



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

# **TARİHYAZIMI TARTIŞMALARININ FELSEFE AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Gülçin AYITGU

Doktora Tezi

Ankara, 2017

# TARİHYAZIMI TARTIŞMALARININ FELSEFE AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Gülçin AYITGU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

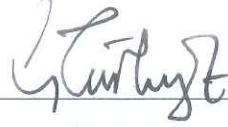
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

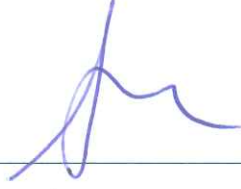
Ankara, 2017

## KABUL VE ONAY

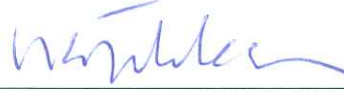
Gülçin AYITGU tarafından hazırlanan "Tarihyazımı Tartışmalarının Felsefe Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı bu çalışma, 14/04/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Nazile KALAYCI



Doç. Dr. Barış PARKAN



Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

14.04.2017



Gülçin AYITGU

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

**o Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

**o Tezimin/Raporumun 14 Nisan 2020 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

**o Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

**o Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

14 /04/2017

  
Gülçin AYITGU

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Gülçin AYITGU

## ÖZET

AYITGU, Gülçin. Tarihyazımı Tartışmalarının Felsefe Açısından Değerlendirilmesi, Doktora Tezi, Ankara, 2017.

Bu çalışma tarih felsefesine ve tarihyazımına ilişkin tartışmaların geçirdiği değişimi “yasa”, “yapı” ve “anlatı” kavramları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Yasa merkezli tarih düşüncesi, “tarih”i rivayetlerden ve hikâyelerden kurtarmaya çalışarak ona bir düzenlilik ve kesinlik katmaya çalışmaktadır. Tezin birinci bölümünde, olayların gerçekleşme imkânını ortaya koyarak, tarihteki bütünselliği inşa etmenin olanağını yaratan tarihteki yasa arayışı, İbni Haldun’un ve G.W.F. Hegel’in tarih düşüncesi bağlamında incelenmiştir. Hem İbni Haldun hem de Hegel tarihin gelişimini, devletler ve halklar arasındaki tanınma ve güç ilişkilerinden hareketle açıklamışlardır. Bu yaklaşımın gündelik yaşamı, kültürü ve tarihin diğer disiplinlerle olan ilişkisini göz ardı ettiğine yönelik eleştiriler, yapı merkezli tarih düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda tezin ikinci bölümünde, tarihteki ilişki ağlarının oluşturduğu “yapı”nın, disiplinlerarası bir perspektifle nasıl inşa edilebileceği Fernand Braudel’in ve Marc Bloch’un düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. Tarihyazımı ve tarihsel gerçeklik arasındaki ilişkide kurgusallığın sahip olduğu konum, tarihin gerçekliği temsil etme iddiasını daha fazla tartışılır hale getirmiştir. Bu bağlamda tezin üçüncü bölümünde tarihin her ne kadar belgelere dayansa da yazınsal olarak anlatsal bir niteliğe sahip olduğuna ilişkin iddia, Hayden White’in tarih düşüncesinden hareketle tartışılmıştır. Sonuç olarak bu çalışmada tarih ve tarihyazımı ilişkisine dair yasa, yapı ve anlatı kavramları arasında mutlak bir karşıtlık kurmaktan ziyade, bu farklı yaklaşımlar arasındaki ilişkisellik ortaya çıkartılmaktadır. Burada kurulmaya çalışılan ilişkisellekle, “tarih” in ve dolayısıyla tarihyazımının sınırlarının ortaya koyulabileceği iddia edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Tarihyazımı, Tarih Felsefesi, Yasa, Yapı, Anlatı.

## ABSTRACT

AYITGU, Gülçin. Assessment of Historiography Discussions in terms of Philosophy, Doctoral Thesis, Ankara, 2017.

This study aims to examine the changes undergone by the discussions concerning the philosophy of history and historiography in terms of the concepts of “law”, “structure” and “narration”. The idea of a law-centered history tries to give “history” a regular and definite structure by saving it from narrations and stories. In the first part of the thesis, the search for a law in history, which creates the possibility of establishing integrity in history by revealing the possibility of the actualization of events, shall be examined in terms of the concept of history as it is treated by İbni Haldun and G.W.F. Hegel. Both İbni Haldun and Hegel explained the development of history with reference to the recognition and power relations among the states and the people. The criticisms which say that this approach ignored daily life, culture and the relation of history with other disciplines constitute the foundation of the idea of structure-centered history. In this context, in the second part of the thesis, how this “structure” which is formed by the relationship networks would be constructed in an interdisciplinary approach shall be investigated with reference to Fernand Braudel and Marc Bloch. The claim “*history represents reality*” has become more debatable because of the position of the fictionality in the relation between historiography and historical reality. In this context, in the third part of the thesis, the hypothesis which claims that no matter how much history depends on documents, it has a narrative quality in literary terms is discussed with reference to Hayden White. As a result, in this study, the relation rather than an opposition between the concepts of law, structure and narrative and between different approaches concerning the relation of history and historiography shall be revealed. It is claimed that the limits of history and therefore, historiography could be set forth with the relationality that is tried to be established.

**Key Words:** History, Historiography, Philosophy of History, Law, Structure, Narration.



## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	i
<b>BİLDİRİM</b> .....	ii
<b>YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI</b> .....	iii
<b>ETİK BEYAN</b> .....	iv
<b>ÖZET</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	vi
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	vii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1.BÖLÜM: TARİHTE YASA ARAYIŞI: İBNİ HALDUN VE HEGEL</b> .....	7
<b>1.1. İBNİ HALDUN’UN TARİH GÖRÜŞÜ</b> .....	8
1.1.1. Umrân ve Tarih Arasındaki İlişki.....	12
1.1.2. İbni Haldun’a Göre Tarihte İnsanın Konumu .....	16
1.1.3. İbni Haldun’un Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi .....	24
<b>1.2. HEGEL’İN TARİH GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMU</b> .....	27
1.2.1. Hegel’e göre Tarih, Tarihyazımı ve Felsefenin İlişkisi.....	37
1.2.2. Tinin Kendisini Gerçekleştirmesi.....	44
1.2.3. Tinin Gelişimi ve Devlet .....	51

1.2.4. Hegel'in Felsefesinin Tarih ve İnsan İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi .....	57
1.2.5. Hegel'in Tarih Görüşüne Yöneltilen Eleştirilerin Bazıları .....	62
<b>1.3. İbni Haldun'un ve Hegel'in Tarih Görüşlerinin Karşılaştırılması .....</b>	<b>68</b>
<b>2. BÖLÜM: TARİHTE YAPI KAVRAMI: BLOCH VE BRAUDEL .....</b>	<b>73</b>
<b>2.1. ANNALES OKULU'NUN TARİH GÖRÜŞÜ .....</b>	<b>74</b>
<b>2.2. BLOCH VE TARİH .....</b>	<b>78</b>
2.2.1 Bloch'un Tarihsel Yöntemi .....	86
2.2.2. Bloch'un Tarih Görüşünde "İnsan" .....	92
<b>2.3. Braudel'e Göre Tarih ve Zaman Arasındaki İlişki .....</b>	<b>95</b>
2.3.1. Braudel'in Tarih Düşüncesinde Coğrafya ve Uygarlık .....	99
2.3.2. Braudel'e Göre Tarih ve İnsan İlişkisi .....	104
<b>2.4. Bloch'un ve Braudel'in Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi .....</b>	<b>109</b>
<b>3. BÖLÜM: TARİHYAZIMINDA ANLATININ ROLÜ: HAYDEN WHITE .....</b>	<b>120</b>
<b>3.1. YENİ TARİHSELÇİLİK AKIMI .....</b>	<b>122</b>
<b>3.2. Hayden White'ın Tarih Görüşü ve Anlatı .....</b>	<b>130</b>
3.2.1. Bilinç Kipleri ve Tarihsel "Açıklama" .....	135
3.2.2. Tarihyazımı ve Tarih Felsefesi Arasındaki İlişki .....	141
3.2.3. White'ın Tarih Görüşünde "Olay" ve "İnsan" .....	148

3.2.4. White'ın Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi.....	153
<b>SONUÇ</b> .....	162
<b>KAYNAKÇA</b> .....	182
<b>EK 1. ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU</b> .....	191
<b>EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</b> .....	192

## GİRİŞ

Eski Yunanca'da "historia" başlangıçta sadece sorgulamak anlamına gelmektedir. Sorgulamanın sonucunda kanıtların ve belgelerin ötesine geçerek, geçmişte olup bitenlere dair bir kayıt oluşturduğumuzda "tarih"e (the history) ulaşırız. Geçmişteki olaylar çeşitli belgelerden ya da geleneklerden hareketle ele alındığında ise, bu kayıtları adlandırmak için kullanılan kavram "logos'tur (White, 2013a:74). Bu bağlamda tarih sorgulamayla başlayıp, kayıt altına almayla devam eden ve sonuç olarak da kayıtlarla oluşturulan belgelerin yeniden değerlendirilmesiyle sonuçlanan ve yaşama ilişkin soyutlamalar yapabilen bir alandır. Olup bitenlere ilişkin merak, sorgulama, kanıtlar arama, yazma eylemi, tarihi geçmişten çıkarıp şimdi de tekrar canlandırmaya çalışmak anlamına gelmektedir.

Tarih her zaman bir yandan olup bitenleri aktarmakla yükümlüdür, diğer yandan ise anlatımın kendisi, olup bitenlerin gerçekleşme olanağının da tartışılmasını gerektirmektedir. Bu nedenle tarih bilgisi, sorgulanarak yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu düzenlemede tarihi açıklamak için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlere göre tarihin bir neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde, özgürleşme ve bilinçlenme ereğine göre ya da tamamen tarihsel olayların yarattığı kopuşlar çerçevesinde hareket ettiği iddia edilmiştir. Tarih bu noktada her ne kadar sadece geçmişe ilişkin olanların bilgisini içerse de, "tarih nedir?" sorusundan vazgeçilemediği sürece, olup bitenlerin aktarılmasını aşan kuramsal bir etkinlik alanı olmaya devam etmektedir. Çünkü tarih sadece yaşamdaki değişimleri kaydetmekle yükümlü değildir, o değişimler arasındaki ilişkiselliği de ortaya koymak zorundadır ve bu ilişkileri ortaya koyabilmek de kronolojinin ötesinde, yaşamın içerisindeki tarihselliği kavramakla mümkündür.

Yaşamın anlamına ve gelişimine dair merakın olduğu yerde her zaman tarihe ilişkin bir iddia da yer almaktadır. Çünkü yaşamda kurulmak istenen düzenlilik ve bilinebilirlik, yaşama ilişkin kayıtları içeren tarihte de karşılığını bulmalıdır. Böylelikle tarih, efsanelerden, yazgılardan ve nedeni açıklanamayan bir dizi olaydan kurtarılmaya

çalışılmıştır. Bu noktada Eski Yunan'daki tarihçilerden Herodotos ve Thoukydides, kendi yaşadıkları çağı doğrudan aktaran kişiler olmaları bakımından yaşanan ve yazılan tarihin aynı vücutta toplanması gibidirler. Ancak onları birbirinden ayıran çok önemli bir özellik vardır: Herodotos sadece tanık olduğu şeylere ilişkin hikâyeler anlatır, bu hikâyeleri genellikle tarih vermeden aktarır, Thoukydides ise hikâyelerin bir adım ötesine giderek, anlatılanların sorgulanarak yeniden düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Tarihsel bilgi ortaya koymak ve hikâye anlatmak arasındaki ayırım da genellikle bu farklılığa dayanmaktadır. Tarihsel bilginin oluşturulmasında tarihçi, sadece olup biteni duyduğu ya da gözlemlediği şekliyle anlatan değil, ileri sürülen bilgilerin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine ilişkin bir ölçüt de koyabilmelidir. Bu ölçüt olmaksızın, bir olayı tarihsel kılan şeyin ya da yazılanları birer tarihsel metin olarak kabul etmenin sebepleri ortaya konamaz. Aristoteles'e göre ise tarihçi, olup bitenlerden hareketle, gerçekleşmesi olanaklı olanın bilgisine ulaşamaz. Bunun için de tarihçi ile ozanın gerçeklik karşısındaki konumlarını karşılaştırarak, şiirin tarihten daha felsefi olduğunu iddia eder. Bunun nedeni ise tarihçinin sadece olup bitenleri aktarmasına rağmen ozanın olasılık ve zorunluluk açısından olması gerekenleri söyleyebilmesidir. Böylelikle ozan, olanaklı olanın bilgisini aktararak genele dair, tarihçi ise sadece tek teklere ilişkin bilgi ortaya koymaktadır (Aristoteles, 2005: 36-37). Aristoteles'e göre tarih olup bitenlere ilişkin tutulan bir kayıt niteliğindedir ve onun sadece geçmişe ilişkin olmasından kaynaklı olarak, tek teklere dair bir bilgi inşa etmesi mümkün değildir. Diğer yandan ise Aristoteles "tarih"i şiirle karşılaştırarak tarihin kendi içerisinde barındırdığı anlatisallığa, kurmacaya gönderme yapmıştır ve tarihyazımını da edebi bir tür olarak değerlendirmiştir. Platon, tarihin sürekli oluşa ve bozuluşa tabi olanları açıklaması nedeniyle bir epistemisinin olamayacağını belirtirken, Aristoteles ise tarihi "evrensel" olanın bilgisine ulaşabilme açısından elverişsiz bir edebi tür olarak nitelendirmiştir. Eski Yunan'a hakim olan bu iki bakış açısı özellikle Batı felsefe geleneğini 18. yüzyıla kadar etkilemiştir ve tarihin kendisini bir bilim olarak kabul ettirmesi de oldukça zor olmuştur.

Tarih, her zaman olup bitenler ve onların aktarılması arasına sıkışmıştır. Bu nedenle tarihin ne olduğuna ilişkin bir inceleme her zaman tarihyazımını incelemeyi de zorunlu kılmaktadır. Tarih bir yandan gerçekliği aktaran, diğer yandan aktardığı şeyi farklı şekillerde yeniden inşa eden bir alandır. Elbette burada tarihsel belgeler her zaman göz

önünde bulundurulmak zorundadır, ama sürekli yeni belgelere ulaşılması ya da varolan belgelerin tahrip edilmesi de, tarihin sunduğu gerçeklik alanını sarsmaktadır. Bütün bu değişimin ortasında “tarih”, bir disiplin olarak kendi alanını yaratmaya çalışmaktadır. Bu noktada, tutulan tarihsel kayıtlara baktığımızda onun çok eski bir disiplin olduğunu düşünebiliriz, ancak tarihin bir bilim olarak kabul edilip ayrı kürsülerinin kurulması 18. yüzyıla denk düşmektedir. Örneğin, tarih kürsüleri Berlin Üniversitesinde 1810 yılında ve Sorbonne’da 1812 yılında kurulmuştur (White, 2008: 178). Bu olguyu göz önünde tutarsak, tarihin aslında, kendisini bir disiplin olarak kabul ettirmesi açısından yeni bir disiplin olduğunu söyleyebiliriz. Tarihin kendisini bir disiplin olarak varetmesi, onun bu değişimin ortasında “kesin” bir bilgi ortaya koyabilme çabasıyla birlikte gelişmiştir. Tarihyazımı her ne kadar anlatısal bir yön barındırır da, tarih gerçekten varolan kişileri ve eylemleri ele almak zorundadır ve bunları ele alırken, görülmüştür ki, eylemlerin ve dolayısıyla tarihin ardında her zaman kişilerin istekleri etkin bir şekilde yer almaktadır. Bu yüzden tarihçi, toplumsal dönüşümler ve bunların insanın yaşamındaki etkileri arasındaki bağlantıyı kurabilmek için, tarihin ardındaki tutkuları, istekleri görmek zorundadır. Bunların yanında tarihin önemli bir sorumluluğu da, tarihsel bilginin tutarlılığını, gerçeklikle kurduğu ilişki üzerinden açıklamaktır. Her tarihçi yapmış olduğu seçimlerle gerçekliği anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Olup bitenler ve onların yazılması arasındaki ilişkinin kurulma biçimi, tarihsel sürecin gelişimine ilişkin farklı düşünceleri de beraberinde getirmiştir.

Tarihin dinamik yapısı içerisinde kesin bilgilere ulaşabilmek adına tarih çeşitli gelişim ilkeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın farklı biçimlerini İbni Haldun’un ve Hegel’in tarih düşüncesinde görebiliriz. Farklı yüzyıllarda yaşamış olmalarına rağmen bu iki filozof, tarihte aradıkları düzenlilik ve tarihsel gelişimi içeriksiz de olsa belirli gelişim yasaları üzerinden açıklama noktasında ortaklaşmaktadırlar. Özellikle İbni Haldun’un sadece kendi dönemine ilişkin tarihsel incelemelerle yetinmeyerek, tarih alanının sınırlarını belirlemeye çalışması, tarih bilgisinin gerçeklikle kurduğu ilişkiyi tarihçinin konumunun ötesine taşıyarak incelemesi, tarih felsefesinin gelişimi açısından çok önemlidir. Ayrıca İbni Haldun ve Hegel tarihin gelişimindeki zorunluluğu ve düzenliliği, tarihteki tanınma ve egemenlik ilişkilerinden hareketle açıklama noktasında da ortaklaşmaktadırlar. Çalışma boyunca bu iki filozofun düşünceleri arasında bir eşitleme yapmaktan ziyade, “yasa” merkezli

tarih düşüncesinin farklı ve benzer açılardan nasıl değerlendirilebileceği ortaya konmaya çalışılacaktır. İbni Haldun tarihteki olaylar arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu belirterek, tarihte asıl önemli olanın bu ilişkiselliği görmek olduğunu söyler ve bunun için de *umrân* bilimine ihtiyacımız olduğunu belirtir. Tarihteki neden-sonuç ilişkisi doğa bilimlerindeki gibi mekanik değildir, bunun farkında olan İbni Haldun, tarihteki gelişimin içeriğinin değişiminden de söz eder. Hegel için de tarihsel süreç kendi içerisinde bir sürekliliğe ve bütünselliğe sahiptir, bunu görebilmemizi sağlayansa felsefedir. Hegel, İbni Haldun'dan farklı olarak tarihsel sürecin ereğinin “özgürlük” olduğunu belirterek, tarihin gelişimi ile özgürlük ve dolayısıyla insanların tutkuları arasındaki zorunlu bağı da inşa etmiştir. Tarihteki yasa arayışı, olaylar arasındaki nedensel ve ereksel bağı göstermekle birlikte, bir yandan da tarihte siyasal olanın belirleyiciliğine dikkat çekmektedir. İbni Haldun'un ve Hegel'in bilincin gelişimi ve devletin nitelikleri arasında kurdukları ilişki, insanların kendi aralarındaki bağ ve oluşturdukları halk tinine dair vurguları, siyaseti, egemenlik biçimlerini tarihin önemli birer belirleyeni olarak varsaymalarına neden olmuştur. Siyasetin “tarih”i açıklamanın/anlamanın önemli bir parçası olarak görülmesi, tarihte insanın konumu tartışmalarını da tarih felsefesinin önemli bir problemi haline getirmiştir. Burada insanların içinde buldukları tarihsel süreçle bir arada düşünülmesi gerektiği vurgulanmıştır ve tarihsel dönüşümler incelenirken de, zaman ve mekânın belirlemeleriyle kişilerin eylemleri arasındaki ilişki bir arada değerlendirilmiştir. Başka bir deyişle, tarihte düşünceleri ve eylemleriyle tarihe yön veren ama bunu her zaman tarihin yarattığı olanaklar çerçevesinde yapan “tarihsel bir özne” tasavvuruyla karşı karşıya kalınmıştır.

Tarihsel sürecin, bilincin gelişimiyle eşdeğer sayılmasına ve tarihte bütünsellik, süreklilik anlayışına 20. yüzyılda karşı çıkılmıştır. Özellikle Annales Okulu, tarihin farklı disiplinlerden yararlanarak gündelik yaşamı ve kültür çalışmalarını tarih incelemelerinin merkezine oturtmuştur. Böylelikle siyaset, tarihin temel belirleyeni olmaktan çıkartılmıştır ve daha mikro düzeydeki incelemelerden hareketle uygarlıklara ve zihniyet biçimlerine ilişkin belirlemeler yapılabileceği iddia edilmiştir. Buradaki tarihsel araştırmalarda ortaya çıkarılmaya çalışılan, tarihteki ilişki ağlarının oluşturduğu yapılarıdır. Bütünsel olarak tek bir yapıdan ve gelişimden ziyade, bir kültürü ya da çağı tarihsel akışından koparıp açıklamayı tercih etmektedirler. Bununla birlikte Annales

Okulu'nun önemli temsilcilerinden olan Fernand Braudel ve Marc Bloch, zaman ve mekânın sınırlandırmasını aşarak, farklı iki dönemi dahi karşılaştırmaktadırlar. Yapı merkezli tarih düşüncesinde olaylar kısa süreli değişiklikler olarak görülüp doğrudan tarihin nesnesi haline getirilmezler, çünkü tarihte asıl ulaşılması gereken tek tek bireylerin isteklerini, anlık eylemlerini aşan yapının kendisidir. Buradan da anlaşılacağı üzere, yapı merkezli tarih düşüncesi için tarihte insanın konumu, onun özgürlüğü gibi problemler daha “soyut” problemler olarak görülerek tarih incelemelerinin dışına atılmıştır.

Tarih kendisini ayrı bir disiplin olarak varedebilmek ve ondan beklenen kesinliği kurabilmek için, efsaneleri, masalları, birbirleriyle tutarsız açıklamaları, politik çıkarlar adına çarpıtılan gerçekliği her zaman karşısına almıştır. Ancak buna rağmen gerçeklik ve onun aktarılması arasında her zaman hayal gücüne açık yaratma etkinliği vardır. Bu da tarihin yapısındaki anlatisallığı, başka bir deyişle hikâyenin varlığını ve estetik yönünü göstermektedir. Bu bağlamda Hayden White özellikle tarihyazımı sürecine dikkat çekerek, tarihsel bilgide aradığımız tutarlılığın ancak metinler arasında inşa edilebileceğini vurgulamıştır. Bu yüzden de karşımızda tek bir tarih değil tarihler, başka bir deyişle, hikâyeler yer almaktadır. White, her ne kadar tarihsel bir metnin edebi bir hikâyeden farklı olarak belgelere dayanma zorunluluğundan söz etse de, tarihsel bir metnin ardında her zaman ahlaki ve estetik seçimlerimizin yattığını belirterek onun gerçeklikle olan bağına sarsmıştır. Bu noktada artık eylemleriyle tarihe yön veren değil, yazarak tarihi oluşturan insan tasavvuruyla karşı karşıya kalırız. Burada mutlak bir erekten, olaylar arasındaki zorunlu ilişkiden, yapıdan ya da uygarlıklardan söz etmek yerine, onların hangi dilsel biçimlerle ele alındığını tahlil etmek daha önemli hale gelmiştir. Tarih, yüzyıllar boyunca kendisini hikâyelerin yarattığı belirsizlikten kurtarmaya çalışmasına rağmen, dilsel biçimlere ilişkin tercihlerin tarihin içeriğini değiştirdiğinin vurgulanması, tarihte doğruluk, gerçeklik gibi tartışmaları da tekrar gündeme getirmiştir.

20.yüzyılın başlarında bu durum tarihte öznellik-nesnellik problemi altında tartışılmaktaydı, ancak günümüzde tarihsel bilginin inşasındaki öznellik artık herkes tarafından kabul edilmektedir, ayrıca doğa bilimlerinde varsayılan nesnellığın dahi temeli sarsılmışken, tarih gibi insanların deneyimlerinden oluşan bir alanda, kişisel



isteklerin yarattığı belirlemelerden bağımsız bir değerlendirme tahayyül etmek imkânsızdır. Günümüzdeki problem, bir olaya ya da duruma ilişkin tarihsel belge niteliğindeki birbirinden farklı kayıtların daha hızlı bir şekilde oluşturulmasıdır. Metnin yaşamımızdaki kararlarımızı ve eylemlerimizi bu derece hızlı bir şekilde etkilemesinden dolayı, tarih felsefesinin temel problemi de tarihyazımının niteliğinin ne olduğuna ilişkin yanıt üretmektir. Bunu yaparken de tarihin anlatisallığa, gerçeklikle kurmaya çalıştığı sıkı zorunluluk ilişkisine, kavramsal incelemelere ve dolayısıyla da soyutlamalara duyduğu ihtiyacı göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu bağlamda tarih felsefesinin ve tarihyazımının gelişimini, yasa, yapı ve anlatı kavramlarından hareketle İbni Haldun'un, Hegel'in, Braudel'in, Bloch'un ve White'in görüşleri çerçevesinde incelemeyi amaç edinen bu çalışma, tarih incelemelerindeki farklılıkları yöntemsel değişikliklere indirgemeyerek, tarih kavramındaki değişimin izlerini aramaktadır.

