri güden nedenleri, hiçbir kavrama dayanmaksızın tikel eğilim ve tutkularla açıklayan, olgunun kendisindeki güdücü etkinliği görmeyen küçük ruhbilimsel kafasıdır. Hegel'e göre, ahlaksal yöntemler çok yanlıdır. Kutsal kitap, tarihî ahlak dersi için yeter. Tarih yazarının ahlaksal soyutlamaları hiçbir işe yaramaz. Her bir dönem, her bir halk, kendine özgü koşullara sahiptir. Tarihi oluşturan şey onun getirdiği düşüncelerden ayrıdır. Hiçbir durum ötekini tümüyle benzeri değildir. Bireysel durumlar arasındaki benzerlik biri için en iyi olanın öteki için de en iyi olmasını gerektirmez. Hegel'e göre, düşünceler somut olmalıdır. Düşünceleri doğru kılmak, ilginç yapacak tek şey, durumların baştan sona, özgür, her şeyi içine alacak biçimde tezahür etmesi ve bize kendi kendini açmasıdır.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Hegel, s. 17,18; ayrıca bkz. R. J. Evans, s. 25,28.

<sup>82</sup> Hegel, s. 17,19.

<sup>83</sup> Hegel, s. 22,23-24.



3- Eleştirel tarih yazıcılığı: Bu türde, tarihin kendisi değil, tarihin tarihi, tarihî öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin araştırılması söz konusudur. Bu da bir tür, şimdiki geçmişle, bulunanı bulunmayanla ilişkiye sokma tarzıdır. Kişinin aklına gelenleri, tarihî verilerin yerine koymasıyla yazılır. Bu akla gelenler ise ne kadar çüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun görünür. Hegel, aslında “bu akla gelenler ise ne kadar çüretli, yani temelden yoksun, dayanakları kıt, tarihte belirleyici olanla çelişir durumdaysalar, bize o kadar uygun gözüktür” sözleriyle eleştirel tarih yazıcılığını eleştirmektedir.<sup>84</sup>

4- Özel tarih yazıcılığı: Özel-tarih, bir halkın zengin yaşamının tüm bağlamı içinden genel bir bakış noktasını ortaya çıkardığı için (örneğin sanat, hukuk ve din tarihi) parça parça, kısmî bir şey olarak görünür. Bu bakış noktaları, soyutlayıcı olmakla beraber, genel olduğu için aynı zamanda felsefi dünya-tarihine geçişi sağlar. Zamanımızın kültürü doğrultusunda, tarihin bu türlü ele alınışı daha çok istenilmekte ve öğretilmektedir.<sup>85</sup>

c- Tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olan felsefi tarih, akıl yürütülen tarihin dördüncü tür tarih çalışmasına bağlanır. Felsefi dünya tarihinin bakış-noktası soyut bir genellikte değildir, tersine somuttur ve bulunduğu gibidir. Çünkü o, sonsuz olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindir, ya da ide'dir. İde gerçekte halkların ve dünyanın kılavuzudur. Tin ise olayları gütmüş olan ve güden, buyrukları akla dayalı felsefi tarihin iradesidir. Bu iradeyi, böylece tanımak bizim ereğimizdir.<sup>86</sup>

Hegel'e göre tin, dünya-tini Tanrıyla aynı anlama gelmez. Dünya tini, dünyada varolduğu biçimiyle, tindeki akıldır. Bu tinin hareketi, kendini gerçekleştirmektir. Dünya-tininin hareketi aklidir ve tanrısal tine uygundur.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Hegel, s. 24,25.

<sup>85</sup> Hegel, s. 25; ayrıca bk. E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul 1992, s. 42.

<sup>86</sup> Hegel, s. 26.

<sup>87</sup> Hegel, s. 183.

Hegel'e göre, tarih felsefesi, tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka bir şey değildir. Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram sadece akıl kavramıdır. Buna göre akıl dünyaya hakimdir ve dünya tarihinde her şey akla uygun olmuştur. Tarihte öznel ruhu ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı, onu aklımızla kavramalıyız.<sup>88</sup>

Tarih felsefesini tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olarak benimseyen Hegel'in tesbiti, İbn Haldun'un -çok önceden- söyledikleriyle örtüşür. İbn Haldun'un tarih konusunda yaptığı ayırımı; Hegel, "tarih yazarı" ile "kronoik yazarı" ayırımı yaparak tekrar etmiş olur. Hegel'e göre, "kronoikçi gerçek bütün olayları anlatır, ama sessiz sessiz içeride olup biten birçok değişmeyi gözden kaçırır".<sup>89</sup> İbn Haldun'a göre de tarih görünürde geçmişte meydana gelmiş olayların anlatılmasından ibarettir. Geçmişin olaylarının soyut olarak anlatılması insanî-toplumsal hadiselerin arkasında yatan ilkeler ve sosyal hayatın tabiatı ölçü alınmadığı takdirde tarih konusunda hataya düşmek kaçınılmazdır. Ama gerçek tarih öyle değildir. Gerçek tarih, geçmişte olan insanî-toplumsal olayları düşünmek, araştırmak ve olayların gerçek nedenlerini açıklamak, olayların nasıl ve niçin meydana geldiklerinin derin bilgisidir.<sup>90</sup> Collingwood da aynı tespitleri farklı bir üslupla dile getirir: "Tarih düşüncedir; vakayiname ise düşüncenin cesedidir veya tarih esasen bir düşünce fiili iken vakayiname, bir irade fiilidir. Tarihi ilgilendiği dönemin kaderini nihaî olarak şekillendiren güçleri anlamak istiyorsa, o dönemin felsefesini incelemelidir; faaliyetlerini incelediği insanların düşüncelerini izlemezse ilgilendiği dönemin hayatına asla nüfuz edemez; en iyi ihtimalle, o dönemi incelenmemiş vakıalar zinciri olarak ya da sadece fiziksel nedenlerle açıklanabilecek vakıalar olarak dışarıdan gözlemleyebilir".<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Hegel, s. 29,31,32.

<sup>89</sup> Hegel, s. 181.

<sup>90</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1988, I,200; Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993, s. 264.

<sup>91</sup> Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 33,35,36,38; ayrıca bkz. Copleston, s. 87.

Hegel'e göre, tarih düşünceye konu edildiğinde şu kategoriler ortaya çıkar:

1- İlk kategori, bir süre varolarak ilgimizi kendine çeken ve sonra yiten bireylerin, halkların ve devletlerin değişen görünümünden elde edilir. Bu "değişme" kategorisidir.<sup>92</sup>

2- Değişme kategorisinin karşısında, ölümden yeni yaşamın meydana geldiğini söyleyen bakış açısı yer alır. Doğuluların düşüncesi budur. Bu, belki de en büyük düşünceleri, metafiziklerinin en yüksek noktasıdır. Doğulu tasarım vücut için geçerlidir, ruh için değil. Batılı için ruh yalnızca gençleşmiş olarak doğmaz, fakat incelmış, yükselmiş olarak doğar. Kendi kendisine doğallıkla karşı çıkar, kendi olduğu biçimi yiyip tüketir ve bu yoldan yeni oluşumuna yükselir. Bu, ruhla ilgili ikinci kategoridir. "Ruhun gençleşmesi" aynı biçime düpedüz bir geri dönüş değildir; kendini düzeltme ve kendi kendini işlemedir.<sup>93</sup>

3- Akıl kategorisi: Tikellerin sonu nedir? Bunlar özel ereklerine göre tüketilemiyor; hepsi bir yapıtta birleşmeliler. Bu kendinde ve kendi için olan bir sonerek sorusu bizi üçüncü kategoriye ulaştırıyor. Dünyaya hakim olan aklın varlığına inanma bu görüşün bilinçli biçimidir. Kanıtı dünya-tarihinin kendi gidişidir. Bu gidiş aklın tasarladığı ve eylediği gibidir.<sup>94</sup>

Hegel'e göre tarih, Tanrının tabiatının tek belirli bir öge açısından gelişmesidir. Tanrı kendini insana açıyorsa, kendini temelde onun düşünen yanına açıyordur. İnanç içeriğin gelişmesine, zorunluluğun görülmesine izin vermez, bunu sağlayan bilgidir. Nasıl ateş başka bir şeyi tutuşturduğu için sönmezse, Tanrı da kendini bildirmekte bir şey yitirmez.

Hegel'e göre, asıl alçak gönüllülük, Tanrıyı her şeyde tanımak, onu her şeyde özellikle dünya-tarihi sahasındaki mevcudiyetini kabul etmektir. Tanrı, niçin dünya-tarihinde kendini tanıtmaz? Dünya tarihinin malzemesi çok mu büyük geliyor? Dünya tarihinin malzemesinin kaza ve kadere çok fazla geldiğini söyleyenler yanılıyor, çünkü Tanrı-

<sup>92</sup> Hegel, s. 37, ayrıca bkz. N. Uygur, s. 169-170.

<sup>93</sup> Hegel, s. 38.

<sup>94</sup> Hegel, s. 39.

nın bilgeliği büyükte de küçükte de birdir. Tanrı, hiçbir şeye aldırma-  
sızın dünyaların ara yerlerinde oturup kalkan, Epikuros'un tanrısı de-  
ğildir.

Yine Hegel'e göre, eğer Tanrının adı boş bir seda olmayacaksa, Tanrının iyiliğini ya da bize kendini bizim düşünen tarafımıza bildir-  
diğini teslim etmeliyiz.<sup>95</sup>

4- Kültür kategorisi: Hegel'e göre kültür düşünmenin aldığı biçim-  
dir. Kültür biçimsel bir şeydir ve başlıca genelin ona verdiği biçime gö-  
re belirlenir.<sup>96</sup>

Kısaca Hegel, "Tarihte Akıl" başlıklı ders notlarında iki taslak ele alır: Birinci taslak tarih yazımının çeşitleri, ikinci taslak felsefi dünya tarihi. Bu taslakta da felsefi dünya-tarihinin genel kavramını, ruhun tarihte gerçekleşmesini ve dünya-tarihinin gidişini ele alır.