## 1.BÖLÜM: TARİHTE YASA ARAYIŞI: İBNİ HALDUN VE HEGEL

Eskiçağ'dan günümüze kadar, bilginin niteliğine ilişkin incelemelerin tarihsel bağlamda bilginin olanaklılığını da belirlediğini görmekteyiz. Tarih alanının nesnesinin sürekli değişim halinde olması tarihsel bilginin bir “bilgi” değeri taşıyıp taşımadığı sorununun beraberinde getirmiştir. Tarih bilgisinin niteliğine ilişkin incelemeler ve insanın yaşama dair değerlendirme yapabilmek için geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurmak zorunda olduğu ilişkiler, tarihe dair “olan” ve “olması gereken” ayrımını beraberinde getirmiştir. Bu ayrımlar ve tarihe ilişkin geliştirilen farklı açıklama metotlarıyla rivayet ve mitlerden arındırılmaya çalışılan “tarih”in, belgelere dayandırılarak neden-sonuç ilişkisi içerisinde incelenmeye başlanmasıyla tarih bilgisinde aranan kesinliğe doğru bir adım atılmıştır. Artık söylenenlerin ve yazılanların coğrafi, siyasi nitelikler taşıyan belgelerle teyit edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Tarihsel olaylar ve belgeler arasındaki bağlantının nasıl belirlendiğine ve aktarıldığına dair sorulara verilen yanıtlar tarih kavramının da sınırlarını belirlemiştir. Tarihsel olaylar arasındaki ilişkileri çağın toplumsal yapısıyla açıklamaya çalışarak tarihin ne olduğunun sınırlarını çizmeye çalışanlardan biri de Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyyüddin İbni Haldun'dur.

İbni Haldun, bir bilgiyi tarihsel ve kesin kılabilen şeyi belgelerde ve olaylar arasındaki zorunlu neden-sonuç ilişkisinde aramıştır. Onun için tarih, bir taraftan belli bir zaman ve topluma ait olguların anlatımıdır, diğer taraftan ise olayların nedenlerini derinlemesine inceleyerek olaylar arasındaki tinselliği yakalamaktır. İbni Haldun için olayların gerçekleşmesi rastlantısallıkla açıklanamaz, çünkü benzer sebepler ve koşullar benzer sonuçlar doğurmaktadır; bu da belli bir yasalar sistemi içerisinde olayların gerçekleştiğini gösterir. “Yasa yalnız ve yalnız zorunlu genel bir bağlantıdır; yani birçok görüngüyü ilgilendiren bir bağlantıdır” (Şeptulin, 2013:282). Birçok farklı olayın başka bir deyişle tekilliklerin hakim olduğu tarihsel süreci anlayabilmenin yolu, gelişime hakim olan yasaları ortaya çıkarmaktan geçmektedir. Bu bağlamda tarihteki bu zorunlu yasaları, toplumsal yapıdan bağımsız olarak değerlendirmeyen İbni Haldun, tarih felsefesinde halâ tartışılmalı tarihsel gelişimin belirli yasalarla açıklanması problemini de başlatmış olmaktadır.

19. yüzyılda tarih felsefesindeki gelişimle birlikte, tarihteki kesinlik arayışı felsefenin de önemli bir problemi haline gelmiştir. Bu dönemde ilerleme, özgürlük, zorunluluk, bilinç ve yasalılığa dair tartışmaların tarih felsefesinin merkezine oturduğunu söyleyebiliriz. Bu tartışmalar, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in dünya tarihinin içeriğini nesne edindiği “felsefi dünya tarihi”yle daha da gelişmiştir. Tarih yazıcılığını kaynaktan, düşünenen (reflektierende) ve felsefi tarih olarak üçe ayıran Hegel, felsefeyle tarihsel olana baktığımızda aklın dünyaya egemen olduğunu göreceğimizi belirtir. Aklın kendi kendisini gerçekleştirilmesiyle oluşan bu tinsellik, dünya tarihinin de zeminidir. Schelling’le başlayıp Hegel’le birlikte gelişen tarihin felsefi eleştirisi, tarih yazımının sadece belirli olayların aktarımı olmayıp aynı zamanda bir felsefe tasarımı içerdiğini de göstermiştir. Bu bağlamda, akıl kavramının Hegel’le birlikte almış olduğu bu yeni biçim ve felsefeyle tarih arasında kurulan ilişki, tarihte yasa arayışıyla birlikte, tarihin başlangıcı ve sonu tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalarla birlikte “tarih”i yasalar dolayımında açıklamanın yarattığı sonuçları tartışarak tarih ve felsefe arasındaki ilişkiyi kurmak adına İbni Haldun ve Hegel felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptirler.

### 1.1. İBNİ HALDUN’UN TARİH GÖRÜŞÜ

İbni Haldun evrensel tarihi konu aldığı *Kitab’ül İber* isimli kitabının giriş kısmını oluşturan *Mukaddime*’de sergilediği akılcılık, analitiklik ve ayrıntılardaki ansiklopedik yönle, geleneksel tarih yazıcılığından neredeyse büsbütün farklı bir temsil ortaya koyar. Olayları kronolojik yönlerinin ötesine taşımakla da hem içinde yaşadığı döneme dair hem de sonrası için benzersiz bir tarih açıklaması sunar (İbn Khaldûn, 1967: vii).

İbni Haldun’un tarih görüşüne ilişkin değerlendirmelerde iki farklı görüş bulunmaktadır. Bazıları İbni Haldun’u geleneksel Sünni İslam dünya görüşünün (İslam Fıkıh ve Kelam düşüncesi) bir parçası olarak değerlendirirken bazıları ise onun düşüncelerinin Sünni İslam geleneğinden bir sapmayı hatta din-dışı bir karakteri temsil ettiğini öne sürmektedir (Ahmet Arslan, 2014: xv.). Bu çalışmada bu iki iddiadan birisi doğru kabul edilmeyecek ve İbni Haldun’un görüşlerinin bu iki iddianın ortasında yer aldığı savunulacaktır. Çünkü İbni Haldun geliştirdiği felsefi yaklaşımıyla Farabi, İbni Sina ve

İbni Rüşd gibi filozoflara daha yakın görünmektedir, ancak bir taraftan da Sünni geleneğin bir parçasıdır ve ondan da tam bir kopuşu söz konusu değildir. Bu bağlamda İbni Haldun'un düşüncelerinin arkasındaki Ortaçağ İslam dünya görüşünün etkilerini kabul etmemiz gerekir; ama bir taraftan da İbni Haldun'un toplumun, devletin oluşması ve gelişmesi noktasında geliştirdiği teorinin şeriat tarafından siyasi-toplumsal düşüncenin gelişimine dair belirtilen ifadelerle uyuşmadığını görmek gerekir. Ayrıca bunların ötesinde İbni Haldun'un tarihe ilişkin incelemeleri, disiplinlerarası bir yaklaşımla tarihe nasıl bakılabileceğinin en iyi örneklerindedir. O hem tarihçi hem filozof hem sosyolog hem de coğrafyacı olarak değerlendirilebilmektedir. Bu durum da onu, felsefe ve sosyal bilimlerin tarihle ve siyasetle olan ilişkisini kavramak açısından daha da değerli kılmaktadır. Bu bağlamda gerek felsefenin gerekse sosyal bilimlerin her daim kendisine nesne edindiği “insan eylemleri” nin ele alınış biçimini İbni Haldun'un geliştirmiş olduğu tarih düşüncesi içerisinde sorgulamak önemli bir hal almaktadır.

Eski Yunan'da dahi dışlanan bir bilim olan “tarih”i kuran İbni Haldun, önceden hikâyelerden ibaret olarak görünen bu alanı, düşüncenin en görkemli başlangıcı olarak gösterir. Tarihin bir rivayetler alanına dönüştürülmesini eleştiren İbni Haldun -tarihe ayrı bir varlık alanı oluşturmak adına- tarihi baştan sona kateden ilkelerin, yasaların varolup olmadığını inceler ve bu yasalardan yola çıkarak tarihte olup bitenlerin nasıl açıklanabileceğini değerlendirir. “Tarih”i bir varlık alanı olarak görmek, bizi tarih felsefesine dahil olan, tarihin anlamı, insanın tarihteki konumu gibi tartışmalara götürürken, tarihin belirli ilkelerinden hareketle olguları açıklamak ise tarihsel olayların nasıl değerlendirileceği sorununu doğurur. Başka bir deyişle, İbni Haldun'un tarihe dair bu soruları aslında onun bir yöntem arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu yöntem arayışında İbni Haldun, sürekli değişen rastlantısal olaylar bütünü olarak görülen toplumsal alanda, bir düzenliliğin olduğunu belirtir. Bu bağlamda İbni Haldun geliştirdiği yöntemle, gerçekliği değişme ve neden sonuç dinamiği içerisinde açıklamaya çalışır. Bunun için de maddi gerçekliği inceler ve söylenen ile olup biten arasındaki bağlantıya eleştirel bir tarzda yaklaşır. Bu nedenle İbni Haldun'a göre tarih, olup bitenlerin nedenlerini, gelişimlerini tüm incelikleriyle tutarlı bir şekilde ortaya koymaktır. Tarihle olayların “nasıl”larını ve “niçin”lerini derinlemesine bilebiliriz, bu

nedenle tarih, temel bilimdir ve hikmet bilimlerinden biri dahi sayılabilir (İbni Haldun, 2013a: 54).

İbni Haldun *Mukaddime*'de, çeşitli toplumların durumlarını örten perdeyi kaldırdığını iddia eder (İbni Haldun, 2013a:59). Bu iddia İbni Haldun'un içinde bulunduğu döneme kadar yazılan tarihe eleştirel bir şekilde baktığını ve “yeni” bir tarihyazımı oluşturma çabası taşıdığını göstermektedir. Bu çabasında İbni Haldun sadece olup bitenleri değil olup bitenlerin nedenlerini de yazdığını belirtir (İbni Haldun, 2013a:59). Tarihin üzerindeki örtüyü kaldırmak da tarihte işleyen değişimin nedenlerini araştırmakla mümkündür.

İbni Haldun'un tarihe yönelik saptamalarını iki yönde toparlayabiliriz. Bunlardan birincisi tarihin araştırılmış ve belgelere dayandırılmış olgulardan hareket edilerek yapılabileceğini belirtmesi, ikincisi ise tarihteki tüm olaylar arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisinin var olduğunu söylemesidir. Bu durumda ilk olarak tarih bilgisini rivayetten ayırarak ona bir gerçeklik atfetmiştir. İkinci olarak ise geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağlantının zorunlu ilişkisini anlatmaktadır. Bu zorunlu ilişkinin bilinmesi, tarihin gelişimine ve değişimlere egemen olan yasaların ortaya koyulması anlamına gelmektedir. Tarihçi bu iki dayanak noktasını dikkate alarak tarihsel olayları incelemeli, ele aldığı konuyu bir kesinliğe ulaşıncaya kadar araştırmalı ve bu incelemesinde onu etkilemeye çalışan belirli görüşlere de eleştirel yaklaşabilmelidir. İbni Haldun'un tarihçiden beklediği bu tutum aslında onun “nesnellik” arayışının bir parçasıdır. Tarih bilgisindeki nesnellüğün dayanağı genellikle tarihçinin olaylara ve duruma yönelik geliştirdiği tavrıyla açıklanmaya çalışılmaktadır; ancak İbni Haldun “nesnellik”in tarihçinin kendi öznel niteliklerinden kaynaklı yapacağı seçimlere değil, *umrân*<sup>1</sup> bilimi çerçevesinde hareket edip etmemesiyle açıklanabileceğini belirtir. Bu durum tarihsel bilginin “kişi eleştirisi” üzerinden değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Başka bir deyişle tarihsel bilginin sadece kişilerin yapıp ettiklerini anlatmakla sınırlı olmaması gerektiği gibi, bir tarih bilgisinin doğru ya da yanlış olduğuna karar verirken de sadece tarihçinin kim olduğuna bakarak karar vermemek gerekir. Bu nedenle tarihsel bilgidaki nesnellüğün kuruluşu da sadece tarihçinin verdiği

<sup>1</sup> “Bir yerde oturmak, birbirleriyle sık sık görüşmek, toprağı işlemek, bir evi iyi durumda tutmak, bolluk getirmek, çok kalabalık olmak, bir yere iyice yerleşmek gibi anlamları vardır” (Lacoste, 2012:109).

kararlarla şekillenemez. İbni Haldun’a göre “tarihin konusu insan toplumunun (al-ijitimâ’al-insânî) yani evrensel uygarlığın (‘umrân al- ‘âlam) incelenmesidir” (İbni Haldun, 2011: 105). Evrensel olarak incelenmeye çalışılan tarihin kendi iç işleyişini ve dinamiklerini kavramak için de umrân bilimine ihtiyaç vardır, çünkü buradaki asıl mesele evrensel bağlamda tarihin gelişimini ortaya çıkarmaktır. Bunun için de “üç şeyi birbirinden ayırmamız gerekir: uygarlığın özüne ve doğasına içkin olan; arızî (‘ârid) ve ihmal edilebilir olan; uygarlıkla hiçbir alışverişi olmayan”(İbni Haldun, 2011:109). Bu yaklaşım hem tarihsel olanla olmayanı hem de tarihsel bilginin doğruluğunu ve yanlışlığını inceleyebilmemizi sağlayacaktır.

İbni Haldun tarihe ilişkin incelemelerini retorik ve siyasetten ayrı tutar. Retorik belirli bir konuda karşıdaki kişiyi ikna etmeye dayalı mantıksal bir yöntemdir, siyaset ise bir devletin korunmasına ve varlığını devam ettirmesine uygun tutumlar geliştirmeye çalışan, sağduyunun gereklerine uygun yönetme sanatıdır (İbni Haldun, 2011:109). Tarih ise ne ikna ne de belirli bir siyasal yönetimin istekleri çerçevesinde şekillenen bir bilim olmak zorundadır. Retoriği ve birilerinin siyasal çıkarlarını merkeze alan bir tarih düşüncesi, tarihi “gerçeklik” ten koparmayı da beraberinde getirecektir. Burada gerçeklikle kastedilen siyasal ve toplumsal olandan arındırılmış bir alan değildir ve tarihsel olanın yapısı da böyle bir yalıtılmışlığa uygun değildir. İbni Haldun olayların içerisinde yer alan coğrafi, siyasal koşullar değerlendirildiğinde elde edilen “olabilir” e ulaştığında bunu “gerçeklik” olarak ele almaktadır.

İbni Haldun kendi dönemine kadar ün yapmış olan tarihçilerin tarihyazımına ilişkin anlayışlarını, hatalarını nedenleriyle birlikte araştırır ve tarihin gerçek bir “bilim” olabilmesi için yardımcı bir disipline gereksinimi olduğunu düşünür. Tarihi gerçek bir bilim kılacak olan bu disiplin aynı zamanda tarihsel haberlerdeki doğruları yanlışlardan ayırmamızı sağlayacak bir ölçüttür. Bu bağlamda mevcut tarihyazımına ilişkin eleştirilerinden sonra “yeni” bir tarih kaleme alan İbni Haldun aynı zamanda yeni bir bilim de yaratmıştır ve bu yeni bilimin adı da “umrân”dır.

### 1.1.1. Umrân ve Tarih Arasındaki İlişki

Tarih bilimi umrân biliminden hareketle olayları sistematik bir şekilde derleyip, nedensel ilişkiler kuracağından, tarihçinin de ele alacağı tarihsel olaylar arasında nedensel ilişkiler kurması gerekmektedir (Arslan, 2014: 57). Bu bağlamda tarih alanını kendisine konu edinecek olanlar tarih bilimi ve umrândır. Herhangi bir bilim dalının gerçekten bağımsız bir bilim olması için kendisine has konuları, sorunları ve yöntemi olması gerekmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde “umrân”ın bağımsız bir bilim olduğunu söyleyebiliriz (Arslan, 2014: 66). Umrânın konusu tarih bilimiyle benzerlik taşımaktadır. Sonuç olarak umrânın konusu mülk<sup>2</sup>, devlet, geçim yolları, sanatlar, bilimler ve bunların nedenleridir. Burada önemli olan nokta, ele alınan bu konuların belirli nedensellikler içerisinde nasıl açıklanacağıdır. Bu nedensellikler yine tarihsel olayların kendisinden hareketle oluşturulacaktır. Böylece tarihsel olayları incelemeye kalkışan kişi olayları sadece kendi bireysellikleri içerisinde ele almayı, olaylar arasındaki benzerlikleri, tekrarları ve farkları ortaya koyarak yapısal açıklamalar yapmalıdır. Umrân, olaylar arasındaki tekrarları ve farkları ortaya koyarak değişimin nedenini ve gelişimin uğraklarını da görmemizi sağlayacaktır.

Tarihsel olaylar arasındaki ilişkisellikleri kurabilmek için tarihçinin öncelikle nedensel ilişki tiplerini ve türlerini içinde bulunduran bir nevi malzeme deposu olması gerekir. Böylelikle zaman ve mekân dışı görünen birtakım zorunlu bağlantılar tespit edilecektir ve bu modeller umrânı oluşturacaktır (Arslan, 2014: 63). Tarih, umrânın kuracağı bu zorunlu bağlantılar için gerekli olan verileri ortaya koymaktadır. Buna karşılık umrân ise tarihçinin varolan verilere ilişkin nedensel açıklamalar yapmasını sağlayacaktır. Bu görev dağılımını bir öncelik sonralık ilişkisi olarak değerlendiren İbni Haldun yorumcuları vardır.<sup>3</sup> Ancak İbni Haldun tarihçi ve umrân bilgini arasında böyle bir görev dağılımı yapmaktan ziyade tarihçinin de umrân bilimiyle olaylara yaklaşmasını istemektedir. Yoksa diğer anlamıyla tarihçinin olaylar karşısındaki birinci tavrı sadece verileri kaydetmek ve sonrasında ise olayları umrân bilgisi yardımıyla düzenlemek

<sup>2</sup> “İbni Haldun’a göre “mülk”, tam olarak egemen değildir (tagallub) ve kararlarını zorla uygulatma gücüdür (kahr)” (Arslan, 2014: 103).

<sup>3</sup> Bakınız: ARSLAN, Ahmet. *İbni Haldun* (s.64), İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları, 2014.

olacaktır. Oysaki tarihçi umrân bilimi sayesinde olaylara ilişkin incelemelerinde tarihsel gerçekliğin her anında ilişkiselliği görebilecek bir bakış açısına sahip olacaktır.

İbni Haldun, tarihçinin kendi çağında olup bitenleri görememesinin nedenlerinden biri olarak, onun dönemin iktidarında yer alan güç odaklarının savunuculuğunu yapmasını göstermiştir. “Uydu” olarak nitelendirdiği bu yazarların, kendi derlemelerine eskiden söylenenleri eleştiri süzgecinden geçirmeden doğrudan aldıklarını ve tarih bilimini karmakarışık bir yanlışlar bütünü haline getirdiklerini belirtir. Bu durum tarihin, ağıtlardan oluşan halk masallarına dönüşmesine neden olmuştur. İşte tam da bu yüzden, İbni Haldun’a göre, “tarihçinin, toplumsal ve siyasal kuralları, varlıkların doğal durumlarını, doğal yasaları, toplumların, ülkelerin ve çağların kendi süreçleri içindeki değişimlerini, ahlakları, gelenek ve görenekleri, inanç, görüş ve anlayışları ve öteki durumları bilmesi gerekir” (İbni Haldun, 2013a: 94). Tarihçi, şimdi ve geçmiş arasındaki benzerlik ve farkları ortaya çıkarabilen ve en önemlisi bu değişimlerin nedenlerini ortaya koyabilen kişi olmalıdır. Bu nedenleri ortaya koyarken her olayın kökenini kapsayacak şekilde bütünsel bir inceleme yapması, başka bir deyişle her haberin kaynak, dayanak ve ilkelerini araştırması gerekir tarihçinin (İbni Haldun, 2013a: 94). Bu nedenle sadece siyasi değişimleri anlatan bir tarih de eksik olacaktır, çünkü tarih ekonomi, coğrafya, kültür gibi birçok değişkeni kendi içerisinde barındırmaktadır. Tarih, bir çağı ya da toplumu kendisine nesne edinir; ancak burada unutulmaması gereken nokta, tarihçinin bir toplumu ele alırken diğer toplumların, ülkelerin durumunu da göz önünde bulundurarak incelemesini yapması gerektiğidir (İbni Haldun, 2013a: 100). Tarih söz konusu olduğunda ortaya çıkan problemlerin önemli bir nedeni “çağlar değişir ve günler geçip giderken, toplumların, kuşakların durumlarının da sürekli olarak değiştiğinin gözden kaçırılmasıdır. Bu, derinde ve gizli bir hastalıktır. Neden ki bu hastalık, uzun yüzyıllar geçtikten sonra kendini gösterir. Onun derinde işleyişini halktan, sıradan kişiler anlayamaz” (İbni Haldun, 2013a: 95). Tarihteki bu değişimi yakalamak da ancak felsefi bir yaklaşımla mümkün olacaktır.

İbni Haldun, tarihçinin yanlış değerlendirmelerinin yanında, yalanın “haber”in yapısına doğal olarak girdiğini belirtir. Ona göre, tarihçinin eleştireliliğini kaybedip olayları sadece tek bir taraftan bakarak değerlendirmesi, haberin kaynağındaki kişiye olan sınırsız güven, aktarılan bilgiyle ulaşılmak istenen amacın ne olduğunun farkında



olunmaması, durumları ve olayları karşılaştırma yöntemlerini bilememek, iktidar ve güç sahiplerini överek durumu olduğundan iyi gösterme çabası, tarihsel bilginin yalanlardan oluşmasına neden olmaktadır. Bunların yanında tarih bilgisinin yanlış olmasına yol açan en önemli neden ise, bayındırlığın ve dünyayı daha yaşanılır kılma çabalarının kendi içinde taşıdıkları doğal yasaları bilmemektir (İbni Haldun, 2013a: 107-8). İbni Haldun'a göre her olayın kendine özgü bir doğallığı vardır, bu doğal yasaların önceden öğrenilmiş olması, bilgilerin değerlendirilme sürecinde kişinin doğru kararlar vermesini sağlamaktadır. Doğal yasaları kavramak çok önemlidir, çünkü toplumsal ilişkiler tek bir süreç ve değişmeyen bir çizgi üzerinde açıklanamaz, zaman geçişler bütününden oluşur ve bu değişimin kendisi de Tanrı'nın kulları/yarattıkları arasında sürüp giden bir yasadır (İbni Haldun, 2013a: 95).

Tarih bilgisinin doğruluğunu incelemedeki temel yasa, anlatılanın olabilirliğini araştırmaktır. İnsan "olabilir" in alanına girdiğinde bilginin doğruluğunu kabul edebilmeli, bu alanın dışına çıkamı da yadsımalıdır. "Olabilir" in alanı ise bir şeyin kendi doğasından hareketle o şeyin kökenine, türüne, sınıfına ilişkin yargıda bulunmaktır (İbni Haldun, 2013b: 35-36). "Olabilir" olanın ne olduğunu açıklamak için İbni Haldun birçok tarihsel olayı incelemektedir. Bu incelemelerinden biri de Yemen'deki ve Arabistan'daki Tubba krallarına dair tarihçilerin yazdıklarıdır. İbni Haldun tarihçilerin anlatımlarını şu şekilde özetler:

Son kral Tubba', Esed Ebu Karib, Acem Yastab, Akhéménide'nin (*Kiyyani*) çağdaşı, Musun ve Azerbaycan üzerinde hüküm sürdü. Türklere karşı üç sefer yapmış ve onları kıyama uğratmış. Sonra üç oğlunu, Fârs'ı, Sogdiane'ı ve Küçük Asya'yı (*Rûm*) zaptetmek üzere göndermiş. Birincisi Semerkand'a kadar gitmiş ve Çin'e (*Aş-Şin*) girmiş, orada Sogdien'leri talandan gelen kardeşi ile karşılaşmış. Birlikte Çin'i yağmalamışlar, ganimetleriyle birlikte evlerine dönmüşler. Tibet'te (*At-Tubbit*) himyarit'lerden kontenjanlar bırakmışlar; bunlar hala orada bulunmaktaymışlar. Üçüncü kardeş Konstantinopl'a ulaşmış, kenti kuşatmış ve geri dönüşe geçmeden önce Bizanslıları (*Rûm*) tabii kılmış (İbni Haldun, 2011: 72).

Öncelikle haritaya bakmanın dahi bu söylenenleri geçersiz kılacağını belirten İbni Haldun, Arabistan'ın güneyde Hint Okyanusu, doğuda Hint Okyanusu'ndan ayrılarak Basra'ya doğru uzanan Pers Körfezi, batıda ise Mısır'dan Suveys'e kadar giden Kızıl Deniz'le çevrili olduğunu ve bu durumda Yemen'den Mağrip'e gitmek için Süveys'den geçmek, Kızıl Deniz'den Akdeniz'e geçmek için de buldukları noktadan iki günlük

yürüyüş gerekir. Bu durumda kralın kalabalık bir orduyla kendi ülkesine ait olmayan topraklardan geçmesi inanılmaz görünmektedir. O dönemde bahsedilen işgalleri ve savaşları yapması için kralın geçmesi gereken yerler Suriye ve Mısır'dır ve buralardan da savaşmadan geçmesi mümkün değildir. Ayrıca İbni Haldun'un belirttiğine göre Tubba krallarının savaştıklarına ya da işgal ettiklerini ileri sürdükleri topraklara ilişkin bir belge yoktur. Bir taraftan da bu kadar uzak mesafelere yapılan seferlerde araç-gereç ve yiyeceğin nasıl temin edileceği sorunu doğmaktadır. Kısacası dönemin coğrafi koşullarını ve siyasi ilişkilerini göz önünde bulunduran İbni Haldun bu seferlerin aslında hiç gerçekleşmediğini, sadece kralları daha güçlü göstermek adına uydurulan birer halk masalı olduklarını kanıtlamaktadır (İbni Haldun, 2011: 72-3).

Tarihsel olayların yazımı ve anlatımı karşısında “olabilir”i kavramak için en önemli nokta “umrân”ın kendisi olan toplumsal yaşama bakmaktır. Yaşamın doğal yapısının vazgeçilmez gereği olarak kendisine katılan durumlar, kendisine sonradan katılan ama onu etkilemeyen ya da vazgeçilmezliği olan durumların neler olduğu incelendiğinde haberlerin gerçeğini gerçekdışı olanından, doğrusunu yanlışından ayırmaya yarayacak sağlam bir ölçü ve yasa elde etmiş oluruz.

Dinsel haberler ve olgulara dayanan haberler arasında ayırım yapan İbni Haldun, dinsel haberin doğruluğu için sadece haberi taşıyanın kişiliğine ve onun güvenilir birisi olup olmadığına bakılmasını yeterli görürken, olgulara dayanan haberlerde ise bu ölçütün yeterli olmadığını belirtir; çünkü bu iki haberin aktarılmasındaki amaç birbirinden farklıdır. Dinsel haberlerin içeriklerinin eleştirisi söz konusu değildir, çünkü şeriatın inançla ve pratikle ilgili zorunlu kıldığı unsurların doğru ya da yanlış olduğunu tartışmak mümkün değildir. Burada sadece buyruğu aktaran kişiye bir eleştiri yapmak mümkündür. Tarihi sadece tarihsel bilgiyi aktaran kişilerin özelliklerine bakarak ya da sadece kişilerin aldığı birtakım kararlar üzerinden açıklama eğiliminin karşısında durur İbni Haldun ve dinsel bir haberle diğer olgular arasında şöyle bir fark koyar: Dinsel bir haberi aktaran haberdeki buyruğa uyulmasını ister, olgular söz konusu olduğunda ise haberin doğrularını yanlışlarından ayırmadaki temel yasa sürekli değişim olanağını kendi içinde yaşayan toplumsal yaşama bakmaktır (İbni Haldun, 2013a: 111). Toplumsal yaşama ve buradaki olgulara bakışta insanın bir ölçü ve yasa oluşturabilmesinin nedeni, onun diğer canlılardan farklı olarak düşünme yeteneğine

sahip olması ve bu yetisiyle de bir düzenleyici hakeme, bir güçlü egemene başvurma gereği duyarak, sürekli bir uygarlık oluşturma çabası içerisinde davranmasıdır.

Sonuç olarak İbni Haldun tarihin geçmişte olup bitenlerin bir aktarımından ibaret olamayacağını, tarihin olayların nedenlerine ve nasıllarına inmek zorunda olduğunu belirtir. Tarihsel olayların nedenlerine ilişkin bu sorgulama ise varolanların nasıl meydana geldiklerine dair geliştirilen düşünmenin araştırılmasını, başka bir deyişle olaylara dair felsefi bir bakışı zorunlu kılmaktadır.

### **1.1.2. İbni Haldun’a Göre Tarihte İnsanın Konumu**

İbni Haldun’a göre insan oluşturduğu bilimler ve sanatlarla bütün canlılardan üstün varlıktır. Bir taraftan da diğer canlılar arasında yalnızca insan toplulukları bir düzenleyici unsur olmadan düşünülememektedir. Balarısı ve karıncalarda bu gibi durumları görsek de, İbni Haldun onların yaşamlarını düşünmeyle değil içgüdüleriyle kurduklarını belirtir (İbni Haldun, 2013a: 117). Bir yandan da insanın yaşamını devam ettirebilmek için gösterdiği çabada -diğer canlılardan farklı olarak- tanrısal bir ruha sahip olduğunu belirtir İbni Haldun. Bunların yanında insanların toplumsal eğilimleri ve gereksinimlerini karşılamak adına dayanışmayla hareket ederek uygarlıklar inşa etmesi de insanın ayırıcı özelliklerindedir (İbni Haldun, 2011: 113).

İbni Haldun insanın uygarlıklar inşa etmesinin ardında yer alan ruhsal yönüne dair de çıkarımlarda bulunmuştur: Ona göre “insansal ruh, ‘tinsel’ bir varlıktır (ruhani zat). Ama, ‘güç’ (kuvve) durumunda vardır. Öteki ‘tinsel varlıklar’dan da (ruhaniyyat) bu özelliğiyle ayrılır. ‘Güç’(kuvve-dynamis) durumundan ‘etkin ’(fiil, bilfiil, energieia) duruma geçişi, bedendeyken ve bedeninin durumlarıyla gerçekleşir. Bu, herkesin algılayabildiği bir gerçekleşmedir” (İbni Haldun, 2013a: 228). Akıl insan için zorunlu bilgilerin kaynağıdır, akıl yardımıyla yaşamdaki zorunluluk bilinebilir (İbni Haldun, 2013a: 237).

İbni Haldun insanların karakterleri ve ahlaki değerleriyle yaşadıkları yerin coğrafi ve ekonomik özellikleri arasında bağlantı kurmuştur. Örneğin, Sudan'ın sıcak bir yer olduğunu ve sıcak iklimlerin insanın ruhunda da tıpkı suyun buharlaşmasıyla oluşan hafiflik gibi bir his oluşturduğunu belirtir. Sıcaklığın yarattığı bu rahatlama ve sarhoşluk hali de insanları kolay ve çabuk heyecanlanan, sebatsız bir hale sokmuştur. Buna karşılık soğuk iklimlerde yaşayanlar ise genellikle hüznüldür ve geleceğe ilişkin de kaygılar taşır (İbni Haldun 2011: 170). İbni Haldun farklı iklimlerde yaşayan insanları değerlendirdiğimizde bu tip genellemelere kolaylıkla ulaşabileceğimizi belirtir.

İklim aynı zamanda insanların nelerle beslenebileceğini de belirler. Örneğin, verimli topraklar üzerinde yaşayan, meyve, sebze ve tahıl açısından zengin olan yerlerdeki insanların akıl yürütme yetileri İbni Haldun'a göre zayıftır ve bedensel olarak da hantaldırlar. Ona göre bir vücut zaman zaman açlıkla terbiye edildiğinde -tıpkı yabanıl hayvanların yaşadıkları- gibi formda kalabilir (İbni Haldun 2011: 172).

İbni Haldun coğrafyanın ve bolluğun bedeni etkilediği gibi dinsel yaşam biçimini de etkilediğini belirtir. Şöyle ki, çölde azla yetinerek zaman zaman açlıkla boğuşup birçok şeyden el çekmeye mahkûm olan insanlar Tanrı'yı tapınırcasına sevmeye, ibadete, bolluk ve lüks içinde yaşayanlardan daha yatkındırlar. Kentlerde lüks içinde yaşayanlar ise yiyeceklerin bolluğu nedeniyle dinin kurallarını yerine getirmek konusunda ihmalkârdırlar, bu nedenle de koşullar tarafından dünya nimetlerinden el-etek çekmek zorunda olan kişiler, Tanrı'nın kurallarına karşı daha itaatkâr olurlar (İbni Haldun, 2011:172-3).

İbni Haldun bazı kişileri de Tanrı'nın seçtiğini belirtir. Bu kişilerin görevi Tanrı ve kulları arasında aracılık yaparak Tanrı'nın buyruklarına daha hızlı rıza gösterilmesini sağlamaktır. Bu kişiler peygamberlerdir ve Tanrı da onların seçilmiş kişiler olduklarını göstermek için çeşitli işaretler göndermektedir (İbni Haldun, 2011: 175).

İbni Haldun bir taraftan da insanın ortaya çıkışı ile diğer canlıların gelişimi arasında bağlantı kurmaktadır. Minerallerden başlayarak aşama aşama bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve en son olarak da insana doğru olan bu evrimi açıklayan İbni Haldun, bu

gelişimde çevresel etkenlerin yanı sıra, tinsel bir gelişimin olduğunu da belirtir. Kendi ifadesiyle:

Yaratılışın evreninde, büyüme ve algılama hareketlerinin etkileri vardır. Bütün bunlar pekâlâ göstermektedir ki bir etki uygulayan ve cisimlerden ayrı, başka olan bir şey vardır. Bu, yaratıklarla orantılı, onlara uygun tinsel (ruhani) bir şeydir, mademki çeşitli dünyalar bunların varlığıyla ilişki içindedir. Bu tinsel element, tin'dir ruh'tur (nafs), algılayan ve devinen bir ruh (nefis-can). Tin'in üzerinde, kendisi ile ilişki de olan ve ona algılama ve devinme yetisi veren ve kendi özü katıksız algı ve salt anlama-kavrama olan başka bir şey bulunuyor olmalıdır: ve işte bu Meleklerin Dünyasıdır (İbni Haldun, 2011: 182).

İbni Haldun'a göre insanın ruhu onun bedeniyle bir bütündür ve bedenin her hareketinde o da vardır (İbni Haldun, 2011: 182); ancak, bir yanıyla da, "ruh, duyu organlarının yardımına başvurmadan algılayabilen tinsel bir özdür" (İbni Haldun 2011: 190). İnsanın bu tinselliği ona toplumsal olanın ötesine bakabilme olanağı da vermiştir. İbni Haldun'a göre bu durumu özellikle peygamberlerde görebiliriz.

Ruh bedende var olduğu sürece tinselliğe doğru yönelir. Bu tinselliğe yönelişte ruh, kavrama yeteneklerindeki farklılıktan ötürü üçe ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi tinsel algıya ulaşma gücünde değildir, başka bir deyişle belli sınırlar ve verili bir düzen içinde duyulardan ve imgelemden gelen düşünceler oluşturmakla yetinir. İkinci tür ruh düşünce ile tinsel anlayışa ve duyumsal algıya doğru yönelir. Ruhun üçüncü çeşidi ise fiziksel ve tinsel her çeşit insan niteliklerinden soyunmaya yeteneklidir; böyle bir ruh kendisini melek kılabilir, üstün varlıklardan olabilir, ruhsal ve tanrısal konuşmayı anlayabilir. Bu çeşit ruhla donatılmış olanlar da peygamberlerdir (İbni Haldun 2011: 183-4).

İnsanların arasında olduğu gibi halklar arasında da yaşayış biçimlerinin getirdiği özelliklerden yola çıkarak ayrımlar yapan İbni Haldun, Bedevilerin ve Hadarilerin yaşam biçimlerini ele almıştır. Bedevi topluluklar göçebedirler, temel besin kaynakları doğrudan doğada buldukları yiyecek ve yetiştirdikleri hayvanlardır. Yaşam şekillerini belirleyen temel şey besin kaynaklarına nasıl ulaşacaklarıdır ve bu nedenle Bedeviler İbni Haldun'a göre yerleşik yaşamın kökenindedirler (İbni Haldun 2011: 216-7). İnsan yaşamak için gerekli olan besinleri karşıladıktan sonra yaşamda rahatlık ve lüks aramaya başlar. Yerleşik yaşayanlarla (Hadariler) karşılaştırıldığında İbni Haldun

Bedevilerin daha az kötü alışkanlığa sahip olduklarını düşünür, çünkü onlar doğal olana daha yakındırlar böylelikle arzuları ve zevkleri tarafından da kuşatılmamışlardır, varolanla yetinip, daha fazlasını istemeden bir yaşam sürdürürler (İbni Haldun 2011: 219). İbni Haldun'un yapmış olduğu bu ayırım, tarihsel evrimin temelini ahlaksallaştırıcı bir yaklaşıma dayandırdığına ilişkin eleştiriler almıştır (Lacoste 2012: 108).

İbni Haldun'a göre “yerleşik yaşam (al-hadara) uygarlığın sonu (nihâyet al-‘umrân) ve çöküşün başlangıcıdır. O halde açıktır ki Bedeviler, göçebeler, iyiliğe, yerleşik düzendekilerden daha yatkındırlar” (İbni Haldun 2011:219). Yerleşik yaşam insanı daha yumuşak başlı, lükse ve rahata düşkündür, bu durum da Bedevilerde varolan cesaretin yerleşik yaşamla ortadan kalktığını gösterir.

Tarih -yukarıda İbni Haldun'un incelemelerinde aktarıldığı gibi- “umrân”ın doğal yapısında belirmiş toplumsal yaşamlar konusunda bilgi vermektedir. Başka bir deyişle:

Umrân'ın yapısında ilkelik, uygarlık, soya ve çeşitli nedenlere bağlı topluluklar, insanların birbirleri üzerindeki çeşitli baskıları, yengiler ve yenilgiler ve bunlardan doğan mülk, devlet, egemenlik, egemenlik basamakları, memurlukları, insanların çalışma ve uğraşlarında yöneldikleri kazanç, geçim, bilimler, sanatlar/zanaatları gibi durumları ve yine “umrân”ın yapısında beliren daha başka durumlar vardır (İbni Haldun, 2013a: 107).

“Umrân” ın günümüzdeki anlamını düşündüğümüzde ise ona tek başına ne tarih, ne toplum ne de siyaset diyebiliriz; ama tarih, siyaset ve toplumu birarada düşünerek “umrân”ı daha iyi anlayabiliriz (Hassan, 2011: 127). Umrân aynı zamanda toplumda egemen birinin, bir düzenleyicinin olması zorunluluğunun bilgisini de vermektedir. İbni Haldun toplumdaki bu zorunluluğu “asabiyet” kavramı ve devletin oluşum süreciyle birlikte anlatmaktadır. “Bağ”, “bağlılık” ve “topluluk” anlamlarına gelen “asabiyet” sözcüğü, İbni Haldun için özellikle kabile topluluklarından devlet yönetimine geçiş aşamasında önemli olmuştur. Karşılıklı ilişkiyi ve bağı varsayan bu durumda tarafları birleştiren asabiyet, ortak çıkar ve karşılıklı sorumluluk almaktan oluşan doğal coşkudur. Dinin ve toplumun işlevini yerine getirebilmesi için asabiyet vazgeçilmeyecek biçimde zorunludur. Bu bağlamda asabiyet sözcüğündeki yakınlık bağı, sadece biyolojik anlamda bir soy bağı olarak anlaşılmamalıdır. Burada kastedilen

halkları biraraya getiren ve onların benzer durumlarda aynı tutkuyu, öfkeyi yaşamalarına neden olan dayanışmanın doğurduğu tinselliktir (Rosenthal, 1968: 18).

Asabiyet bir yanıyla toplumsallık faktörü olarak görünürken bir yanıyla da “egemenliğin ve mülk’ün sağlayıcı ilkesi” dir (Arslan, 2014:101). Başka bir deyişle asabiyet, birilerinin başkaları üzerinde egemenlik kurmasını ve böylelikle de devletin meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda asabiyet devletin oluşmasını sağlayan kuvvet ve yaratıcı siyasi faktör olarak karşımıza çıkmaktadır (Rosenthal, 1968: 83).

İbni Haldun asabiyette meydana gelen değişimlerle insanın doğasında oluşan değişimleri birlikte incelemektedir. İncelemelerinde insanın doğuştan başkalarına hükmetmek istediği sonucuna varmıştır. Buna göre devletlerin kuruluş süreçlerine baktığımızda, insanın toplum halinde yaşarken her zaman yasalara ve yasa koyuculara ihtiyacı olduğunu söyleyebiliriz. Bir yasa koyucuya duyulan bu ihtiyaç, insanın yalnız kaldığında başkalarına zarar verme eğiliminde olmasından kaynaklanmaktadır; ancak insanın kendi gücünü bir egemene devretmesi ve onun ortaya koyduğu yasalara uyması ortada mutlak bir barış ve huzur ortamı yaratmaz. Nihayetinde kabul edilen egemenin kendisi de bir insandır ve egemenin halkın isteklerini görmezden geldiği ya da bastırdığı noktada da itaatsizlikle ve savaşa karşılaşması muhtemeldir.

İbni Haldun devletlerdeki yasaların oluşturulma biçimlerini de ikiye ayırmaktadır. Buna göre devlet adamları ve bilginler tarafından oluşturulan yasalarda “akıl siyaseti” hakimken, Tanrı tarafından koyulan ve şeriat koyucusu tarafından getirilen yasalarda ise “din siyaset”i söz konusudur (İbni Haldun, 2013b: 53).

İbni Haldun’a göre en geniş anlamıyla toplumsallık olarak karşımıza çıkan asabiyetin kuvvetlilik ya da zayıflığından söz edilebilir. Kuvvetli bir asabiyette yakınlık ve dayanışma duygusu daha yoğundur, buna örnek olarak aile, kabile ve cemaat tipindeki toplumsal örgütlenmeleri verebiliriz. Şehir yaşamı ve devlette asabiyetin oluşturduğu bağ zayıfken bir devletin ve uygarlığın çöküşünde ise asabiyetin ortadan kalktığını söyleyebiliriz.

Asabiyeti yaşam şekilleri ve devletin yapısındaki değişimden hareketle açıklayan İbni Haldun, asabiyetteki değişimi önce bedevi ve hadari yaşam biçimleri üzerinden değerlendirmektedir. Bedevi yaşam tarzı karşılıklı yardımlaşmanın ve göçebeliliğin yoğun olduğu, ekonomisinin de genellikle hayvancılığa dayandığı bir toplumsal örgütlenme biçimidir. Hadari yaşam tarzı ise merkezi bir siyasal otoritenin etrafında şekillenen, farklı üretim tarzlarının birarada olduğu bir örgütlenme biçimidir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu toplumsal yaşam biçimleri insanlar için bir zorunluluktur ve bu zorunluluk “umrân”ın anlamıdır. İbni Haldun’un ifadesiyle: “Eksiklerden arınmış Tanrı, insanı yarattı, oluşturdu ve öylesine bir biçimde geliştirdi ki, yaşamı ve kalıcılığı, yalnızca besinle sağlıklı olabilir. Sonra onu besinini aramaya yöneltti. Doğal yapısındaki eğilim ve özelliğiyle ve kendisine, besinini elde etme güç ve yeteneğini vererek” (İbni Haldun, 2013a: 121).

Toplumsal yaşamda bir zorunlulukla gerçekleşen değişim, İbni Haldun’a göre bir düzen ve nedenler zinciri içerisinde doğada da gerçekleşir. Şöyle ki:

Bu evrendeki yaratıkların tümünün bir düzen ve sağlamlık içinde olduğunu, “neden”lerle bunların yol açtığı şeyler arasında bir bağlantı bulunduğunu, oluşların oluşlarla bağıntısını ve kimi varlıkların kimine dönüştüğünü görüyoruz. Öylesine ki, evrenin bu konudaki şaşılabilir durumları bitip tükenmez. Derinliklerinin dibi bulunmaz. Bu alandaki incelemeye, “cisimli görülebilirler dünyası”ndan başlıyorum ve bu dünyaya, önce “görülebilir öğeler dünyası”ni ele alarak giriyorum. Derece derece yükselerek “toprak”tan “su”ya, sonra “hava”ya, sonra “ateş”e, birbirine bağlı olarak nasıl bir dönüşüm ve oluşum olduğunu, her ögenin bir ötekine yukarı ve aşağı yönde dönüşme yeteneğini içerdiğini anlatarak (İbni Haldun, 2013a: 208).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbni Haldun’un *Mukaddime*’si, evrim teorisine yakın düşüncelerin ileri sürüldüğü bir yapıttır ve İbni Haldun’un bu düşünceleri kendisinin geliştirmiş olduğu tarih teorisindeki doğanın ve sosyal gelişimin işleyiş şeklinin nasıl olduğu hakkında da bilgi vermektedir (Uludağ, 2001: s164). Hem tarihte hem de doğada karşımıza çıkan bu değişimde İbni Haldun, bireylerin kendi istek ve arzularını doğrudan etkin bir konuma yerleştirmez. Burada insan topluluklarının değişik durumlarda ortaya çıkmalarını sağlayan yaşama ve geçinme yöntemlerindeki farklılıklardır (İbni Haldun, 2013a: 253). Bu farklılıklara rağmen -istisnalar olmakla birlikte- hemen hemen her toplumun kırsal yaşamdan kent yaşamına (bedevi yaşam



biçiminden hadari yaşam biçimine) ve buradan da “devlet”e doğru giden bir gelişim çizgisi mevcuttur.

*Mukaddime*'deki “devlet” sözcüğü günümüz anlamına yakın bir şekilde kullanılmıştır. Akıl ile kavranan bir yapı olan devlet, toplumdaki en üst siyasal güçtür ve kent toplumlarında görülür. Devletin ve toplumun oluşum süreci bir sözleşmeye değil, insanlar arasındaki güç savaşına dayanır. Güçlü olanın kazanmasıyla adaletin de sağlandığı bir kurallar bütünü meydana getirilir. Burada güçlü olanla kastedilen güçlü bir dayanışmaya sahip olmaktır, bunun için İbni Haldun sürekli olarak, yöneticinin bu güçlü bağ içerisinde erdemli davranan kişi olması gerektiğini belirtir. Tarihsel süreçteki bu zorunluluk düşüncesini İbni Haldun her zaman gözlemlerine dayanak açıklamıştır. Ona göre “durumların, toplumsal yaşamın, gelenek ve göreneklerin değişimlerinde ileri sürülen başlıca bir neden vardır: Her toplumun yaşamındaki dalgalanmalar, gelenek ve görenekler, o toplumda egemen olanın yaşam biçimine, tutum ve davranışına bağlı olarak gelişir” (İbni Haldun, 2013a: 96). Devlet adamları devletin başına geçtiklerinde kendinden önceki yönetimin kurallarını göz ardı edemezler ve çoğunu da değiştirmeden alırlar; ancak kendi dönemlerindeki toplumsal gelişmeleri de bir kenara itemezler ve değerlendirme yaparak birtakım değişimlerin ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak zorundadırlar (İbni Haldun, 2013a: 96). Bu durum da göstermektedir ki, toplumsal yapılar arasındaki geçişlerde tamamen bir kopuştan ziyade bazı değerleri koruyup bazılarını ise yeni olanlarla değiştirmek söz konusudur. Her zaman birbirlerine bağlı olan bu değişimler arasındaki ilişkilerin anlaşılmasının en önemli nedeni ise, geçmişi okurken o dönemin kendi içinde taşıdığı amacı görememektir. Bu durum aynı zamanda tarihçilerin tarih yazmadaki amaçlarını da tam olarak görememelerini beraberinde getirmektedir. Tarihsel sürecin ve tarihçilerin amaçlarını bilmek, toplumların ve çağların dünya tarihini göz önünde bulundurarak anlatmak tarihçi için önemlidir, çünkü tarihçi anlatmak istediklerini, elindeki haberleri ve bilgileri bu temele dayandırmalıdır (İbni Haldun, 2013a: 100).