İ. Fetscher'e göre Hegel'in sözlerinin anlamı şudur: "Tam özgür-  
lük"te noktalanacak olan bir dünya ruhu tasarımı, tarihin ilke ve ama-  
cının tanınmasını sağlar.<sup>97</sup> Burada artık tüm insanlık tarihine yön ve-  
ren idenin, yani "özgürlüğün gelişmesi"nin tarihi söz konusudur ve bu  
özgürlük Hegel için Hıristiyan dininde ön görülmüş olan özgürlüğün  
gerçekleşmesidir. Özgürlük idesi de kendisini devlette bir evrensel ilke  
olarak açar ve felsefede anlamını bulur.<sup>98</sup>

### Sonuç

Fikrî kökleri antik döneme uzanan Batı tarih felsefelerinin ortak  
özelliği, yorumlarının odağına Tanrıyı değil, insanı yerleştirmeleridir.  
Gerçi, bu tarih felsefelerinin birçoğunda, değişik ölçülerde de olsa, dinî  
birtakım motifler işe karışmaktadır. Bununla birlikte, bu tarih felsefe-  
lerine, temelleri bakımından, bir tarih teolojisi denemez. Bu tarih fel-

<sup>95</sup> Hegel, s. 44,45,46,47,48,49,50,180. Hegel'in din, tanrı ve Hıristiyanlık konusunda fikirleri için ayrıca bkz. Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, 2000, s. 19 v. d.; Tülin Bümin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul 1998, s. 51-66.

<sup>96</sup> Hegel, s. 67.

<sup>97</sup> Diemer v. d., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İstanbul 1990, s. 428 (Irang Fetscher'in "Tarih Felsefesi" başlıklı makalesi).

<sup>98</sup> D. Özlem, s. 93.

sefelerinde, özde tarih, Tanrının değil, insanın bir gelişmesi olarak görülür. Tarihin genel anlamı, insan açısından ele alınır. Tarihin ereği, herhangi bir biçimde, insanın varolmasıyla bağlantılıdır. Başka bir deyişle Batıda 18. ve 19. yüzyılda gelişen tarih felsefesi tarihin anlamını araştırır ve toplumsal değişimin belirleyici yasalarını bulmaya çalışırken, ilahi iradenin tarihî ve beşeri olaylara müdahalesini dışlamıştır.

Bilimsel zihnin, tabiatı Tanrı'nın denetim ve tasarrufundan çıkarılmasına paralel olarak tarihte de aynı işlemin yapılması istendi. Ne var ki ilahi irade ve kutsalın eşyanın özüne akışı yok sayılırken, bu kez başka etkenler, güçler konuldu, bir tür kutsal ve ilahi olan yerine seküler ve profan olan ikame edildi. Çevresel faktörlere, söz gelişi ekonomi, coğrafi yapısal farkların etkileyici özelliklerine aşırı vurgular yapıldı ve bunların tarihin kaderi üzerinde belirleyici konumlara sahip oldukları farz edildi.

Doğal olarak herkes bu kadar materyalist düşünmüyordu; ama herkesin tabiatı ve tarihten kovmaya çalıştığı ilahi iradeyi öngörüyordu. Bu açıdan bütün tarih felsefeleri, kendilerine özgü kavramsal modellere bağlı olarak tarihî akışın arka planında neyi belirleyici görüp kabul etmişlerse, onu mutlaklaştırmışlardır.<sup>99</sup> Batıda, tarih felsefesinin bağımsız bir felsefe dalı kurup pekişmesini sağlayan ilkeler de bunlardır.

Batıda, farklı gerekçelerle tarih felsefesi iddiasında bulunan iki araştırma tarzı ortaya çıkmıştır: İlki tarihin genel seyrini yönlendiren genel kanunları keşfetmek için yapılmış olan girişimi temsil eder. İkincisi, ezeli ve ebedî mücerret kanunların bir örneğini keşfetmekten ziyade tek bir müşahhas planın tedrici işleyişini bulmayı hedefleyen girişimdir.

İster tarih teolojisi kılıfına bürünsün, isterse teolojiden uzak ya da teolojiye karşıt bir tarihsel düşünme olarak ortaya çıksın, bahsedilen tarih felsefeleri spekülatif bir tarih metafiziği meydana getirmektedir. Güttükleri bütün pozitiflik iddialarına rağmen, bu tarih felsefeleri, tarihi, birtakım ideler, idealler, eğilimlerle düşünce tasarlamaya; tari-

<sup>99</sup> Bkz. Ali Bulaç, *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İstanbul 1996, s. 76-77.

hin anlam ve amacını, tarihin genel gidişini, dışarıdan aktarılan bir planla ya da programla yorumlamaya çalışmaktadır. Tarihin amacı, kimi soyut felsefi doktrin ya da ilkelere örnek teşkil etmek olarak görülür.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> N. Uygur, s. 163.