İbni Haldun'a göre “devlet asabiyet (yakınlık bağı) gereği beliren doğal bir sonuçtur. Gerçekleşmesi, istemeye bağlı değildir, daha önce de belirttiğimiz gibi, var oluşu ve düzenlenip ortaya çıkışı zorunludur” (İbni Haldun, 2013b: 76). Devletin oluşumu beş aşamada açıklanabilir. Birinci aşama asabiyetin yarattığı coşkuyla mücadele ederek

mülkü ve devleti ele geçirip egemenliğini ilan etme, ikinci aşama bağımsızlığın tam olarak ilan edilmesi ve “tek adam olma” aşamasıdır, üçüncü aşama egemenliğin ve bağımsızlığın insanlara kazandırdıklarıyla rahat bir yaşam sürmeleri, dördüncü aşama barışın gerçekleştiği devletteki egemenin kendinden öncekilerin meydana getirdikleriyle yetindikleri aşamadır, beşinci aşama ise yıkılışın doğmasına neden olan, maddi olarak hesabı bilmemezlik ve şan şöhret peşinde koşmadır (İbni Haldun, 2013b: 27). Buradan da anlaşılacağı üzere devlet İbni Haldun için mutlak bir son aşama değildir. Devletin yıkılışı da ortaya çıkışı gibi doğaldır, dolayısıyla da zorunludur.

Sonuç olarak İbni Haldun’un mutlak bir insan doğası üzerinden tarihsel değişimleri açıkladığını söyleyemeyiz, çünkü İbni Haldun insanın her zaman bir egemene ihtiyacı olduğunu söylese de egemenlik formlarındaki değişime daha çok dikkat çekmiştir. Bu tarihsel gelişim, göçebe yaşamdan yerleşik yaşama ve oradan da devlete geçmektedir; sonrasında da devletin çöküşü söz konusudur. Bu gelişimin zorunluluğuna baktığımızda İbni Haldun’un tarih düşüncesinde doğal bir mekanizm düşüncesinin olduğunu da görebiliriz. Bununla birlikte toplumsal yaşamdaki bu değişimde İbni Haldun tarihin umrân bilimiyle birlikte her toplumsal yapının kendi ilkelerinin ve diğer toplumsal yapılarla olan ortaklıklarının ortaya çıkarılması gerektiğini de belirtmiştir ve onun bu yaklaşımı da geliştirdiği tarih düşüncesini salt mekanik bir açıklama modeli olmaktan kurtarmıştır. İstisnalar tarihteki yasa arayışının önünde bir engel değildir. Burada İbni Haldun tarihi dilden dile dolaşan ve gerçekleşme olanağının tartışılmasına dahi izin verilmeyen rivayetlerden kurtararak yeni bir tarih alanı yaratmaktadır. Bu tarih, insanın yaşam biçimlerindeki değişimi de ayrıntılarıyla gözler önüne serebilecektir. Tabii, bir taraftan da, yerel tarih üzerinden evrensel bir tarih anlayışına doğru gelişim de söz konusudur. Burada evrenselleştirilerek kastedilen, yerelliği konu alan tarihin etkilenen ve etkileyen konumuyla birlikte tarihsel sürecin bir parçası olduğudur.

İbni Haldun tarihsel olayları inceler ancak onun bu inceleme sonucunda ulaşmaya çalıştığı nokta toplumsal yapının kendisidir. Bu bağlamda İbni Haldun’un tek tek insanların yapıp etmelerinin tarihsel olayları ya da tarihyazımını nasıl şekillendirdiği gibi bir sorununun olmadığını görmekteyiz. Burada mesele tarihsel olayın ne olduğunu açıklamaktan ziyade tarihsel olaylar arasındaki bağlantıyı yakalayarak değişimin nedenlerini ve sonuçlarını ortaya koyabilmektir. Bu nedenle İbni Haldun’un tarih

düşüncesinin “olay” ya da “insan” merkezli bir tartışma üzerinden gelişmediğini söyleyebiliriz. İbni Haldun’un bu yaklaşımı onun tarihsel incelemelerini “felsefi” bir alana dahil etmenin olanağını da sunmuştur. Çünkü olayların biricikliği ve onların aktarımı üzerinden kurulan bir tarihsel düzlem kronolojiye hapsolarak “yıllık” niteliği kazanırken, olayların bağlantısallığını gösteren bir düşünce sistemi ise “tarihsel düşünce”nin ne olduğunu gösterir bize. Tarihsel düşüncenin nasıl geliştiğine ilişkin incelemeler de tarih felsefesinin alanına bir geçiş sağlar.

### **1.1.3.İbni Haldun’un Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi**

Lacoste’a göre Thukydides tarihin, İbni Haldun ise tarih biliminin doğuşunu haber verir (Lacoste, 2012: 162). İbni Haldun öncelikle tarihe ilişkin yaygın bakışı, yanlışları, geçmiş toplumların, peygamberlerin yaşayışlarını, durumlarını, hükümdarların kararlarını anlatır. Bu anlatısında tarihsel gerçekliğin değerlendirilişini olumsuz etkileyen noktaları irdeler ve paylaştığı bu değerlendirmelerden ders çıkartılması gerektiğini belirtir. Tabii burada tarih alanının rivayetler ve halk masallarıyla dolu olması gibi bir sorun da bulunmaktadır. Bu sorunun kaynağını tarihçilerdeki görüş eksikliğinin neden olduğu bir dizi yanlış yaklaşımda gören İbni Haldun, yöntemsel anlamdaki bu hataların bir varlık alanı olarak tarih alanını yanlışlarla doldurduğunu belirtir. Tarih bilgisinin niteliğinde görülen bu epistemolojik sorunun giderilmesi için ontolojik bir belirlenime gerek vardır. Çünkü sorunun merkezinde tarihteki “oluş”un tek bir süreç üzerinden gerçekleşmemesinden kaynaklı olarak tarihin kavranması güç bir alan olması yatmaktadır. Bu yüzden İbni Haldun tarih biliminin temeline kendi keşfi olarak ilan ettiği “yeni bilim”i, “umrân”ı yerleştirerek, tarihe dair yanlışların ve yanlışların sadece epistemolojik bir öznellekle aşılamayacağını göstermiştir.

Olayların ve durumların varlıksal zemini önemli bir sorun olarak görüldüğünde bu alanda nesnel bir düzenlilik kurma ihtiyacı doğmuştur. Bunun için de toplumdaki değişimin nedenini sorgular İbni Haldun ve değişimlerin toplumun kendisine egemen olan yaşam biçimiyle şekillendiğini belirtir. Başka bir deyişle değişimin itici gücü egemenliktir. İbni Haldun başlangıçta insanların yaşamak için gerekli olan besinleri ve

gereçleri sağlamak amacıyla birbirleriyle zorunlu bir ilişkiye girdiklerini belirterek, toplumsallığı zorunlulukla açıklamıştır; ancak toplumsallığın değişimini sağlayan, başka bir deyişle, tarihsel olanın zeminini belirleyen ve toplumsal gücü oluşturan, öznelerin birbirleriyle ilişkileri ve düzenleyici bir egemenin varlığıdır. Bu durum göstermektedir ki, İbni Haldun bir taraftan tarihteki düzenliliği sağlayan yasaları bulmayı çalışırken bir taraftan da tarihin “güç” üzerinden birçok farklı oyuna sahne olduğunu belirtmektedir.

İbni Haldun olay ve durumları kavramak için tarihteki sürekliliklerin peşindedir. Yöntemsel olarak, öncelikle tarihteki yasaların neler olduğunu söylemekten ziyade olup bitenlerden hareketle yasaların kendisine ulaşmaktadır. Başka bir deyişle İbni Haldun, tarihsel olayları çözümlmek için elimizde sihirli bir değnek gibi kullanacağımız bir model sunmaz. Tarihsel olayları her zaman göz önünde bulunduran kuramsal araştırmasının sonunda, güç ve güç ilişkilerine yaslanan dinamik bir süreçten bahseder ve bu sürecin kavranması için de umrân bilimine uygun hareket edilmesini zorunlu görür. Bu zorunluluk olaylar arasındaki ilişkiselliği, değişmeyi ve tekrar edeni görebilmeyi gerektirir.

İbni Haldun’un tarihsel bakış açısı zamansallığı hiçbir şekilde dışarıda bırakmamıştır. Değişmez ya da değiştirilemez olarak görünenlerin başka bir yapıyla beraber değiştiklerini tarihsel örnekleriyle açıklamıştır. Bu bağlamda tarih onun için sadece anlaşılması gereken bir süreç değil, aynı zamanda açıklanmayı bekleyen ilişkiler bütünüdür.

Kendi dönemine kadar olan tarihyazımı örneklerinde felsefenin eksikliğine değinen İbni Haldun tarihçilere şöyle bir eleştiride bulunur: “Tarihlerini felsefenin (hikma) denek taşında denemeksizin, eşyanın doğasından yardım almaksızın ya da düşünüp taşınmaya ve eleştiriye başvurmaksızın peşin para gibi tutarlar. Böylece, gerçekten uzaklaşırlar, kendilerini, ciddiyetsizliğin ve yanılığının çölünde yitip-gitmiş bulurlar”(İbni Haldun, 2011: 68).

Felsefesiz bir tarih, eleştireliliğini kaybeden ve gerçekliğin sunduğu birçok farklı noktanın içinde savrulan bir alana dönüşmektedir. Bu nedenle İbni Haldun tarihi hikmet

bilimlerinden biri haline getirmeye çalışırken, geliştirmiş olduğu umrân bilimiyle de tarih ve felsefe arasındaki köprüyü kurmuştur. Çünkü umrân bilimi, tarihi sadece varolanları aktaran bir yapıdan kurtarıp, olaylar ve durumlar arasındaki ilişkileri sorgulayan bir alan haline getirmiştir.

İbni Haldun'un çalışmaları bizi "tarih felsefesi"nin "tarih nedir, tarih nasıl yazılmaktadır" gibi sorularına götürmüştür; ancak bu durumun İbni Haldun'un bir tarih felsefesi oluşturma çabasının bir ürünü olmadığını iddia edenler vardır. Örneğin Lacoste'a göre "İbni Haldun felsefeye bir ek katmayı, bir tarih felsefesi katmayı düşünmemiştir. O gerçekliğin son derece titiz bir gözlemcisidir. Onun görüşleri nesnel bir biçimde genelleştirdiği gözlem sonuçlarından ve bilgisinin meyvelerinden kaynaklanır" (Lacoste, 2012:184). İbni Haldun herhangi bir felsefi sisteme ya da filozofa dayanarak düşüncelerini oluşturduğunu belirtmez; ama bu durum onu felsefenin dışına da itmez, çünkü o, tarihsel gerçekliğe dair yaptığı gözlemlerinden çıkardığı sonuçlarla felsefi bir bakışa sahip olduğunu göstermiştir.

İbni Haldun tarihte sonsuz bir döngüsellik olduğunu ileri sürmez. Onun için her dönemin işleyişinden kaynaklı yasaları mevcuttur; bu durum da onun felsefi bakışının ardındaki tarihselliği göstermektedir. Tarihte sonsuz bir döngüsellik olduğu düşüncesi hem tarihsel değişimi hem de yaşam biçimlerindeki farklılıkları göz ardı etmek anlamına gelmektedir. İbni Haldun bu hataya düşmemiştir. Ayrıca İbni Haldun tarihi anlatsal karakterinden kurtararak ona gerçekliğe dayalı bir kesinlik kazandırmaya çalışmıştır. Bu kesinlik umrân bilimiyle sağlanır ve umrân bilimi sadece yardımcı bir bilim değildir, o aynı zamanda tarihin yeniden tanımlanmasıdır. Lacoste'un ifadesiyle: "Sözünü ettiği ve yarattığı 'özgün' yeni bilim tüm tarihtir, gerçek tarihtir, geçmişteki olayların bağlantısı ve açıklanmasıdır. Böylece tarih, edebiyatın bir dalı olmaktan çıkıp bir bilim durumuna gelir" (Lacoste, 2012: 195).

Felsefe kendine dönük bir düşünme etkinliğidir ve felsefe yapan bir zihin de sadece nesne hakkında düşünmez, bir nesneyi düşünürken, o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında da düşünür (Collingwood, 2010:36). İbni Haldun bu ilişkiler bütünü aktarmakla kalmayıp, bu aktarımın nasıl yapılması gerektiğini de belirterek, tarihsel olayları aktarıken gerçekleştirdiğimiz düşünme etkinliğinin nasıl bir etkinlik olduğunu

da incelemeye çalışmıştır. İşte bu nedenle onun -nesnesini göz önünde bulundurmaktan vazgeçmeyerek gerçekleştirdiği- tarihsel bilginin ortaya koyuluşundaki düşünmenin nasıl bir düşünme olduğu üzerine yaptığı incelemeleri, tarihten felsefeye doğru bir kapının açılmasına neden olmuştur.

## 1.2. HEGEL'İN TARİH GÖRÜŞÜNÜN OLUŞUMU

Tarihsel sürecin karmaşık, çelişkili ve aynı zamanda acı dolu karakterine vurgu yapan Hegel, tinsel gelişimin her zaman uzam ve zamanın direnciyle gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu direnç, “olumsuzun emeği”dir ve varolanın yıkılarak yeniden kurulmasıdır. Yeniden kuruluş, kendisini kendi içinde farklılaştırarak, momentlerini bilinçli bir eylem şeklinde açıkça ortaya koyup, karşıtıyla şiddetli bir mücadele içinde olmaktır. Hegel için karşıtlıkta yer alan olumsuzun gücününün, hayal ve imgeleri yerinden söküp yeniden yeniden bağlayabilmenin olanağını göstermiştir. Bu nedenle Hegel, farklı düşünürlerin felsefe tarihine yönelik incelemelerinde bir geçiş ve çıkış yolu ararken uğradıkları bir nokta haline gelmiştir.

Bir düşünür, ortaya koyduğu değerlendirmeleriyle her zaman çağının çocuğu olmuştur; çağın çocuğu olmak geçmiş ve şimdisiyle çağı kendinde taşımaktır. Bu nedenle bir düşünürü incelerken dayanmış olduğu gelenekle ilişkilerini bağlılık ve kopuş noktalarıyla birlikte incelemek gerekmektedir. Hegel'e baktığımızda onun özellikle tarih düşüncesini etkileyen filozoflar Johann Gottlieb Fichte ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'tir; ancak öncesinde 19. yüzyıl felsefe tarihinde çokça tartışılmalı tarihsel gelişimin daha önceden belirlenmiş planlar, amaçlar çerçevesinde açıklanma problemini Immanuel Kant'ın ve Johann Gottfried Herder'in tarih görüşünde de görebiliriz.

Bu filozoflara baktığımızda, tarihin nasıl değerlendirileceği problemini akıl ve özgürlük bağlamında incelediklerini görmekteyiz. Bu incelemelerin sonuçları farklılık gösterse de herbirinin bir taraftan tarihsel sürecin gelişimini etkileyen ilke ve yasa ararken, bir taraftan da yasanın getirdiği zorunluluk hali ve özgürlük arasında nasıl bir bağlantının

kurulabileceğini tartışıklarına tanık olmaktadır. Hegel'in de felsefesine hakim olan bu tartışmaları daha iyi kavrayabilmek adına öncelikle onun düşüncesini besleyen bu kaynaklara bakmak gerekmektedir.

18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın tamamı özellikle Almanya için tarih ve kültür incelemeleri açısından oldukça zengin zamanlardır. Bu dönemde yapmış olduğu kültür çalışmalarıyla adından söz ettiren Herder'e göre insanlığın bir amacı vardır ve bu amaç, insanın kendisi için daha iyi olana ulaşmak adına eylemesidir. Başka bir deyişle amaç, insanın kendisidir. Bu bağlamda Herder için tarihin gelişiminin temel yasası şudur: "İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar (Herder, 2006: 24). İnsan bir tarafıyla doğanın yasalarına bağlı yaşarken bir taraftan da kendisini dünya üzerinde gerçekleştirmesinden kaynaklı tinsel yasalara tabiidir.

Özellikle felsefe ve tarihin birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiği noktasında Hegel'in açıkça Herder'den etkilendiği görülmektedir. Herder'e göre felsefe, tarihi rehber edinmelidir, bu durumda felsefe de tarihe hareket ve canlılık kazandıracaktır ve tarih daha yararlı hale gelecektir. Tarih, Herder için de, doğa nedenselliği altında açıklanabilecek bir alan değildir. Bu nedenle teorik akla dayanarak tarihte olup bitenleri genellik ve yasalılık içinde göremeyiz. Buradan hareketle Herder tarihsel sürecin kaotik bir duruma sahip olduğunu belirtmez, çünkü ona göre her tarihsel-toplumsal dönemin kendi iç dinamiklerinden kaynaklı bütünsellikler mevcuttur (Özlem, 1996: 22-3). Bu yüzden meydana gelen bir olayın belirli bir zamanın ve yerin ürünü olduğu unutulmamalıdır. Herder bu yaklaşımıyla tarihçilerin kendi çağlarının değerlerini evrenselmiş gibi varsayarak başka kültürleri ve tarihsel olayları incelemelerini eleştirmektedir. Ayrıca Herder, bir yandan kültürler arasındaki farklılığın evrensel bir tarih yasası oluşturmamızın önünde bir engel olduğunu belirtirken bir yandan da her kültürel dönemin kendi içinde birtakım gelişim basamaklarına sahip olduğunu ifade ederek, tarihte daha mikro düzeyde gözlemleyebileceğimiz yasaların var olduğunu belirtmiştir.

Herder tarihte aradığı yasalılığı tarihin "ilahi bir plan"ın gerçekleşmesi olduğunu iddia ederek temellendirirken, Kant ise tarihsel süreçteki gelişimin doğanın gizli bir planının

gerçekleşmesi gibi olduğunu belirtir (Kant, 2006a: 41). Buna göre “doğa” Kant için, tarihin temel ilkesidir ve tarihin konusunu oluşturan insanın yetileri de doğanın kendisini geliştirmesi için vardır (Dinçer, 2011:259). Kant’ın tarihte olduğunu varsaydığı plana göre insanlık, yetkin bir dünya yurttaşlığı kuracaktır ve felsefe de bu gelişimin dünya tarihindeki yerini ortaya çıkartacaktır (Kant, 2006a: 44). Bir plan oluşturmak şimdiden geleceğe dair varsayımlarda bulunabilmemizi sağladığından insan için bir rehber ve güven kaynağı olmaktadır. Bu plan dahilinde Kant, tarihsel süreçte sürekli daha iyi olana doğru bir gelişim öngörmüştür, özellikle Eski Yunan ve Roma’dan kendi dönemine kadar olan süreçte bu ilerlemeyi görebileceğimizi belirtir. Burada “ilerleme” derken anayasalarda, devletlerarası ilişkilerde, sanatta, bilimde olan değişimleri göz önünde bulundurmakta ve her yıkım ve yeniden doğumla birlikte aydınlanmanın daha da geliştiğini iddia etmektedir. Aydınlanma insanın kendi aklıyla karar vererek eylemde bulunabilmesidir. Buradan da anlaşılacağı üzere Kant tarihsel süreci tek tek insanların bilincinin gelişimiyle açıklamaktadır. Tarihsel sürece atfettiği bu ilerleme düşüncesini Kant doğanın kendi içerisindeki zorunlu gelişiminden hareketle açıklar. İnsanlar kendi özgür iradeleriyle hareket ettiklerini zannederken aslında doğanın kendi hedefine göre eylemde bulunurlar. Bu zorunlu süreç, doğal plan, tarihin kendisidir ve burada doğanın zorunluluğu ile eylemin özgürlüğü arasında da karşıtlık değil uyum ilişkisi söz konusudur.

Tarih aşamalı olarak daha kötünden daha iyiye doğru ilerleyen bir süreçtir ve bu süreçte Kant’a göre “bir bütün olarak insani yapıp etmelerin gidişatıyla hoşnut olmalıyız; dahası her birey, kendi hesabına bu ilerlemeye kendi yapabileceklerinin en iyisiyle katkıda bulunmak üzere doğa tarafından çağrılmaktadır” (Kant, 2006b: 101). Tarihsel süreçteki bu zorunluluğun sonucunda Kant, insanların kendi yeteneklerini özgürce geliştirebilecekleri bir dünya yurttaşlığından söz eder. Buradan da anlaşılacağı üzere Kant, Herder’den farklı olarak tarihsel gelişimin farklı kültürlerdeki karşılıklarını göz önünde bulundurmadan evrensel bir ilerleme düşüncesini tarih açıklamasının merkezine yerleştirmiştir. Hem Kant’ta hem de Alman İdealizmi’nin belli başlı düşünürlerinde tanık olduğumuz şey, tarihsel gelişimi toplumsal yapının içerisinde somutlaştırmalarıdır. Bu bazen karşımıza bir devlet, bazen de devletlerarası bir düzen



olarak çıkmaktadır; ancak sonuç olarak insana ve tarihe dair yapılan incelemeler siyasal düzleme ve özellikle yönetim mekanizmasına ilişkin söz söylemeyi zorunlu kılmaktadır.

Hegel'in düşünce çizgisini daha iyi anlayabilmek adına Fichte ve Schelling'in tarih görüşlerindeki temel hatları da bilmek gerekmektedir. Fichte, öncelikli olarak, tarihsel süreci kendi içerisindeki ilişkiler bütünüyle birlikte düşünmemiz gerektiğini belirtir. Varolan süreci böyle bütünsel bir şekilde kavrama girişimi zamanın kendisini de bir bütün olarak kavramayı beraberinde getirir. Olup bitenler ona göre "tek bir zamanın ve tek bir sonsuz yaşamın zorunlu devirleridir" (Fichte, 2006b: 321) ve tarihteki bu zorunluluk ancak akılla kavranabilir.

Hegel'de görüleceği gibi, Fichte için de yaşamın akla göre düzenlenmesi ve bu düzenlemenin amacının özgürlük olması çok önemlidir. Tarihsel sürecin amacı özgürlüğün gerçekleşmesidir ve bu özgürlük düşüncesi dünyanın gelişiminin amacıdır. Özgürlüğün tür olarak insanın bilincinde görünebileceğini belirten Fichte, insanın yaşamını da akla uygun bir şekilde özgürlüğün gerçekleşmediği ve gerçekleştiği zaman dilimleri üzerinden açıklar (Fichte, 2006b: 314). Başka bir deyişle Fichte tarihsel dönemler arasındaki ayrımı akıl ve özgürlük arasındaki ilişki üzerinden açıklar. Buna göre özgürlük, insanı türsel olarak etkilemekle birlikte, ancak akıl ve bilinçle gerçekleşebilir bir durumdur ve özgürlüğün gerçekleşme biçimini de tarihsel dönemlerin nitelikleri belirlemektedir.

Fichte tarihin gelişiminde bir yasa arar ve deneyime dayanmayarak sadece düşüncemizin üzerine yapmış olduğumuz refleksiyonla ulaşacağımız bu yasa "akıl"dır. Kendi ifadesiyle: "Akıl, tüm tinsel yaşamın olduğu gibi insan türünün yaşamının da ilk yasasıdır" (Fichte, 2006b: 315). Bu bağlamda kendi kendisini yaratarak aynı zamanda eylemin de olanağı olan akıl için Fichte bir gelişim çizgisi belirler. Akıl özgür olmadığı durumda doğanın belirlenimi altındadır, dolayısıyla akıl buradaki etkinliğinin bilincinde değildir. Burada içgüdü olarak karşımıza çıkan akıldan özgürleşme aracılığıyla kurtulabiliriz. Fichte'ye göre, ulaşılan "bu bilginin yasaları sayesinde insanlığın tüm ilişkileri, onların kendi özgür edimleri tarafından düzenlenmeli ve yönlendirilmelidir" (Fichte, 2006b: 316). Yasanın pratikte gerçekleşmesi noktasında Fichte çok önemli bir koşulun altını çizer ve yasanın yalın bilgisinin insan ilişkilerini düzenleme noktasında

tek başına yeterli olmadığını belirterek sanatla elde edilebilecek özel bir eylem bilgisine ihtiyacımız olduğunu belirtir (Fichte, 2006b: 316).

Fichte'ye göre felsefe, “ben”e dair her şeyi öğrenebileceğimiz bir alandır. Kendi ifadesiyle: “Formu olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve uyum getiren Ben’ dir” (Fichte, 2006c: 55). Fichte aradığı sistemi ve düzenliliği sadece insanın kurabileceğini belirtir, bu nedenle de felsefe sonsuz çeşitliliği kendisinde taşıyabilen insanı kendisine konu edinmektedir.

Fichte insanın eylemlerinin şeylere getirdiği düzeni, bir zorunluluk ilişkisinden ziyade, insanın seçimleriyle şekillenen bir süreç olarak görür. İnsan doğayla karşı karşıya geldiği anda kendi seçtiği bir düzeni ona getirmeye başlar. Buna göre tarihsel sürecin yasası da aslında insanın yapıp ettiklerindeki yaratıcılığıdır. Fichte'nin ifadesiyle: “Tarihin ve insanlığın akışı, dairesel bir dansın gizli ve esrarengiz yasalarına göre değildir: Sahih ve doğru insan, tarihi kendisi yaratır –daha önce varolmuş olanın tekrarı olarak değil, gerçekten yeni olanı zamansallaştırarak” (Fichte, 2006a: 327).

Fichte tarihsel sürecin beş aşamadan geçtiğini belirtir ve bu aşamalar aynı zamanda aklın gelişimi olarak da değerlendirilebilir. İlk aşamada insan yaşamına içgüdü hakimdir ve Fichte bu aşamayı “İnsan Türünün Masumiyet Hali” olarak adlandırır. İkinci aşamada akıl kendisini yönetici bir otoriteye dönüştürür, bu otorite baskıcı bir niteliğe sahiptir ve insanlardan beklenen de kör bir itaattir, Fichte'nin ifadesiyle bu aşama “İlerleyen Suçluluk/Günahlılık Hali”dir. Üçüncü aşama hem içgüdü'nün hem de otoritenin baskısının ortadan kalktığı özgürleşme devridir, Fichte bu aşamayı hakikate doğru giden sınırlanmamış ahlaksızlık çağı olarak görür ve “Tam Suçluluk/Günahkarlık Hali” olarak adlandırır. Aklın diğer şeylerin üzerinde nitelendirildiği ve akla dayalı bilginin çok büyük bir önem kazandığı dördüncü aşama “Yarı Aklanma (Rechtfertigung) Durumu”<sup>4</sup>dur. Beşinci aşamada ise sanat olarak akıl söz konusudur. Burada insan kendisini akla uygun bir şekilde geliştirmeye başlar bu nedenle de Fichte

---

<sup>4</sup> Fichte'nin belirttiği tarihsel sürecin dördüncü aşamasının çevirisi için Çetin Türkyılmaz'ın *Filozoflarla Düşünmek* kitabındaki “19. Yüzyılda Akıl: İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları” makalesinden yararlanılmıştır.

bu aşamayı “Tam Aklanma ve Kutsanma Durumu”<sup>5</sup> olarak adlandırır ve Fichte kendi içinde yaşadığı çağın da bu aşamalardan birine ait olduğunu belirtir (Fichte, 2006b: 318-9).

Schelling ise plansız ve rastlantısal gibi görünen olaylar bütünü “tarih” olarak değerlendiremeyeceğimizi belirtir ve bir taraftan da tarih kavramının, keyfiliği de içerisinde barındıran bir zorunluluğa sahip olduğunu iddia eder (Schelling, 2006: 117). Buradan yola çıkarak tarihin mutlak bir zorunlulukla ve yasalılıkla hareket ettiğini söyleyemeyiz çünkü Schelling tarihin mutlak bir özgürlükle olmadığı gibi mutlak bir yasalılıkla da hareket etmediğini belirtir. Schelling’in ifadesiyle: “Tarih ne mutlak yasalılıkla ne de mutlak özgürlükle vardır; aksine o, bir idealin ondan sonsuz çoklukta sapmalar arasında tekilin değil, ama bütünü onunla uyuşacağı şekilde gerçekleştirildiği yerde vardır” (Schelling, 2006c: 118).

Oluşan bir şeye tarihsellik kazandıran onun insanın eylemlerine yapmış olduğu etkilerdir. Ayrıca önüne sadece bir ideal koyabilen canlıların tarihinden söz edilebilir ki, bu da bireysel bir tarih değil, türün tarihi olabileceğinin göstergesidir. Burada bireyin tarihteki konumuna baktığımızda, bireyin kendisinden önceki tarihsel dönemlerden izler taşıdığını söyleyebiliriz ki, ancak bu şekilde tarihteki süreklilikten ve ilerlemeden bahsedebiliriz. Tabii bu sürekliliğin ve ilerlemenin temel kavramları da 19. yüzyıl tarih felsefesine damgasını vuran “özgürlük” ve “akıl”dır (Schelling, 2006c: 118).

Tarihsel sürecin içindeki farklılıklar ve özgür edimler sürekli kendi içerisine geri dönen bir yasanın tarihe egemen olduğu düşüncesine izin vermez. Ayrıca Schelling’e göre “belli bir mekanizmaya göre meydana gelen ya da teorisi a priori olan hiçbir şey kesinlikle tarihin nesnesi olamaz” (Schelling, 2006c: 119). Bu nedenle de Schelling tarih ve teoriyi birbirinin karşısında konumlandırır ve “ne yapacağı hiçbir teoriyle önceden hesaplanmadığı için insan, tarihe sahiptir” (Schelling, 2006c: 119) der. Buradan da görüleceği üzere Schelling tarihte “keyfi” ya da sadece bireylerin istekleri

---

<sup>5</sup> Fichte’nin belirttiği tarihsel sürecin beşinci aşamasının çevirisi için Çetin Türkyılmaz’ın *Filozoflarla Düşünmek* kitabındaki “19. Yüzyılda Akıl: İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları” makalesinden yararlanılmıştır.

olarak görülebilecek olayların tam da tarihin oluşmasına zemin hazırladığını belirtmiş olur.

Schelling'e göre tarihi tarih yapan şey, özgürlük ve yasalılığın birarada bulunmasıdır. Bu nedenle mutlak olarak yasalardan bağımsız olan bir tarihten de söz edemeyiz. Burada özgürlük ve yasanın varlığı sanki birbirine karşıt durumlar gibi görünmektedir. Ancak, Schelling'e göre, özgürlük de tam tersine kendi içerisinde bir zorunluluğun ve yasanın ürünüdür. Kendi ifadesiyle: “Özgürlük zorunluluk, zorunluluk ise özgürlük olmalıdır” (Schelling, 2006c: 123). Özgürlük bir bilinç durumunun ifadesiyken zorunluluk ise bilinç ve istenç dışı bir durumdur. Peki, özgürlük ve zorunluluk bu durumda nasıl birarada olacaktır? Schelling'e göre:

Özgürlükte de zorunluluk olmalıdır, bu aynı zamanda şu demektir: Özgürlük aracılığıyla ve özgür olarak eylemde bulunduğuma inanmamla, bilinçsiz, yani amaçlamadığım bir şeyin benim katkım olmadan ortaya çıkması; yahut başka bir deyişle: Bilinçli, yani daha önce çıkarımını yaptığımız özgür olarak belirlenen eylemin karşısına, bilinçsiz olanı konulmalıdır; bununla, özgürlüğün kısıtlanmadan dışavurumuna rağmen tamamen istençdışı, belki de eylemde bulunanın istencinin tersine, hatta istenciyle bile hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği bir şey ortaya çıkar (Schelling, 2006c: 123-124).

Schelling tarihsel süreci bir tiyatro oyununa benzettiğimizde hepimizin bu oyunun yazarı olduğunu belirtir ve bu durum ona göre özgürlüğün varlığını da göstermektedir (Schelling, 2006c: 131). Eğer tarih, önceden tasarlananların hayata geçirilmesi olsaydı o zaman her şey kusursuzca gerçekleşebilirdi; ancak görülmektedir ki, tarih birçok trajediyi içerisinde barındırmaktadır. Bunun nedeni, aslında, tarihte oynadığımız rolü bütünün bir parçası olarak kendimizin yaratmasıdır.

Tarihin varoluş koşulu öncelikli olarak bizim bilinçli varlıklar olmamızda yatar. Geçmiş her zaman şimdi üzerinden değerlendirilmektedir, bu durum da, bilindiği üzere, şimdinin bilinciyle geçmişini değerlendirdiğimiz için geçmişteki “o an”ı yakalayabilmemizin imkânsızlığını göstermektedir. Bir taraftan da Schelling, geçmişte olup bitenlerin herbirimizin bilinciyle doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde etkileşiminin olduğunu belirtir (Schelling, 2006c:120).

Sonuç olarak tarih, “mutlak olanın ilerleyen ve gizliliğini yavaş yavaş terkeden açığa vurumudur” (Schelling, 2006c: 132). Sürekliliğe sahip olan bu gerçekleşme süreci üç döneme ayrılmaktadır ve bunların birbirleri arasındaki geçişi sağlayan şey karşıtlıklar, yazgı ve öngörüdür (Schelling, 2006c: 133).

İlk döneme hakim olan durum bilinçsiz bir işleyişe sahip olan yazgıdır. Bu dönem geçmiş uygarlıkların ortadan kalktığı ve geçmişe ilişkin bilginin sadece anımsamadan ibaret olduğu trajik bir niteliğe sahiptir. Yazgı burada Schelling tarafından ‘karanlık yasa’ olarak nitelendirilmektedir; karanlık olmasına neden olansa yazgının kural ya da ilkedan bağımsız olarak olup bitenleri önceden belirlemesidir. İkinci dönemde, ilk dönemde karşımıza çıkan yazgının yerini doğa almıştır. İlk dönemden farklı olarak burada en azından doğa bize özgürlüğü ve keyfiliği dizginleyen bir plan ve yasalar sunmaktadır. Bu dönem Roma Cumhuriyeti’nin yayılmasıyla başlar. Schelling’e göre bu dönemde ortaya çıkan boyunduruk altına alma ve ele geçirme tutkusu halkların birleşmesini sağlamıştır ve sonuç olarak, çok farkında olunmasa da, genel bir milletler birliğini ve evrensel bir devleti meydana getirecek bir doğa planı oluşturulmuştur. Bu süreçte kazanılan başarıların doğanın başarıları olarak kabul edilmesi gerektiğini belirten Schelling, Roma Cumhuriyeti’nin batışının da ahlaki nedenlere dayandırılmayacağını ve doğa yasalarına göre zorunlu olduğunu belirtir. Tarihin üçüncü dönemi, yazgı ve doğadan sonra öngörünün ortaya çıkacağı dönem olacaktır. Schelling bu dönemin ne zaman başlayacağını bilemeyeceğimizi belirtir (Schelling, 2006c: 133-134).

Doğada olup bitenlerin düzenli hareketini farkederek çözümlendiğimizde artık o doğa olayının kendisi tarihsel olmaktan çıkmaktadır, çünkü burada olayın nasıl gerçekleşeceğine ilişkin önceden daha kesin bir tahminde bulunabiliriz. Buna göre “a priori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey, tarihin konusu değildir ve aynı şekilde, yani tarihin konusu olan şeyin önceden a priori olarak hesaplanabilmesi gerekli değildir” (Schelling, 2006b: 137).

Görüldüğü üzere tarihin gelişiminin dönemler üzerinden açıklanması ve en sonunda hep daha iyi bir yaşama ulaşma umudu, yukarıda ele alınan filozofların ortak özelliğidir. Schelling tarihin son evresinden beklediği şeyi kendi dönemi içerisinde başlatmazken,

Hegel tinin gelişiminin son aşamasını kendi yaşadığı çağda yakalar. Bu nedenle Schelling'in tarihte olup bitenlerin değerlendirilmesi noktasında, tarihte olup bitenlerden hareketle bir öngöründe bulunabileceğimizi belirttiğini görmekteyiz. Bu "gelecek" vurgusu Hegel'de doğrudan bulabileceğimiz bir durum değildir.

Schelling'e göre "belli aralıklarla düzenli tekrarlandığını gördüğümüz olaylar, tarihe ait değildir; tekrarlanım kuralı bilinmiyorsa da, bunlar tarihe ait değildir (Zira bu önceden varsayılır). Hele ki bu kural biliniyorsa, tarihe hiç ait değildirler!"(Schelling, 2006b: 136). Schelling'in buradan çıkardığı sonuç, tarihin döngüsel değil ilerlemeci bir harekete sahip olduğudur.

Bilgimizin sınırları genişledikçe tarihe dair hikâyelerin ve söylenceler alanının daralacağını belirten Schelling'in tarihin sonuna ilişkin düşüncesinden Hegel'in etkilendiği şuradan da anlaşılabilir: "Tarihin sonuna ulaşmış dünya, buna göre ideal bir doğa, yani devlet olurdu, yani zorunluluğun ve özgürlüğün bir uyumun- ki özgürlük içinde ulaşılmış bir uyumun- dış organizasyonu olarak devlet olurdu" (Schelling, 2006a: 144). Hem Schelling hem de Hegel zorunluluk ve özgürlüğün bütünleştiğini ve tarihin sonunun devlette biçimselleştiğini iddia etmektedir. Schelling'e göre bu devlet "özel ve genelin mutlak olarak bir olmasıyla, zorunlu olan her şeyin aynı zamanda özgür, özgür olarak vuku bulan her şeyin de aynı zamanda zorunlu olmasıyla olur" (Schelling, 2006a: 152). Tabii, bu iddia, Hegel tarafından daha fazla geliştirilmektedir; Schelling ise özgürlük ve zorunluluğun doğrudan kendisini gerçekleştirdiği bir devleti işaret etmek yerine sadece bir varsayımda bulunmaktadır.

İnsanlar sadece kendi istekleri doğrultusunda eylemde bulunuyor gibi görünürken aslında arkada onların eylemlerini belirleyen bir yasalılığın olduğu iddia edilmektedir. Kant bu yasayı doğa yasasına benzetirken, Herder ilahi bir yasayı varsayar; Fichte aklın işleyişini bir yasa olarak görürken, Schelling ise zorunluluğun ve özgürlüğün biraradalığını yasa olarak adlandırır; sonuç olarak bu filozoflar tarihsel süreci rastlantısallıklardan kurtararak ona dair kesin yargılar ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için de tarihsel süreci yönlendiren ve dolayısıyla insanların vermiş oldukları kararları da etkileyen bir "yasalılık" halini tarihte varsayarlar. Hegel de dahil olmak üzere hepsini ortaklaştıran temel nokta bu yasanın aklın işleyişle bir şekilde bağlantılı

olmasıdır. Burada tek tek bireylerin akıl sahibi olmalarının ötesinde tür olarak insanın ve sürecin kendisinin bir akılsallığa sahip olduğu farklı biçimlerde iddia edilmektedir.

Özellikle Fichte, Schelling ve Hegel’i tarihsel süreci açıklarken ortaklaştıran bir nokta da her birinin tarihsel sürecin gelişimini aklın kullanım şekillerini merkeze alarak aşamalar üzerinden betimlemeleridir. Bilinçdışıyla başlayan bu süreç, doğanın aşılmasıyla birlikte insanın kendisini gerçekleştirebildiği bilinç haline doğru gelişmektedir.

Hepsinin tarih düşüncesindeki aşamaların sonucuna baktığımızda Fichte için tarih insanın kendisini akla uygun bir şekilde gerçekleştirmesiyle tamamlanır, Schelling tarihi sonsuz bir gelişim olarak nitelendirir; ancak o da ne zaman ortaya çıkacağını bilemesek de, insanın yazgının ve doğanın tahakkümünden kurtularak öngörebilme yetisinin gelişeceğinden bahseder. Bu gelişim zorunluluk ve özgürlüğün biraradılığıyla gerçekleşen bir süreçtir ve bu bağlamda üç filozof da tarihin yasasını ve amacını önceden içeriklendirmek yerine, bu yasanın ve amacın kendisini gerçekleştirmesinden bahsetmişlerdir. Böylelikle tarihte aşamalardan oluşan bir gelişim varsayılsa dahi bu basamaklara tarihten bazı örnekler verilmekle birlikte “şuna uygun eylesen tarih ilerler” gibi bir buyruk ya da ilkeyle asla karşılaşmamaktayız.

Fichte, Schelling ve Hegel tarih ve felsefe arasındaki ilişki üzerinden felsefe tarihi boyunca süregelen özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırmışlardır. Artık özne kendi tarihselliği dolayısıyla aynı zamanda nesnedir ve bir taraftan da nesne edinilenlerle öznenin kendisi bütünün birer parçası niteliğindedir. Bu bütünsellik karşıtların çatışmasından beslenir ve sonuç olarak da ortaya yeni bir sentez çıkar; buradaki karşılaşma, çatışma ve sentez ilişkisi, bütünlüğün içindeki çoklu hareketin göstergesi olduğu gibi, klasik bir determinist ilişkinin ortadan kaldırılması niteliğindedir de.

Özgürlük ve zorunluluğun nasıl birarada olduğu ve burada farklılıklarla birlikte bütünselliğin nasıl kurulduğu Fichte, Schelling ve Hegel’in ortak sorunudur. Bu sorunun cevabı hem tarihsel sürecin gelişimini hem de “mutlak”ı açıklayabilmek için önemlidir. Onlar için “mutlak” gerçekleşmenin sonunda ulaşılabilecek bir bilgi olmakla birlikte, aynı zamanda gerçekleşme sürecinin kendi hareketidir.

Elbette bu üç filozof, benzer sorunlar üzerinden hareket etseler de, farklı yöntemler ve sonuçlar elde etmişlerdir. Örneğin, Fichte, felsefesini “ben” üzerinden inşa ederken, Schelling, “ben olmayan”ını da sistemine dahil ederek karşıtların hareketini felsefeye içsel hale getirmiştir. Schelling için sanat özne-nesne, özgürlük-zorunluluk gibi karşımıza çıkan karşıtlıkların aşılarak özdeşliğe ulaşabilmenin zorunlu koşuludur ve sanat, Fichte ve Hegel’in sistemlerinden farklı olarak, burada bir nevi felsefenin yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farklılıklarla beraber genel olarak insanın yapıp etmelerini içeren tarihsel süreci yasanın getirdiği zorunluluk ve yaşamımızda ulaşmaya çalıştığımız bilinçlilik ve özgürlük hali arasındaki ilişki üzerinden değerlendirdiklerini görmekteyiz. Buradaki sorun tarihin nasıl yazılması gerektiğinden ziyade öncelikli olarak tarihin nasıl geliştiğine odaklanmıştır. Bu bağlamda doğru bilgilerden oluşan bir tarihyazımına ulaşabilmenin koşulu da aslında tarihteki tinselliği ve yasayı bilmekten geçmektedir ve bu kavrayış için temel koşul aslında tarihin felsefi olarak kavranmasıdır. İşte bu kavrayışın nasıl olması gerektiği sorusunu mantık, estetik ve hukuk alanında genişleterek sunan isim ise Hegel’dir.

### **1.2.1. Hegel’e Göre Tarih, Tarihyazımı ve Felsefenin İlişkisi**

“Tarih” i felsefi olarak ele almaya çalışan Hegel, tarih felsefesinin, en yalın haliyle, tarihin düşünme tarafından ele alınması olduğunu belirtir (Hegel, 2003: 31). İnsanca olan her şeyin içinde düşünmeden söz etmek zorundayız; bu nedenle tarihin felsefi olarak ele alınması dediğimizde de ilk atılması gereken adım, düşünce ve tarih arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktır. Bu ilişkiye dair yapılan tespitler insanın tarihsel sürece nasıl yön verebileceğinin ve onu nasıl anlayabileceğinin sınırlarını da çizmektedir. Tarihi anlama ve açıklama çabası her zaman tarihyazımı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir, çünkü bir bilginin tarihsel sayılıp sayılmayacağı ya da yazma biçiminin kendisinin tarih metnine uygun olup olmayacağı bu süreçte sorulması gereken sorulardandır. Bir taraftan da, tarihi kimin yazdığı sorusu, hem yaşamdaki eylemlerin



etkileşim alanlarını hem de yaşanılanları kimin ve nasıl kaleme aldığı sorularını beraberinde getirir.

Bu sorular çerçevesinde Hegel'in tarih görüşüne baktığımızda, onun tarihin ne olduğu sorusuna tarihin felsefeyle olan ilişkisinden yola çıkarak yanıt üretmeye çalıştığını görürüz. Ona göre felsefenin tarihe kazandırdığı biricik kavram "akıl"dır ve akıl dünya tarihine egemen olduğu için, olup bitenler de akla uygun bir şekilde gerçekleşmektedir (Hegel, 2003: 34). Aklın tarihteki bu egemenliği tarih tarafından sadece bir varsayımken felsefe açısından ise spekülatif bilgi yoluyla kanıtlanabilen bir şeydir. Dolayısıyla Hegel için akıl kavramı sadece insanın sahip olduğu bir yeti olarak değil tarihsel sürece hakim olan tinsellik anlamında ele alınmıştır.

Bir şeyin tarihin konusu olabilmesi için öncelikle olmuş olması gerekmektedir. Tarihi olup bitenleri anlatırken sanki onlar gözümüzün önünde gerçekleşiyormuş gibi bir tasarım oluşturabilir; ama burada felsefenin aradığı nokta, ortaya koyulan ilişkilerin yarattığı kavramdır. Hegel "kavram"ın her zaman bir etkinliğin sonucu olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda "kavram" zihnin bir nesnesi olmaktan çok bir edim olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramın gerçekleşmesi akılsal bir süreç olarak kendini gösterir ve bu akılsallık Hegel'e göre rastlantısallığı da felsefeden uzaklaştırmamızı sağlamaktadır. Hegel rastlantısallığın dış zorunluluk olduğunu düşünür, bu nedenle de içsel bir gelişime ve bunun yarattığı bütünlüğe sahip olduğunu düşündüğü tarih alanını belirsizliklerden kurtarmaya çalışır. Bunun için de tarihsel gelişimin ereğini aramaktadır; gelişimin ereğini bilmek, başlangıç ve son arasındaki süreci de kavrayabilmeyi sağlamaktadır. Hegel'e göre devinim kendi üzerine dönen, bu bağlamda da, başlangıcın aynı zamanda son olduğu dairesel bir harekettir. Dairesel hareket, bir başlangıcı varsayar ve sona doğru hareket eder. Bu hareketin sonunda Hegel'in felsefesinde tözün özneye, bilincin nesnesinin ise öz bilincin nesnesine dönüştüğünü görürüz.

Dünya tarihinin felsefesini ortaya koymaya çalışan Hegel tarihyazımını üçe ayırmaktadır: Kaynaktan tarih, düşüngen (reflektierende) tarih, felsefi tarih (Hegel, 2003:11). Kaynaktan tarih, olup bitenlerin doğrudan tanıdığı olan kişinin aktarımıyla oluşmaktadır. Hegel, Herodotos ve Thukydides'in tarihyazımı biçimini kaynaktan tarihe

örnek vererek, şairler ile tarihi kendi duyularında bulduğu malzemelerden oluşturan tarihçiler arasında benzerlik kurmaktadır. Her ikisi de dağınık, rastlantısal ve öznel malzemenin biraraya gelmesiyle oluşmaktadır. Şairin kendi dilini kullanarak oluşturduğu yapıtı, farklı bilgilerden beslenmesine rağmen yine de sadece kendisine ait olarak görülür. Bunun gibi, tarih yazarı da gerçekte olup bitmiş olayları rastlantısal bir şekilde bir araya getirerek bir bütün oluşturur (Hegel, 2003: 12). Hegel kaynaktan tarihin ve şiirin oluşturulma sürecini birbirine benzer görmesine rağmen, söylencelerin, halk türkülerinin ve genel olarak şiirlerin, olup biteni olduğu şekliyle saptırıldığını düşünür ve kaynaktan tarihe dahil etmez (Hegel, 2003: 13). Bu nedenle onun için şiir ve diğer edebi anlatımlar tarihyazımı kategorisinde değerlendirilemez.

Kaynaktan tarihyazımı biçiminde tarihçi kendi tanıklıklarını, başkalarının ağzından duyduklarıyla harmanlayarak aktarır. Bu tip tarihyazımında kısa zaman aralıklarıyla tarihin yazıldığını görürüz ve Hegel'e göre bu tip tarihçiler bilinçli ya da bilinçsiz olarak, yazma etkinliğini çoğunlukla sezgileriyle gerçekleştirirler. Ona göre kaynaktan tarihyazımında olup bitenlere dair bir refleksiyon gerçekleştirmeye gerek yoktur. Zaten tarihçi, olgunun tınıyla tamamen bütünleşmiş şekildedir. Bu bütünleşmeyi Hegel şu şekilde ifade eder: “Toplumsal zümreler arasında büyük bir ayrımın ortaya çıktığı, kültür ve ilkelerin de bu zümrelere bağlı olduğu bir çağda böyle bir tarih yazarı amaç, hedef ve eylemleriyle, kendisinin anlattığı politik çevreye ait olan devlet adamları ve komutanların zümresine ait olmalıdır” (Hegel, 2003: 14).

Tarihin kendisi doğrudan aktarıma dayanırsa bu durumda tarihçinin yapabileceği bir şeyin kalmadığı görülmektedir; tarihçi burada sadece olayları birebir kopyalayan kişi konumundadır. Olayların hemen kayda geçirilerek tutanakların tutulduğu bir dönemde yaşanıldığı için, Hegel kaynaktan gelen tarihyazımı biçimine artık ihtiyaç olmadığını belirtmektedir (Hegel, 2003: 16). Tabii, burada, Hegel olayın kendisinin doğrudan aktarılması ve kayda geçirilmesi sürecinde tarihçinin kendi istekleri doğrultusunda bu aktarımı değiştirebileceğine dair bir kuşku üzerinden değerlendirme yapmaz. Ona göre zaten olup bitenlerin doğrudan tanığı olarak yapılan bu kayıt altına alma süreci, tarihin sadece bir parçasını oluşturmaktadır.

Hegel'in tarihe ilişkin yaklaşımında çokça tartışılmalı görüü, onun kimlerin tarihlerinin olup olmayacağına ilişkin saptamasıdır. Hegel'e göre:

Bilinçleri bulanık halklar ya da onların bulanık tarihi, tarih biliminin konusu olamaz, en azından felsefi dünya-tarihinin konusu değildir, çünkü onun amacı tarihteki ide'nin bilgisidir.-Yani kendi ilkelerini bilincin ışığına, kendilerinin ne olduğunu, ne yaptıklarını bilmenin ışığına getirmiş halkların tinsel söz konusudur burada (Hegel, 2003: 13).

Hegel'e göre bir halkın asıl tarihinin olabilmesi için onun öncelikle tarih bilimine (historia) sahip olması gerekir. Tarih bilimiyle birlikte kişinin kendisine ilişkin bilinci gelişmeye başlar, çünkü tarih bilimi olup bitenler arasındaki benzerlik ve farklılıkları da ortaya koyarak bilincin evrimini sunmaktadır. Ayrıca tarihin yazılma süreci, nesnel olan ile öznel olanın biraraya gelmesini sağlamaktadır. Burada tarihin konumu öznel olanı, olup bitenler ise nesnel olanı ifade eder ve Hegel'e göre, bir etkinlik olan bilginin ortaya çıkışı bu iki alanın ilişkiselliğiyle mümkündür; bu da tarih biliminin ortaya çıkması için zorunlu bir süreçtir.

İkinci tür tarih ise düşüngen tarihtir. Düşüngen tarihte tarihçi şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışarak, bir nevi şimdi olanın nedenlerini ortaya koymaktadır. Düşüngen tarihin kaynaktan tarihten farkı ise, tarihin kendi zamanının ötesini işlemeye çalışarak geçmişteki tinsel içeriği kavramasıdır. Bu bağlamda düşüngen tarihin önemli bir özelliği de geçmişi, şu anda varolan problemlerin çözümü için ders çıkartılacak bir alan gibi görmesidir.

Düşüngen tarihin ilk aşaması bir ülkenin, halkın ya da genel olarak bütün dünyanın tüm tarihidir (Hegel, 2003: 18). Hegel bu tarihyazımı türünün aslında kendisine özel bir adı olmadığını söyler, çünkü tüm tarihyazımı girişimleri geçmişte yaşananların bir tasarımıyı vermeyi ve bunu yaparken de totaliteyi (bütünselliği), başka bir deyişle, tinsel etkinliğini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır (Hegel, 2003: 22-3). Bu bağlamda düşüngen tarih, tarih incelemelerinin amaçlarından olan genel bir tarih bilgisi verme ve bunu yaparken de geçmişten ders çıkarabilme olanağı üzerinden şekillenmektedir. Buradan yola çıkarak Hegel, düşüngen tarihi *genel dünya tarihi, pragmatik tarih, eleştirel tarih, sanat ve din gibi özel alanları ele alan tarih* olarak kategorileştirmiştir.

Pragmatik tarihte “tarih”, genellikle ders alınacak bir alan olarak görülmektedir, Hegel bu pragmatik tarih düşüncesini eleştirmektedir, çünkü tarih sahip olduğu tinsellik her zaman farklı özelliklerin taşıyıcısı olmuştur. Bu nedenle de, tarihin ders verici bir niteliğinin olup olmadığı, içinde bulunulan koşullara göre değişir. Geçmişte yaşananlar o kadar çoktur ki, bu çokluk içerisinde bugünle benzer bir olayı anımsamaya çalışmak ve ona göre karar vermek çok zordur (Hegel, 2003: 24-25) çünkü Hegel’in belirttiği gibi “...solgun bir anı şimdinin fırtınası içinde güçsüzdür, özgürce yaşanan zamana karşı koyamaz” (Hegel, 2003: 25). Her halkın kendine özgü bir konumunun olduğunu vurgulayan Hegel, bu nedenle, sorunlara ilişkin çözüm arayışlarında geçmişi bir reçete gibi ele almanın tarihi kısırlaştırdığını belirtir. Bunun bir örneği olarak da Fransızların şimdiye ilişkin değerlendirmelerinde genellikle Eski Yunan ve Roma’yı referans almalarını gösterir (Hegel, 2003: 26).

Düşüngen tarihin üçüncü türü ise eleştirel tarihtir. Eleştirel tarihte “tarihin kendisi değil, tarihin tarihi, tarihsel öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin araştırılması söz konusudur” (Hegel, 2003: 26). Bu süreçte tarihinin kaleme aldıklarıyla tarihte olup bitenler arasındaki ilişki sorgulanır ve temellendirilir.

Düşüngen tarihin diğer türü de bir toplumun sanat, din gibi öğelerini tek tek ele alan özel tarihtir. Bütün olandan teki ortaya çıkaran bu tarihyazımı türünün soyutlayıcı bir tarzı vardır ve bu tarz, Hegel’e göre felsefi dünya tarihine geçişi kolaylaştırmaktadır (Hegel, 2003: 27).

Hegel’in asıl olarak yapmaya çalıştığı şey, felsefi dünya tarihini açıklayabilmektir. Diğer tarih türlerinden farklı olarak felsefi dünya tarihi, soyut bir genelliği değil, somutu olduğu gibi dile getirmeye çalışır, çünkü Hegel’in ifadesiyle “o, sonsuz olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindir ya da ide’dir” (Hegel, 2003: 28). Hegel halkların ve dünyanın kılavuzu olan idenin ve olayları akla dayalı olarak yönlendiren tinin taşıdığı istenci tanımak için dünya tarihine bakmamız gerektiğini belirtir. Böylelikle Hegel:

Yüzyıllarca geçerliliğini korumuş olan, felsefenin tarihten üstün olduğu, çünkü tarihin özlerle, yani dünyayla ilgili kalıcı ve en doğru gerçeklerle uğraşmadığı görüşünü tersine çevirmiştir. Şimdi tüm gerçekler tarihsel gerçeklerdi, çünkü şarta

bağlı olasılıklar dünyasıyla, değişmez, kalıcı özler dünyası arasındaki keskin ayrım kaldırılmıştı (Aufgehoben) (Breisach, 2009: 297).

Hegel, tarihin bütünselliğine ulaşmak için, tarihsel süreci tek tek olayların belirleyiciliği üzerinden değil, halklar ve devletler düzeyinde inceler. Günümüzde tarihin kendisi de genellikle “siyasi”, “ekonomik, “düşünce” tarihi olarak ayrılmaktadır; Hegel bu tip ayrımları yapmayarak dünya tarihinin ortak bir tinsel, zemin üzerinde gerçekleştiğini ileri sürer. Bu nedenle Hegel dünya tarihine baktığımızda bizi ilgilendiren şeyin, idenin insanın istenci ve özgürlüğü aracılığıyla nasıl dışlaştığını görmek olduğunu belirtir. Bu dışlaşmayla beraber insanın istencinin özgürlüğün nasıl zemini olabildiği ve aynı zamanda bu zeminin bir halkın törel varoluşunu nasıl meydana getirdiği de burada önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. İdenin zorunlu gelişimiyle özgürlük arasındaki çatışmayı da beraberinde getiren bu durum, Hegel’in ifadesiyle “insanın yazgıya karşı savaşıdır” (Hegel, 2003: 87).

Hegel tarihi nesne edindiğimizde karşımıza bazı kategorilerin çıktığını belirtir. Bu kategorilerden ilki “değişme”dir. Değişimi çevremizde olup bitenlere baktığımızda da çok rahat görebiliriz. Bazen önemsiz ya da küçük bir etkisi olabileceği düşünülen bir şeyin çok güçlü olmasına ya da tam tersine tanıklık edebiliyoruz. Bir zamanlar çok önemli ve değerli görünenin, sonrasında bu değerini kaybettiğine de tanıklık edebiliyoruz. Bu yaşananlar tarihte değişim kategorisinin gerçekleştiğini göstermektedir. Değişimin nasıl gerçekleştiği hiç kuşkusuz, tarihte önemli bir sorundur. Örneğin “Ortaçağ yazarlarının anlayışına göre tarih, Yaradılış’tan Kıyamet’e kadar uzanan doğrusal bir süreçti ve Tanrı’nın inayetine bağlıydı. 18. yüzyıla gelindiğinde bu anlayış dinden bağlarını kopararak ilerleme düşüncesine dönüştü” (Tosh, 2013: 152). Buradan da anlaşılacağı üzere tarihin açıklanmasında içerikle beraber yöntem de değişmektedir.

Tarihin ikinci kategorisi gençleşmedir. Burada gençleşmeyle Hegel, zamanda bir geri dönüşü değil, “kendi kendini düzeltme ve işleme” yi kastetmektedir (Hegel, 2003: 41). Tarih sürekli farklı yüzlerle karşımıza çıkmaktadır. Sürekli değişen tikeller karşısında bir “son” ve “erek” aradığımızda, başka bir deyişle, bütün olup bitenlerin varabileceği

bir nokta aradığımızda karşımıza “akıl” kategorisi çıkar (Hegel, 2003: 42). Tarihteki akılsallığı kavramak için de yine dünya tarihine bakmamız gerekir.

Tarihin gerçekleşme süreci aynı zamanda kavramın mantıksal yapısını da kavramımızı sağlar. Kavramın kendi kendisini belirlemesi ve bu belirlenimde kendisini kapsayıp aşarak hareket etmesi felsefede bilinmektedir. Buradaki önemli nokta ise, kavramın gelişim basamaklarından her birinin, tıpkı tarihteki gibi, kendisine özel ilkelerinin olduğunu görebilmemizdir (Hegel, 2003: 168). Bu gelişimdeki ilkeleri bilmek aynı zamanda dünyayı ussallığı içinde kavramayı da beraberinde getirir. Bunun karşılığı ise, Hegel’e göre, tarihi bilinç, istenç ve eylem olarak ortaya çıktığı noktada ele alabilmektir. Tarihte olanak olarak karşımıza çıkartılanlar ya da olmuş bitmiş olayların çeşitli tahayyülleri üzerinden “şöyle olsaydı böyle olmazdı” şeklinde aktarıldığı bir tarihyazımı ve tarihi okuma biçimi asla felsefenin konusu olamaz.

Tarihyazımının nasıl olması gerektiğine ilişkin tartışmanın bir adım ötesine geçmemiz gerektiğini belirten Hegel, kendi dönemindeki Fransız ve İngiliz tarih yazarlarının aksine Almanların tarih yazarlarına ilişkin eleştirilerinde çoğunlukla tarih yazarının kuramına karşı başka bir kuram geliştirme noktasında kilitlendiğini söyler (Hegel, 2003: 18). Bu tutumla bir yandan gerçekte olup bitenlerden uzaklaşılar, diğer yandan ise tarihyazımının nasıl olması gerektiği sorusuna “tarih”i anlamlandırmadan cevap vermeye çalışılır. Her iki yaklaşım da Hegel’e göre tarihi kuru ve cansız bir anlatıma mahkum etmektedir (Hegel, 2003: 21). Bunun karşısında tarihin ayrıntılarıyla ve adeta yaşanılanların kopyasını çıkartırcasına yazılması da, Hegel’e göre, bütünü kavramak açısından yetersiz kalmaktadır.

Hegel her ne kadar belirli kişilerin eylemlerini merkeze alarak tarihte olup bitenleri değerlendirmese de, tarihteki kahramanları ya da tarihte önemli olarak görülen kişileri tarihin dışına atmaz. Ona göre tarih yazarının ele aldığı zaman diliminin, çağın tinini aktarabilmesi için, bu büyük kişileri ya da tek tek büyük olayları ele alması gerekmektedir. Çünkü Hegel “büyük insanlar”ı ya da kahramanları, içinde buldukları çağın iradesini yansıtan kişiler olarak görür. Bu yüzden de onlar tarihin konusu olmalıdırlar. Kahramanlara örnek olarak Napoleon’u, Sezar’ı gösterir (Hegel, 2003:103). Ona göre kahramanlar, çağın ereğini yerine getirirken mutluluk ve huzur

içerisinde yaşamazlar ama onların bu süreçten kazançları, kavramlar ve gerçekleştirdikleri ereklere sahiptirler.

Tarihe ilişkin birçok farklı değerlendirme biçimleri sunulsa da, tarih kavramı genel olarak hem tarihte olup bitenler (*res gestae*) hem de bunların aktarılması (*historia rerum gestarum*) anlamına gelmektedir. Tarih kavramının sahip olduğu bu çifte anlam Hegel'e göre, tarihte özneyle nesnel yanın birleşmesidir. Hegel'in ifadesiyle bu durumun anlamı, "tarihin tarihsel olay ve verilerle aynı zamanda anlatılabilir duruma geldiğidir" (Hegel, 2003: 164). Bu bağlamda tarihyazımını ve tarihsel olayları belirleyen zemin ortaktır ve bu zemini oluşturan da "tin"dir.

### 1.2.2. Tinin Kendisini Gerçekleştirme

Hegel "tin"i bazen bir süreci adlandırırken bazen de doğrudan "insan" kavramının yerine kullanmıştır. Bu bağlamda tinin gelişimini kavrayabilmek, insanı anlayabilmenin de koşuludur.

Yaşam, duyumsama ve hissetmeyle başlar ve sonrasında da "hareket" gelir. İlk duyumsamamız bir şeyin eksikliğine ilişkindir ve ilk hareket de eksikliğini hissettiğimiz şeylerin tüketimidir. Hegel rasyonelliğin kendisini hissettiremediği bu doğal süreci tikelin tüketimi, doyumu ve memnuniyeti olarak adlandırır, çünkü ona göre akıl, doğa düzenini değiştirebilmek için emek harcamaya başladığında ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış yaşamın akıl tarafından kapsanmasıyla değil, akıl ve doğal sürecin geçişli bir şekilde gelişen ilişkisiyle açıklanabilir ki, Hegel rasyonel öznelerin eğitiminde "kavram" ile "sezgi" arasında mükemmel bir dengenin nihai sonuç olduğunu belirtir. Bu nihai sonuca ulaşana kadar geçen zaman da felsefi kavrayışımızı yöneten bir devinimdir (Harris, 2013: 123). Buna göre tinin kendisine ilişkin ilk bilgisi duyumsayan bir varlık olmasıdır, bu aşamada kendimizi belirlenmiş bir şekilde buluruz ve tinin de herhangi bir nesneyle ilişkisi yoktur. Bu belirlenmişliği ortadan kaldırmaya çalıştığımızda kendimizde bir ikileşmenin oluşmasına neden oluruz ve dış-ıç dünya olarak ikiye ayrılırız. Bu ikilik kendimizi bir çelişkinin ortasında bulmamıza neden olur.

Çelişki, kendimize ilişkin bilgimizin olumsuzlanmasını da beraberinde getirir ve kendimizdeki eksikliği ortadan kaldırmaya çalışırken varlığımız içgüdüye dönüşür. İçgüdü sahibi olmamız tüm canlılarla ortak özelliğimizdir; bu nedenle, içgüdü sahibi olarak aynı zamanda doğal varlıklar haline gelmiş oluyoruz. İçgüdülerimizin yöneldiği nesnelere aslında bizi kendi dışımıza atarlar, çünkü onlar duyusaldırlar ve içgüdü insanın kendisine, bilincine ilişkin herhangi bir bilgisinin olmayışıdır. Burada insanın en temel özelliği olan düşünmenin dışarıda bırakıldığını görmekteyiz (Hegel, 2003: 61). İnsan, gerçekliği kavrayabildiği noktada içgüdülerinin onu yönlendirmesinden kurtulabilir, çünkü insan içgüdünün yönlendirmesi ve tatmini arasında düşünceyi koyarak kendisini belirleyecek şeyi de bilebilir.

Hegel'e göre tinin ögesi olan ide mantıkta salt düşünce olarak ele alınmaktadır, başka bir biçimiyle ide fiziksel doğadır ve son olarak da tindir (Hegel, 2003: 58). İdenin etkinliği, kendini bilmedir. Bu süreçte ide ilkin geneldir ve bir tasarım halindedir, sonrasında kendi karşıtlığıyla birlikte kendisini kavranılır bir düzeye taşır, böylelikle ilk düzeyiyle kendi arasında bir ayrım oluşturur. Bu ayrım idenin kendi üzerine yapmış olduğu refleksiyonla gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, kendi başına olan ideyle, kendisi üzerine düşünen ide arasında bir ayrım oluşur. Bu ayrımla birlikte, Hegel'e göre düşünce, kendisini keşfettiği anda gerçekleşmiş olur. Refleksiyon bu bağlamda aynı zamanda bir keşiftir. Tarihsel sürecin kendisine baktığımızda göreceğimiz şey aslında tarihin, kendini keşfeden düşüncenin tarihi olduğudur. Bu noktada tarih, kendini keşfederek bir gerçekleşme süreci geçirir ve bu keşifler de bize tinin hareketine ilişkin bilgi verir.

Tarihsel süreçte karşıtlıkların ortaya çıkardığı "yeni" ilişki biçiminin ne olduğunu bize ancak felsefe gösterebilir. Her yeni ilişki biçimi Hegel için bir uzlaşımın sonucudur; ancak bu uzlaşımın karşıt taraflarını bilmek de önemlidir. Bu açıdan felsefe, karşıtların çözümüne ve tek tek karşıt olanların özünün ne olduğuna ilişkin bir kavrayış geliştirilmesini sağlamaktadır (Hegel, 1975: 54-5).

Felsefenin, bilgisel sürece dair söz söyleyebilmesi için, ilgisini tarihe yönlendirmesi gerekir. Tarihsel bilgiyle karşı karşıya kalan filozof, Hegel'e göre, estetik bir güce sahip olmalıdır. Estetik duyudan yoksun olmak, tinin gelişimini ve tarihteki yaratıcılığı da



göremek anlamına gelir. Hegel'in ifadesiyle: "Estetik bir duyudan yoksun olanlar bizim yazı filozoflarıdır (Buchstabenphilosophen). Tin felsefesi estetik bir felsefedir. Estetik bir duyu olmaksızın, kişi, hiçbir şeyde tinsel bir yetenek gösteremez, tarih hakkında bile düşünemez" (Hegel, 2013a: 52-3).

Tarihyazımında, estetik bir gücün yanında, idelerin hizmetinde olan bir akıl mitolojisine de ihtiyacımız vardır. Mitoloji ancak rasyonelleştirildiğinde felsefenin alanına girebilir, bu rasyonelleştirme, aynı zamanda, estetik kılma anlamına gelmektedir. Sonuç olarak halkı rasyonel düşündürebilmek için mitolojinin felsefi, felsefeyi duyusal kılmak için de felsefenin mitolojik olması gerekmektedir. Böylelikle ezeli rakip olarak görünen mitoloji ve felsefe arasında Hegel'in ifadesiyle ezeli birlik (ewige Einheit) oluşabilecektir. Bu da, hiçbir yetinin bastırılmadığı evrensel özgürlük ve eşitliğin tinler arasında hüküm sürmesi anlamına gelmektedir (Hegel, 2013a: 53). Ona göre diğer bilimler ve disiplinler felsefe olmadığında kendilerinde yaşama, gerçekliğe ve tine ilişkin belirtirler taşıyamazlar. Bu nedenle, felsefe, diğer disiplinlerin ve bilimlerin yaşamı ve gerçekliği kavramalarını sağlamaktadır (Hegel, 1977: 41). Görüldüğü üzere tinin kendisini gerçekleştirmesi yaşamın canlılığından ve farklılıklarından beslenerek ilerlemektedir.

"Tin" in kendisini zaman içinde açmasıyla tarih ortaya çıkmaktadır. Hegel'e göre "zaman" olumsuzun belirlenimini içerir, başka bir deyişle, varolan her şey bir veri olarak olumludur; ancak varolanın tersinin olabilmesi için, bu "olamama" durumuna dair kurulan ilişki "zaman"dır. Bu ilişki sadece düşünülen değil aynı zamanda yaşamda gözlemleyebildiğimiz bir durumdur (Hegel, 2003: 154).

Hegel'e göre şimdide sahip olunanlar, miras ve geçmiş kuşakların emeğinin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda sanatlar, yenilikler, toplumsal yaşamın adetleri, düzenlemeleri yaratıcılığın ve tarihte bizleri önceleyen şeylere dair yapılan planların ve başarıların ürünleridir (Hegel: 2013c: 71). "Şimdi" artık mevcut olmayan anların işaret edildiği bir zaman dilimidir. İşaret edilen o an, şimdide var olmaya devam eder. Bu durum, aynı şekilde, bir yeri işaret ederken de karşımıza çıkmaktadır. Bir yeri "burası" olarak işaret etmek, aslında onu hep başka bir yerden işaret etmeyi zorunlu kılar. Bu nedenle de "şimdi"yi ve "burada"yı anlatmaya çalışırken zamansal ve

mekânsal olarak bir dolayımından geçmek zorundayız. Bilgiyi kavrayarak kendimizin kıldıktan sonra, onu daha yüksek bir seviyeye çıkarmak her çağın görevidir. Bir şeyi kendimizin kılmak da onu kendimize göre dönüştürmek demektir ama burada unutulmaması gereken nokta, olup biten şeylerin meydana gelme süreçlerinde aynı zamanda bizim kendimize ilişkin bilgimizin de oluştuğudur. Kendimize ilişkin bilgimizin bu oluşum süreci ise dünya tarihinin kendisidir.

Dünya tarihinin amacı tinin kendisini gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkmaktadır, başka bir deyişle, tinin kendi bilgisine vararak bunu dünyada gerçekleştirilmesiyle tinin amacı da ortaya çıkar. Tinin kendisini gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan tinsellik, bir soyutlama değildir, çünkü Hegel'e göre "tinsellik canlıdır, öznel, genel bir bireydir ve kendini kendi içinde belirleyerek karar verendir" (Hegel, 2003: 53). Bu bağlamda tin, insan doğasından yapılan bir soyutlama olmamakla birlikte kendi içinde etkin ve bireyseldir, bu etkinliği içinde kendi kendisini nesne edinebilen bilinçtir, bu bağlamda tin, kendisinin nasıl varolduğu üzerine düşündürür. Kendisinin bilincine sahip olan tin, kendisine nesne edindiği şeyler arasındaki benzerliği ve farklılığı da görür. Tinin bu özelliği onun kendisi üzerine düşünebilmesini, başka bir deyişle, kendisini nesne edinmesini sağlar. Böylelikle tin kendi içeriğini bir tasarım olarak görmek yerine, onun bilgisine yavaş yavaş ulaşır (Hegel, 2003: 59).

Tinin gelişiminin bilgisine ulaşabileceğimiz yer dünya tarihidir. Hegel'in ifadesiyle: "tin, kendisini seyrettiğimiz tiyatro sahnesinin üzerindedir, yani dünya-tarihindedir, kendisinin en somut gerçekliğindedir" (Hegel, 2003: 58). Tarih ve tin arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi noktasında tarihin daha ağır bastığını görmekteyiz, şöyle ki: "Tin açısından her zaman 'öte' bir şeyler vardır; tarih açısından da her zaman tinin 'altında' bir şeyler bulunur. İşte bu gerilim yüzünden tarih ve tin birbirlerini etkilerler. Zamanımızda ise tarih, tin karşısında çok ağır basmaktadır" (Kovel, 2000:26). Bu nedenle tin artık tarihtir ve "tin mutlak olumsuzluk ilkesi olduğu için daima geleceğe yönelen bir tarihtir" (Hyppolite, 2010: 56).

Tinin gelişimi aşamalı bir şekilde gerçekleşir ve bir halk tininin ölümü, yerine yenisinin doğması demektir. Buradaki ölüm ve yeniden doğma doğadaki gibi bir tekrarı içermez çünkü Hegel'e göre doğanın aksine tarih, ortadan kalkan ilkelerin daha yükseğine, kendi

idesinin daha gelişmiş haline doğru ilerler” (Hegel, 2003: 77). Bu nedenle de doğanın gelişimi bir döngüyü temsil ederken, tarih ise her zaman farklı değişimlere olanak tanıyan amaçlar bütünüdür.

Tarihteki bütünselliği kavrayabilmek için dünya tarihinin ereğini de bilmek gerekir. Ereğin ne olduğu sorusu, bizi aklın ne olduğu sorusuna götürmektedir. Ayrıca ereğin içeriğinin nasıl belirlendiği ve bu son ereğin kendisini nasıl gerçekleştirdiği de burada önemlidir, çünkü ayrımların ötesine geçen genel erekleri bulabilme amacı tarihin kendisini de çekici kılmaktadır. Tarihin ereğini bilmek için de, öncelikle tinin gelişimini açıklamak gerekmektedir.

Tinin ereğinin özgürlük olduğunu belirten Hegel, tinin bütün özelliklerinin de özgürlükten geldiğini ve tinin merkezinin de yine kendisinde olduğunu söyler. Bu nedenle de, tinin kendi merkezine yaklaşmaya çalışması, aslında kendi özgürlüğüne doğru yol alması anlamına gelmektedir. Tinin bu gelişimi, onun özüdür (Hegel, 2003: 60). Bu süreç aynı zamanda insanın özgürlüğünün zeminidir ve dünya tarihinin ereğine de insanın özgür olmasıyla erişilecektir. Hegel, özgürlüğün bireysel ve toplumsal bağlamda gerçekleşmesi arasında zorunlu bir bağ kurar. Buna göre kişinin kendi istekleri ve kararları doğrultusunda kendi başına bir “özgür olma” durumundan söz edilemez, çünkü özgürlük tinin gelişimiyle kendisini devlette somutlaştırmaktadır. Bu nedenle de bireyin özgürlüğü devletteki yasaların niteliğine de sıkı sıkıya bağlıdır.

Hegel, kendinin bilinci dediğimizde bireysel varlığımızın bilincini anlamamamız gerektiğinin altını çizer, çünkü tinin kendisinin bilincinde olmasından kasıt, zamanlı ve sınırlı varlığının ortadan kalkmasıdır (Hegel, 2003: 66). Tin, erişebileceği bu son noktada kendini bilir ve düşünceyle kavrar. Bu kavrayış aynı zamanda tinin “son”unu da gösterir. Bu son “mutlak” değildir, sadece bir aşamanın bittiğini ve başka bir aşamaya geçişi işaret eder bize. Buradaki değişim ve devrimin nerede ve nasıl olduğunu kavramak da felsefi tarihin görevidir (Hegel, 2003: 70).

Tikelden yola çıkarak genele doğru gelişen düşünme biçiminden Hegel her zaman uzak durmuştur. Ayrıca Hegel’in felsefi sisteminde ilke, yasa genel ve içsel bir şeydir. Yasanın ve ereğin gerçekleşmesi için ikinci bir ögeye ihtiyaç vardır ve bu öge de

etkinliktir, gerçekleşmedir; bunun ilkesi de istençtir. Bu etkinlik sayesinde kavramlar ve soyut belirlemeler gerçeklik kazanır (Hegel, 2003: 85). Bu da göstermektedir ki, Hegel için tarihsel süreçteki devingenliği sağlayan şey, insanın istekleri ve tutkularıdır.

Tarihsel sürece baktığımızda, insanın eylemlerinin ardında tutkularının ve isteklerinin yattığını görürüz. Hegel'e göre tutkular sonucunda oluşan eylemler, tarihsel süreci değiştirmek adına her zaman törelliğe, başka bir deyişle, dönemin toplumsal normlarına karşı gelmezler; onlar bazen törelliğin kendisini gerçekleştirmesini, sürdürmesini de sağlarlar. Eylemin kendisinde kişinin istencinden, eyleme ilişkin bilincinden başka şeylerin de olabileceğini belirtir Hegel, ama bunları birer istisna hali olarak görür ve inceleme konusunun dışına iter, örneğin öç almak için birinin evini yakarken kişinin başkalarının evini de yakması gibi (Hegel, 2003: 92).

Tarih Hegel'e göre, insanın kendi gelişimine ilişkin bilincinin de ortaya çıktığı bir süreçtir. Bu süreçte insan kendisine ilişkin bilincini teorik ve pratik olmak üzere iki yolla elde eder. Hegel teorik olarak insanın kendi bilincine varabilmek için içsel bir dürtüsünün olduğunu belirtir, pratik olarak ise insan yapıp etmeleri aracılığıyla kendisine dışsal olarak görünenler üzerinden kendisini tanımaya başlar. Böylelikle dışsal ve yabancı olarak görünen dünya bu özelliğinden kurtulur ve insanın kendisinin bir parçası haline gelir (Hegel, 1975: 31). İnsanın bu etkinlik hali kendiliğinden, doğrusal bir ilerlemeye sahip değildir. Tarihte kendiliğinden mutlak bir ilerleme olduğunun varsayılması, insanların tutkularını, isteklerini tarihsel alanın dışına atmaya neden olur. Oysaki Hegel tarihte, varolan bilinçler arası mücadeleyi görmüştür ve tam da bilinçler arasındaki bu tanınma mücadelesinin insanın kendisine ilişkin bilinç geliştirebilmesinin zemini olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, Hegel'e göre, insan bir özbilinçtir ve özbilinç de ancak başka bir özbilinç var olduğu ölçüde, başka bir deyişle, başka bir özbilinç tarafından tanındığı ölçüde vardır (Hegel, 1977: 111). Hegel bilinçler arasındaki bu ilişkiyi efendi-köle diyalektiğiyle anlatmıştır.

Efendi köle diyalektiği, insanın diğer bilinçlerle kurduğu ilişki aracılığıyla, kendisine ilişkin bilincinin gelişim sürecini anlatmaktadır. Bu süreç öncelikli olarak bir şeyi istemeyle başlamaktadır. Buradaki isteme bir ihtiyaç doğrultusunda herhangi bir nesnenin tüketilmesini istemek değildir, çünkü Hegel'e göre, böyle bir isteme tek

tarafıdır. Oysaki bilincin gelişimi için dolayımaya ihtiyaç vardır ve bunun için de istemenin başka bir bilince, başka bir isteğe yönelmesi gerekmektedir. Başka birinin isteğine yönelmek onun tarafından kabul edilmeyi istemeyi ve bilinçler arasında mücadeleyi de beraberinde getirir. Bu mücadelede hem tanınmayı hem de yaşamayı isteme söz konusudur, bu nedenle, süreç boyunca ölüm-kalım mücadelesi içerisinde kararlar alınmaktadır. Hem mutlak hakikate hem de özgürlüğe ulaşabilmek için her iki bilinç de bu mücadelenin birer tarafı olmak zorundadır.

İsteme tüm canlılar için ortak olan bir edimdir, insanın istemesini farklı kılan özellik ise yaşamı başka bir değer uğruna istemesi ve bunun için mücadele etmesidir. Hayvanın isteği doğanın değişmesini sağlarken, insanın isteği ötekinin isteğini dönüştürmeye çalışır ve tabii, bu durum da savaşı beraberinde getirir. İki bilincin savaş içindeki konumu, ölüm karşısında aldıkları kararlarla belirlenir. Buna göre taraflardan ölümü göze alamayıp diğerinin değerini, üstünlüğünü kabul ederek en baştaki amacını terkeden bağımlı bilinç köledir, ölümü göze alarak bağımsız olan bilinç ise efendidir (Hegel, 1977: 115). Burada köle biyolojik varoluşunu aşamayan konumundadır, efendinin ölümü göze alması ise, doğal olanı aşabilen bir nitelik olarak gözükmektedir; ancak bir taraftan da efendi doğayla olan ilişkisini köle dolayımıyla kurmak zorunda kalır. Burada köle çalışmasıyla doğayı dönüştüren ve doğadan elde ettiklerini efendisine sunan konumundadır. Görüldüğü üzere burada sadece kölenin efendiyi tanıması söz konusudur ve bu durum tanınmanın tek taraflı olmasına neden olmaktadır. Hegel bu ilişkiyi eksik olarak nitelendirmektedir, çünkü “tanınma” karşılıklı olarak gerçekleşmesi gereken bir durumdur; efendi ve kölenin bu ilişkisinde ise köle efendi tarafından bir nesne gibi ele alınmaktadır.

Kölenin efendiyle kurmuş olduğu bu tek taraflı ilişkiye sebep olan şey ölüm korkusudur ve yine bu ilişki biçimi, kölenin doğayı çalışarak dönüştürmesini sağlamıştır. Doğayı dönüştürme burada kölenin yeni bir ilişki biçimi yaratmasını sağlamıştır, o artık dünyayla ölüm korkusu üzerinden değil, onu dönüştürebilmek üzerinden bir ilişki geliştirir. Bu ilişki biçimi ise kölenin çalışma aracılığıyla özgürleşmeye doğru bir adım atması anlamına gelir. Burada efendi yerine kölenin özgürleşmeye doğru bir adım atmasının nedeni, efendinin doğayla olan ilişkisinin, başka bir deyişle, nesne üzerindeki tahakkümünün köle dolayımıyla gerçekleşmesi ve efendinin doğa karşısında yaratıcı bir

konuma sahip olmayışıdır. Efendi burada sadece nesneyi tüketen konumundadır ve bu durum bir süre sonra efendinin mutsuzluğuna da neden olacaktır.

Kölenin kendi özgürlüğünün bilincine doğru ilerlediği bu süreçte, elbette, onun da efendi tarafından tanınması gerekecektir. Bu tanınma kölenin efendiyi olumsuzlamasıyla mümkündür. Bu olumsuzlama kendisini ilk önce düşünsel düzeyde bazı dünya görüşleriyle birlikte gösterecektir ki, bunlar: Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlıktır (Hegel, 1977: 119). Özgürlüğün gerçekleşmesinin yolu özgürlüğün toplumsal olarak sağlanmasından geçer, bunun için de yukarıda sayılan dünya görüşlerinin felsefe yoluyla aşılması gerekir. Böylelikle insan öte dünyada gerçekleşmesini beklediği özgürlük idealinden kurtularak, özgürlüğün bu dünyada ve devlette somutlaşacağını bilincine ulaşabilir.

### **1.2.3. Tinin Gelişimi ve Devlet**

Bir halkın tarihini belirleyen öğeler, devlet, din, sanat, hukuk ve başka uluslarla kurulan ilişkilerdir. Bunların tümü, Hegel'in ifadesiyle, "tinin kendisiyle ilgili kavramını gerçekleştirme, kendini görme, kendini hazır bir dünya olarak bilme -tıpkı sanatçının kendi özünü yapıt olarak keyifle karşısına koymasında olduğu gibi- kendisine kendi yapıtı olarak sahip olma biçimleridir" (Hegel, 2003: 123).

Varolan düzendeki çeşitliliğin içerisinde birçok şey birbiriyle bağıntılıdır, ancak burada, Hegel'e göre, belirleyici bir tinsel ilke söz konusudur. Bu ilke aynı zamanda halkların tarihini belirleyen bilinçtir, güçtür. Kültürel çeşitliliği ve halkın kurmuş olduğu ilişkileri kavrayabilmek için, bu tinselliğin farkında olmak ve ona ilişkin bir bilinç geliştirmek gerekir. Hegel'in ifadesiyle, bu tinsellik "halk-tininin tözselliği ruhlara yer altı dünyasının yolunu gösteren Hermes gibi düşünölmeli, o da bu tözselliğiyle bir halkın bireylerinin öncüsü ve rehberi olur. Bireylerin önemi de burada ortaya çıkar" (Hegel, 2003: 124).

Törellik (Sittlichkeit), devletin bireylerde vücut bulmuş halidir. Başka bir deyişle törellik, devletin yasalarıyla bireyin yasaları ve yaşamına ilişkin yaptığı düzenlemeler arasındaki ilişkidir. Bireylerin geçmişle kurdukları ilişkilere dikkat çeken Hegel, geçmişteki kahramanlarla ya da liderle kurulan ilişkiyi önemser. Geçmişte “zafer” ya da “yenilgi” olarak adlandırılan şeylerin etkileri bugün de kişilerin yaşamında etkindir. Hegel’in devlette öznel ve nesnel tinin bütünleştiğine ilişkin iddiasının altında, hem bireylerin tarihleriyle kurmuş oldukları bağ hem de halkın genel olarak kabul edilenlere itaat etmesi gerektiği vurgulanmaktadır; ancak bu da daimi bir tutum değildir, çünkü Hegel her aşamanın kendi gerekliliklerini tamamlayarak kendisini aşacağını belirtir. Bu da Hegel’in devlet düşüncesinde içeriği önceden belirlenmiş mutlak yasaların varolmadığını gösterir.

Hegel’e göre “insan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur” (Hegel, 2003: 114). Bu nedenle de devlet, dünya tarihinin önemli bir konusudur, çünkü özgürlük de onda gerçeklik kazanır. Hegel’e göre yasa “tinin nesnelidir, doğrulanmış istençtir” (Hegel, 2013: 117). Burada yasa insanın yaşamına hükmeden, onu dışardan şekillendiren kuralları temsil etmez, tam tersine, Hegel’e göre, yasanın istedikleriyle insanların istekleri aynıdır. Bu nedenle de yasaya uymak istenç özgürlüğünün bir karşılığıdır. Hegel’in ifadesiyle:

Devlet ya da anavatan, vatandaşları yasalara boyun eğdirerek onların öznel istençlerinden bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde, özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kalkar. Ussal-olan tözselliğiyle zorunludur, biz de onu yasa olarak tanıdığımız ve kendi özümüzün tözü olarak bildiğimiz ölçüde özgürüz: bu durumda nesnel ve öznel istenç barışır ve aynı aydınlık bütünde birleşir (Hegel, 2003: 117-8).

Tarihe baktığımızda ilk gördüğümüz şey insanların gereksinimleri, tutkuları, amaçları ve amaçlarına ulaşmak için nasıl uğraştıklarıdır. Bu bağlamda özgürlük de, Hegel’e göre, doğal olarak elde edilebilecek bir durum değildir, aksine tarihe içsel bir kavram olan özgürlüğün, bilme ve istemenin sonsuz dolayımına ihtiyacı vardır. Bu dolayımı görebilmek için öncelikle doğal durumdan çıkışın nasıl olduğuna bakmalıyız: Hegel doğal durumu “haksızlık, şiddet, dizginlenmemiş doğal içgüdü, insanlık dışı eylemler ve duygulanımlar durumu” (Hegel, 2003: 120) olarak açıklar. Doğal durum öncelikli olarak devlet ve toplum tarafından koyulan normlarla sınırlanır, tabii burada dönemin

kültürel yapısının önemli birer parçası olan istekler ve arzular da sınırlanmış olur. Doğal duruma ilişkin yapılan bu sınırlama, bilinç ve istemenin gerçeklik alanına girmesini sağlayan ilk dolayımıdır (Hegel, 2003: 120).

Hegel tarihteki tinselliği incelerken iki öge üzerinde durduğunu belirtir. Bunlar, özgürlük ve bilmeye istemedir. Söz konusu edilen tarih olduğunda bilme ve istemeyi tek bir öge olarak birarada değerlendiren Hegel için, özgürlük tarihsel gelişimdeki mutlak son erektir, isteme ve bilme ise özgürlüğün gerçekleşebilmesini sağlayan ögelerdir. Bu bağlamda devlet törel bütünlüğü ve özgürlüğün realitesini temsil eder. Öznel anlamda bilme ve isteme Hegel'e göre düşünmeyle birdir. Tabii, burada sadece düşünerek bilip istemenin ussal olana uygun olduğunu da belirtmemiz gerekir. Böylece nesnel yan ile öznel yanın da birleştiğini görebiliriz. Bu birleşmenin nesnel yanı hukuk, sanat, din gibi ögeleri kendi içinde barındıran devlettir, öznel yanı ise daha önce de belirtildiği gibi kişinin istekleri ve arzularıdır.

Hegel bilimin, sanatın ve felsefenin gelişimi söz konusu olduğunda eski ve yeni olan arasında kapsayarak aşmanın (Aufhebung) söz konusu olduğunu belirtir. Başka bir deyişle burada "yeni" olan her zaman eskinin izlerini de kendi içerisinde taşımaktadır. Hegel'e göre halkın anayasal düzenle ilgili vermiş oldukları kararları, onun her şeyi doğru bildiği varsayımı üzerinden değerlendiremeyiz. Bu bağlamda halkın kararları, yönetimle ilgili kararlar için temel bir ölçüt sayılamaz. Ayrıca halkın her şeyi bildiğini iddia eden yaklaşımın ardında, Hegel'e göre, halkın her kesiminin "ben halkım" diye ortaya çıkma tehlikesi söz konusudur. Bu nedenle Hegel, devleti halkın değil bilginin ve kültürün varetmiş olduğunu düşünür (Hegel, 2003: 147).

Tinin hareketiyle meydana gelen halkların oluş şekillerini doğal varlıklara benzeten Hegel, halkların uzamda her zaman varolan yapılar gibi, belirli bir sırayla geliştiklerini belirtir. Buna göre dünya tarihinde üç ana oluşumdan bahseder:

Tarihte ilk olan tipik Asya ilkesi (Moğol, Çin ve Hint); soyut tin, tek Tanrı ilkesi bulunmakla birlikte bunun karşısında dizginlenmemiş bir keyfiliğin durduğu İslam dünyası; Hıristiyan, Batı Avrupa dünyası: burada, en yüksek ilke olan tinin kendisini ve kendi derinliğini bilmesine varılmış olmaktadır (Hegel, 2003: 155).



Tarihteki bu sıralama doğal ve mutlak gibi görünse de, aslında her tarihsel uğrak gibi bunlar da zaman içinde geçicidirler. Ayrıca içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak gerçekleşmesiyle ortaya çıkan dünya tarihi, tinin kendi içerisinde birçok farklı ilişki biçimini taşıdığını gösterir. Bu basamakları Hegel şu şekilde aktarır:

İlk basamağa, tinin daha önce sözünü ettiğimiz doğallıkla iç içeliğini gösteren doğrudan doğruyalık karşılık gelir, bu aşamada tin özgür olmayan tikeliktir (bir kişi özgürdür). İkinci basamakta tin kendi içinden çıkıp özgürlüğün bilincine varır. Ancak bu ilk özgürleşme eksik ve kısımdır (kimileri özgürdür), çünkü tin doğanın dolayısıyla gelmiştir, onunla ilişkide kalır, bir ögesi doğallığıdır. Üçüncü basamak, bu henüz tikel özgürlükten, özgürlüğün saf genelliğine yükselmesidir (insan insan olarak özgürdür) –kendisinin- bilinci aşamasına, tinselliğin özünü kendisinde duyma aşamasına yükselmesidir (Hegel 2003: 156).

Hegel tinin gelişimine ilişkin ilkeler belirtmiştir: Buna göre, tin kendisini ilk açtığında dolaysızdır bu nedenle de bireyselliğin içerisinde ve özdeşlik şeklindedir. İkinci ilke tinin bilgiye sahip olmasıdır, bu aşamada tin kendisinin olumlu içeriğidir ve kendisinin gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşmeyle tin, bireysel kendisi için varlığı konumuna gelmiştir, başka bir deyişle, tin törel bireyliliktir (Individualität). Üçüncü ilke bireysel kendi için varolmanın evrensellik noktasına kadar ulaşması ve orada aynı zamanda tin tarafından terk edilmiş olan nesnel dünyayla sonsuz karşıtlık içerisinde bulunmasıdır. Dördüncü ilke, tinsel karşıtlığın dönüşümüyle birlikte, tinin kendi içselliğinde hakikatini ve somut özünü elde etmesidir. Böylelikle tin sonsuz karşıtlığından geri dönerek kendisini nesnel dünyada gerçekleştirir ve kendi hakikatini düşünce ve hukuki bir gerçekleşme olarak üretir ve bilir. Tinin bu dört ilkesinin tarihsel alandaki karşılığını şu şekilde belirtir Hegel: 1. Doğu, 2. Yunan, 3. Roma, 4. Alman (Hegel, 1991: 376-7).

Doğal olanla iç içeliği Hegel'e göre Doğu toplumlarında görebiliriz. Bu toplumlar Hegel'e göre kendilerinin bilincine, özgürlüğe ulaşamamışlardır; bu nedenle de bu toplumların yaşam biçimleri doğal tin aşamasına denk gelir. Devletlerin, bilimlerin, sanatların başlangıcı da olan bu süreç tamamen doğadaki döngüsel gelişim sürecini temele almaktadır. Ayrıca burada tek kişinin istenci ön plandadır ve diğerleri de bu istence boyun eğmektedir (Hegel, 2003: 157).

Hegel Doğu Dünyası'nın ataerkil bir şekilde yönetilen topluluklardan oluştuğunu söyler ve yönetim şekli olarak da bu topluluklarda teokrasinin egemen olduğunu belirtir.

Bireyselliğin önemli olmadığı bu topluluklarda dinsel ve ahlaki buyruklar doğal hukukun bir parçası olarak görülürken, anayasa ve yasalar ise dini referanslara göre oluşturulur. Sonuç olarak, Doğu devletlerinde tin kendi deviniminde yaşar, başka bir deyişle burada bir karşıtlık ilişkisi olmadığından devinim de sadece dışa doğru gerçekleşir ve sonunda da ilkel bir öfke ve yıkımla karşılaşılır. Bununla birlikte Doğu Dünyası'nın tarihyazımı şekli de sadece şiir olabilir (Hegel, 1991: 377-8). Hegel Doğu toplumlarında, özellikle Hindistan'da çok güzel şiirlerin yer aldığını belirtir; ancak güzellikleriyle bizi etkileyen bu şiirlerde eksik olan bir şey vardır, o da akılsallıktır. Bu nedenle de bu şiirler bize bir taraftan güzel gelirken, bir taraftan da düzensiz ve anlamsız gelmektedir.

Hindistan'daki tarihyazımında akılsallığın eksikliğini göstermek için Eski Yunanlılar ile ve Hinduların hayal güçlerinin içeriğini karşılaştıran Hegel, Eski Yunanlıların hayal güçlerinin her şeye ruh veren, yaşamı dinamikliği içerisinde kavrayan, neşeli bir yapıya sahip olduğunu, Hinduların ise kuralsız ve yabancı bir hayal gücüne sahip olduğunu belirtir. Bunun nedeni olarak da Hinduların kendilerine ilişkin bilinçlerinin eksik olmasını gösterir. Ayrıca Hindistan'da gerek hukukta gerekse kişilerin devletle kurdukları ilişkide akılsal birtakım yasaların olmayışı da onların kendilerine ait farkındalıklarının eksik olduğunu gösterir (Kılıçaslan, 2015: 56-57).

Hegel Hindistan'ın tarihinin olmadığına dair tartışmalı olan birçok çıkarımda bulunmuştur. Ona göre Hindistan kutsal kitapların ve şiir yapıtlarının bolca bulunduğu, dışardan bakıldığında tin alanında derinliği bulan yapıtların olduğu bir ülkedir. Birçok eski yasa metinlerine sahip olan bu ülkenin tarihinin olmamasının nedeni ise ülkede varolan kast sistemidir. Kast sistemiyle yurttaşlık hakları doğadan gelen birtakım ayrımlara göre düzenlenmektedir, bu da bilinçli bir isteme ve eyleme olanağını, başka bir deyişle, törelliğin oluşumunu ortadan kaldırmaktadır, çünkü burada en başta doğa durumunun yarattığı bilinci aşamama söz konusudur. Ayrıca Hegel, Hint yaşamında derinlemesine tinsel bir yaşam var gibi görünse de, yaşamın tabanının karmakarışık fantezilerle dolu olduğunun altını çizer. Hegel'in tarihte aradığı şey ise, ussal bir şekilde gerçekleşebilecek özgürlük ereğidir. Böylesi bir erekten yoksun olduğunu düşündüğü Hindistan ona göre aynı zamanda tarihten de yoksundur (Hegel, 2003: 166). Ayrıca

“ide, Hint felsefesinde nesnellik kazanmamıştır; bu nedenle de dışsaldır ve nesnellik, ideye uygunluğunda anlaşılmamıştır” (Hegel, 2013b: 85).

Hegel Doğu felsefesindeki düşünme şeklinin belirli bir "sistemden yoksun olduğunu belirtir. Bu durumun nedeni ise Doğu Felsefesinde düşünmenin dışsal bir içeriğe sahip olmasıdır. Bu durum düşüncedeki içselliğin ve birliğin farkına varılmamasından ötürü düşünce yapılarında basit bir akıl yürütmenin hakim olmasına neden olur (Hegel 2013b: 85).

İkinci aşamada tin doğal olandan ayrılır ve kendisine dair düşünmeye başlar. Düşünme, kişinin bir başkasına boyun eğmekten kurtulması için atılan ilk adımdır. Bu adımın iki aşamadan oluştuğunu belirtir Hegel. Önce kişi düşünerek kendisine bir özgürlük alanı belirler, ancak bu özgürlük henüz tinsellik kazanmamıştır. Buna örnek olarak Hegel Eski Yunan'ın yaşam biçimini gösterir. İkinci aşama ise kendi ereklerine sahip olan bireyin devletin hizmetine girmesidir. Hegel'e göre bireyin istekleri ile genel isteklerin karşı karşıya olduğu bu yaşamı Roma'da görebiliriz (Hegel, 2003: 157).

Yunan dünyası ona göre sonlu ile sonsuzun tözsel birliğinin ortaya konduğu, ancak bunun sadece belirsiz imgelerle sunulduğu bir tarihsel dönemeçtir. Yunan dünyası aynı zamanda bir törellik (etik yaşam) örneğidir, çünkü burada bilginin ortaya çıkışını ve bireysel düzeyde de olsa özgürlüğü görebiliriz. Özgürlük konusunda Hegel önemli bir noktanın altını çizer ve Yunan Dünyası'nda varolan kölelik sisteminin, insanların ihtiyaçlar düzeyinde bir özgürlük kazanmasını engellediğini belirtir (Hegel, 1991: 378-9).

Roma Dünyası ise Yunan Dünyası'ndan farklı olarak tek tek kişilerin bilinci ve soyut evrensellikten oluşan iki uçta kalır. Bu uçların çatışmasını aristokrasinin tözsel sezgisi ile demokratik biçimin özgür kişiliği arasında görebiliriz. Çatışma sonucunda aristokrasi, kendi sürekliliğini korumak adına boş inançlarla yoluna devam ederken, demokratik özgür kişilik kendisini ayaktakımı olmaya ve yozlaşmaya doğru sürükler. Roma dininin tanrıları gündelik yaşamdaki sorunları çözmek üzerine kuruludurlar ve şiirsellikten uzaktırlar. Devlet kurmak, bu dinin başlıca amacıdır, sonrasında da devletin kendi varlığını sürdürmesi için gerekli olan üretim, evlilik, mülkiyet gibi konular Roma

Dünyası'nın belli başlı düzenlemeleri arasında yer alır; ancak burada da devlet içsel ve rasyonel bir örgütlenme değildir, çünkü tüm düzenlemeler gündelik gereksinimlerin giderilmesini amaçlamaktadır (Hegel, 1988: 384-5).

Sonuç olarak, Yunan Dünyası'nda inşa edilen törelliğin Roma Dünyası'nda yerle bir olduğuna tanıklık ederiz. Törelliğin, başka bir deyişle, etik yaşamın ortadan kalktığı bir yerde insanları birbirine bağlayan şey sadece kendi istekleridir (Hegel, 1991: 379).

Hegel Eski Yunan'ı tinin gençlik, Roma'yı olgunluk, Hıristiyan-Germen çağı ise yaşlılık dönemi olarak adlandırır. Hıristiyanlık döneminde tanrısal tin, özgürlükle birlikte insanın yaşamında yer bulmuştur. Bu durum Hegel tarafından öznel tin ile nesnel tinin biraraya gelmesi olarak görülmektedir. Tin doğa durumunun içinden kendisini olumsuzlayarak doğa karşısında ikileşmiştir. Şimdi ise öznel ve nesnel tinin birleşmesiyle bu karşıtlık da ortadan kalkmış olmaktadır (Hegel, 2003: 157). Alman dünyasında tin, olumsuzluğun karşı ucundan kendisine doğru döner. Bu dönüşle tin, nesnel hakikat ve özbilinçte ortaya çıkan özgürlük arasındaki uzlaşmayı kavrar (Hegel, 1991: 379).

Dördüncü ilke Hegel'e göre içe doğru ve soyut bir ilkedir, ancak sonrasında içeriğini rasyonellik düzeyine yükselterek kendini dünyevileştirir. Hegel'in tarihsel sürecin gelişimine dair yaptığı bu basamaklandırma aslında tarihin a priori yanıyla ilgilidir. Her basamağa uygun gördüğü bir halk ve yaşam biçimi örneği verse de, aslında Hegel, doğa durumundan kopuş ve özgürlüğe doğru gidişin özelliklerini aktarmaya çalışmaktadır. Buna göre doğu dünyasında sadece bir kişinin, Yunan Dünyası'nda ise birilerinin özgürlüğünden söz edilirken, modern dünyadan beklenen ise herkesin özgür olduğu bir toplum olmasıdır ki, ancak bu durumda gerçek anlamda bir özgürlükten söz edilebilecektir.

Hegel devletsiz halkların yaşamlarında olup bitenleri tarihin nesnesi haline getirmez. Ona göre devlet, tarihyazımını da beraberinde getiren bir içeriğe sahiptir. Devlet aşamasına doğru ilerleyen bir topluluk, süreklilik kazanma ve anlık gereksinimler üzerinden birtakım buyruklar oluşturmak yerine, yasaları ve genelgeçer bildirimleri

yaşama uygular. Böylelikle de anlaşılır, belirli bir sürekliliğe sahip olan eylem ve olaylara ilişkin bir düşünce de geliştirilmiş olur (Hegel, 2003: 165).

Hegel için yazılı olmayan tarihin de bir değeri yoktur. Kendi ifadesiyle:

İster yüzyılları ister bin yılları içine alsın, ister devrimlerle, göçlerle, en beklenmedik değişikliklerle geçmiş olsun, tarih yazımından önce geçmiş olan zamanlar, halkların nesnel anlamda tarihini oluşturmazlar, çünkü öznel öge, tarihin anlatılması ögesi eksiktir. Bir rastlantı sonucu o dönemlerde anlatılmadığı için değil, anlatılmadığı için tarih olmamıştır (Hegel, 2003: 165).

Tarihin o dönemde anlatılmamasına neden olan öge ise, Hegel'e göre, devletin olmayışıdır. Devletle birlikte yasalara ilişkin bilinç geliştirilir ve tarihi belgelere ilişkin kayıtların önemi artar. Devletin olmadığı yerde ise en başta yazılı bir tarih geleneği oluşturmak zorlaşır ve böylelikle Hegel'e göre bu durumda bir "tarih" de söz konusu olamaz. Başka bir deyişle, tarihte olup bitenleri yazmak tarihin öznel ögesidir. Bu noktada geçmişin yazılı bir şekilde kayıt altına alınamayışı, tarihteki nesnelliğin de aktarılamaması anlamına gelmektedir.

#### **1.2.4. Hegel'in Felsefesinin Tarih ve İnsan İlişkisi Açısından Değerlendirilmesi**

Dünya tarihinin gelişimin ortaya konması, tarihin nasıl incelenmesi gerektiğine ilişkin bir yöntemin de belirlenmesidir. Bu bağlamda Hegel, farklı toplumların yaşam biçimlerindeki değişimlerle bilincin gelişimi arasında bağlantı kurarak yaşamı her yönüyle kapsamaya çalışan bir tarih felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır; ancak bir taraftan da Hegel, "tarihsel olaylar" derken ya da tarihin konusunu belirlerken sadece siyasal tarihi dikkate almıştır (Collingwood, 2010: 177). Bu nedenle, her ne kadar Hegel'e göre tarihin insanın yapıp etmelerini konu aldığını söylesek de, burada insanların gündelik yaşamlarının doğrudan tarihin nesnesi olmadığını görmekteyiz. Genel anlamda baktığımızda, her yapıp etme tarihin bütünselliği içerisinde bir konuma sahiptir, ancak tarihyazımı bağlamında sadece siyasal olayların ve siyasal olaylara dahil olabildiği kadarıyla insanın yapıp etmelerinin tarihin nesnesi olabileceğini söyleyebiliriz.

Yaşam sürekli farklı deneyimlerin oluşturduğu bir bütündür, deneyimin gerçekleşme olanağını ise öncelikli olarak ötekiyle kurulan ilişkiler belirlemektedir. Hegel'deki 'öteki' nin öznelarası bir ilişki anlamına geldiğini varsaydığımızda, mutlak tinin kendisini gerçekleştirme de öznelarası bir topluluğun oluşturulmasına işaret etmektedir. Buradan yola çıkarak da, Hegel'in ötekiyle varsaydığı ilişki biçiminin kişinin kendisiyle birlikte ötekiyi de toplumsal bir zemine taşıması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Hegel'in ötekiyle toplumsal zeminde varsaydığı bu ilişki biçiminin bir diyalog niteliği taşımadığını özellikle belirtmek gerekir, çünkü diyalog karşılıklı fikir alışverişi ve sonuç olarak da taraflar arasında bir sözleşmenin kurulup kurulmadığıyla belirlenirken, Hegel'in belirttiği öznelarası ilişki tanınmayı gerekli kılar. Diyalog ikili bir yapıya sahipken, tanınma ise yeni bir ilişki biçimini yaratarak üçlü bir yapının oluşmasına sağlar. Buradaki üçlüyle kasıt efendi-köle ve tanınma sonucunda ortaya çıkan yeni ilişki biçimidir. Sonuç olarak Hegel'in "tanınma"ya ilişkin incelemeleri yeni bir bilincin oluşmasını sağlamaktadır. Buradaki tanınma diyalektiği, yaşam ve ölüm çelişkisinin ortasında kendisini gerçekleştirir ve Hegel bize özgürlük ve ölüm arasında görünen bu ilişkinin tarihsel gelişimini sunarak, sürecin yarattığı tinsel birliğin tanınma ve kabul görmeyle nasıl yeniden şekillendiğini de göstermiş olur. Buradan da görüleceği üzere, tinin gelişimi öznelarasılığı zorunlu kıldığı için "tin"i tek başına insanın eylemleri ya da süreç olarak tanımlamak yeterli değildir, çünkü "bilinçten öz-bilince geçiş, basitçe, kendinin (self) kendisine verebileceği düşünömsel/reflektif bir başarı değildir; aksine, bu geçiş, öznel-arası tanınma süreci yoluyla başarılı" (Williams, 2013: 527).

Tanınma, karşıtların birliğiyle sonuçlanmaktadır, bu bağlamda, tarihsel sürecin ereği tarihte eşitliği sağlamaktır. Fenomenoloji de insan ilişkilerinin eşitsizlikten eşitliğe doğru olan değişimini gösterir. Bu süreç bizim kendimizi yeniden yarattığımız, ölüm ve yaşam arasında gidip geldiğimiz bir zaman dilimini içerir ki, Hegel'e göre, kendimizi ancak ölüm kalım mücadelesi yoluyla yeniden yaratabiliriz. Öznelarası bu mücadele aynı zamanda, tarihin oluşumunu ve temelini belirler. Tarihin oluşumuyla birlikte bilinçler arasındaki bu tanınma mücadelesi siyasal ve toplumsal güç ilişkilerinde de kendisine karşılık bulur.

Hegel tarihsel süreçteki bütünselliği bir soyutlama düzeyinde ele almamıştır. Onun için bütünsellik, aklın devinimselliğinin kavranmasıdır. Bu bağlamda kavramlar da kendi içerisinde bir bütünsellik oluşturarak tinin gelişim aşamalarının parçası olurlar. Hegel'in felsefedeki bütünsellik arayışı hiçbir zaman bitmemektir, çünkü onun için farklılıkların ve karşıtların çatışması da yine bütünsellik içerisinde gerçekleşmektedir. Çünkü sonuç olarak ortaya çıkacak olan şey, karşıtlar arasındaki başkalığın aşılması ve karşıtların birliğinin oluşturduğu "bütün" olacaktır. Dolayısıyla onun için gerçekliğin kendisi de bütünseldir. Bu bütünselliği oluşturan parçalar, yani farklı ilişkiler arasında bir koşullanma ve bağımlılık ilişkisi her zaman varsayılr. Buna göre bağımlılık ya da belirlenme kendi başına ele alındığında dolaysız olarak görünebilir, ancak kendi başına bir belirleme ilişkisinde dahi öteki her zaman vardır ve karşılıklılık da bütünselliğin zeminidir (Hegel, 2010: 452).

Gerçekliğin içerisinde öznenin konumunu açıklamaya çalışırken dikkat edeceğimiz bir bağlam da, Hegel'in gerçekliği yalnızca töz olarak değil aynı zamanda özne olarak kavramamız gerektiğine ilişkin vurgusudur (Hegel, 1977: 10). Tözün aynı zamanda özne olması, tinsel sürecin gelişiminde öznenin tam da tinin kendisini dışsallaştırarak etkin kıldığı noktada önemli bir konuma sahip olması anlamına gelmektedir, çünkü burada töz, özne aracılığıyla kendi üzerine düşünebilmektedir.

Hegel tarihsel sürecin gelişiminde deneyime önem verir, ancak bu durum, onun tarihi sadece deneysel bir alan olarak görmesine yol açmaz. Aynı şekilde Hegel, tarihin gelişiminde "akıl"ı açıklayıcı bir yasa olarak değerlendirir, ancak bu durum da onun tarihi a priori bir gelişimle açıkladığını göstermez. Hegel burada tarihteki yasa ve deneyim arasındaki ilişkiyi bir bütünsellik içerisinde değerlendirerek, tarihte yasadan gelen zorunluluk ve deneyimden gelen, her zaman da yeniliğe açık olan ilerleme arasında bir denge oluşturmuştur. Bu bağlamda onun için "tarih, düşüncenin dışsal ifadeleri olan deneysel olaylardan oluşuyordu ve olayların ardındaki düşünceler - olayların kendisi değil- mantıksal olarak bağlantılı kavramlardan bir zincir oluşturuyordu" (Collingwood, 2010: 173).

Hegel bilince tarihsel ve toplumsal bir nitelik kazandırarak "insan"a da tarihsellik kazandırmıştır. Artık sadece akıl sahibi varlık olduğu için aynı zamanda bilinç sahibi

olan ve eyleyebilen bir “insan” tanımlamasıyla karşı karşıya değiliz. Çünkü Hegel’le birlikte “akıl” kişinin kendisine özgü bir yeteneği olmaktan çıkıp, tarihsel süreci belirleyen bir niteliğe kavuşmuştur. Hegel’in felsefesinde hiçbir zaman tek başına belirleyen ve belirlenen tarafların yarattığı mutlak karşıtlık ilişkileri yoktur. Onun felsefesi, karşıtlar arasında varsaydığı olumsuzlama ilişkisiyle “yeni” bir ilişki biçiminin yaratılmasına olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda “bilinç” onun için nesnesiyle birlikte mutlak varlığın ve özneliliğin gerçekleşmesidir. Hegel’in özne ve nesne arasında mutlak bir ayırım yapmaması, onun bilginin elde edilme sürecini dışardan uygulanacak bir yöntemle indirgemediğini de göstermektedir.

Doğa ve tarih tinin kendisini dışsallaştırmasıyla oluşmaktadır, ancak burada doğa ebedi bir dışsallaşmayı ifade etmektedir ve onun tarihi de söz konusu değildir. Görüldüğü gibi Hegel doğa söz konusu olduğunda keskin bir formülasyonla karşımıza çıkar: Onun için doğa, özgürlüğe ulaşmak istediğimizde aşmamız gereken bir engeldir. Doğanın insan üzerinde hakim olması, insanın içgüdülerinin kontrolünde bir yaşam sürmesi anlamına gelmektedir ki, bu durum Hegel’in yaşamda aradığı akılsallığın dışlanması anlamına gelir ve bu yaklaşım, Hegel’in bilincin gelişimini merkezine alan tarih düşüncesi için uygun görünmemektedir. Hegel için insan düşünen bir varlıktır ve onu diğer canlılardan ayırtan özelliği ise kendi düşünmesi üzerine düşünebilen bir varlık olmasıdır. İnsanın bu özelliği onun özgürlüğe doğru olan gelişimine ve tarihsel süreci kavramasına olanak tanımaktadır.

Hegel’e göre devinim, kendi üzerine dönen, bu bağlamda da başlangıcın aynı zamanda son olduğu dairesel bir harekettir. Dairesel hareket, bir başlangıcı varsayar ve sona doğru hareket eder. Bu hareketle tözün özneye, bilincin nesnesinin ise özbilincin nesnesine dönüştüğünü görürüz. Tözün aynı zamanda nesne olması ve tarihsel sürece ilişkin bilginin aynı zamanda insanın kendisine ilişkin bilgisi olduğunun vurgulanması, Hegel’in tarih felsefesinin olup biten olaylar tarafından sürekli geliştirilebilir olduğunu da göstermektedir.

Hegel oluşturmuş olduğu tarih felsefesinde isteme ve bilmeyi ortaklaştırmıştır. O, bilmenin dayanağı olarak istemeyi göstermiştir, başka bir deyişle, isteme olmaksızın bilme de başlamamaktadır; bu yüzden de, bilmenin ve eylemenin kaynağı tek başına



akıl değildir, bu süreç istemenin ve aklın birarada işlemesiyle gerçekleşmektedir. Tabii, burada akıl ve isteme arasındaki ilişkiyi aktarırken Hegel'in felsefesinde önemli bir yere sahip olan "aklın hilesi" durumuna da değinmemiz gerekmektedir. Aklın hilesi, kişinin kendi istekleri doğrultusunda hareket ettiğini zannederken aslında içinde bulunduğu çağa hakim olan tinsellik tarafından yönlendirilmesidir. Bu durum Hegel'in tarihte insanın isteklerini gözardı ettiği şeklinde yorumlansa da, aslında, kişilerin istekleri olmaksızın eylemde bulunabilme olanağı da ortadan kalkacağı için, Hegel'in tarih düşüncesinde insanı önemsiz bir konuma yerleştirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü insanların eylemleri olmaksızın tarihten de söz edilemez. Bu bağlamda akıl ve insanın istekleriyle, eylemleri arasında doğrusal bir belirlemeden ziyade, karşılıklı bir dolayım ilişkisi söz konusudur.

### **1.2.5. Hegel'in Tarih Görüşüne Yöneltilen Eleştirilerin Bazıları**

Hegel'in felsefi sistemi felsefe tarihindeki birçok farklı problemin çözümünde hesaplaşılması gereken bir alan olarak görülmektedir. Bazen Avrupa düşüncesindeki krizin nedeni bazen de çözümü olarak değerlendirilmiştir. Birbirinden böylesine farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına neden olan felsefi sisteminden ötürü, Hegel'i tam olarak bir felsefi yaklaşımın temsilcisi saymak mümkün olmamakla birlikte, farklı felsefi yaklaşımların izlerini onun sisteminde görebiliriz. Beiser'in de belirttiği gibi Hegel kendi sistemi içerisinde "realizm ile idealizmin, materyalizm ile düalizmin, relativizm ile mutlakçılığın, skeptizm ile dogmatizmin, nominalizm ile Platonculuğun, plüralizm ile monizmin ve radikalizm ile muhafazakârlığın güçlü yanlarını koruduğuna, güçsüz yanlarını ise ortadan kaldırdığına inanmıştır" (Beiser, 2013: 254). Bu nedenle birçok düşünür, Hegel'in felsefi sisteminde bir yandan kendisine yakın düşünceler bulurken, diğer yandan kendi düşüncelerinin zıttını da yakalayabilir. Bunların yanı sıra birçok düşünürün ortaklaşacağı bağlam ise, Hegel'in batı düşüncesinde tarihin ve aklın belirleyici ve sınırlayıcı konumunu kavramak için önemli bir yere sahip olduğudur.

Hegel tarihte mantıksal bir zorunluluğun olduğunu iddia etmiştir. Buna göre tarih sadece olguların rastlantısallığıyla açıklanamaz. Rastlantısallığın tarihe hakim

olmadığını göstermek adına Hegel, felsefeyi tarihi anlamının ve açıklamanın bir koşulu olarak öne sürmüştür. Elbette burada felsefe, tarihi ele almanın bir yöntemi değildir; tarih ve felsefe arasında karşılıklı ilişki mevcuttur, çünkü felsefe de içinde bulunduğu tarihsel süreçten bağımsız bir içeriğe sahip değildir. Hegel'in bu ifadeleri “tarih” ve “felsefe”nin içeriğini de tekrar değiştirmiştir. Artık karşımızda felsefi bir tarih ve tarihsel bir felsefe bulunmaktadır. Felsefe ve tarihteki bu gelişim Hegel’le başlamıştır diyemeyiz, ancak Hegel’le birlikte bu bağlantının daha açık kılındığını söyleyebiliriz.

19. yüzyıl sonrası gelişen tarih felsefeleri her zaman Hegel’le hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Kraucer’in ifadesiyle: “Tarihsel süreçten yaptığı şaşaalı kurgu hala zamansallık ile sonsuzluk arasındaki sahipsiz bölgede gerçekleşen Hegel’i bir yana bırakalım desek de, ayakları gayet yere basan Marx bile bütün tarihin seyrinin haritasını çıkarma ayarısına kapılmaktan alamaz kendini” (Kraucer, 2014: 161). Hegel’le olan bu hesaplaşmanın merkezini, onun tarihi bütünsel olarak değerlendirmesinden kaynaklı olarak insan yaşamını değersizleştirdiği iddiası oluşturur. Bu iddiaya karşılık olarak 18. ve 19. yüzyılda tarihin doğrudan nesnesi olarak kabul edilmeyen gündelik yaşamın, sanatın, iktisadın ayrı ayrı tarihin konusu haline getirildiğine tanık olmaktadır. Burada özellikle tarihsel gelişimi belirli bir ilke ya da yasa üzerinden değerlendirmeye karşı bir tepki mevcuttur, ama görünen o ki, tarihsel açıklamalarda her ne kadar başat bir belirleyen ortaya koymaktan kaçınılsa da, incelemeler zamanla baskın bir unsurun tarihin gelişimini etkilediği üzerinden açıklama yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu baskın unsur bazen coğrafya, bazen nüfus bazen de ekonomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihin gelişimini etkileyen bu “yeni” belirleyenlerin genellikle Hegel’in felsefi sisteminde önemsiz olarak değerlendirildiği iddia edilmektedir. Görünen o ki, 20. yüzyılda, genellikle Hegel özelinde, 19. yüzyıl felsefe tarihine ilişkin yapılan bu eleştiriler felsefe ve tarih arasındaki açının genişlemesine neden olmuştur ve Hegel’in geliştirmeye çalıştığı “felsefi tarih” önemsiz hale getirilmiştir.

Hegel dünya tininin gelişimini asla evrimci bir kavrayış çerçevesinde açıklamamıştır. Tarihsel süreç karmaşıktır, çelişkilerle doludur, bu nedenle asla düz ilerlemeci bir yaklaşımla açıklanamayacağı gibi saf düşünmenin gelişimi olarak da değerlendirilemez (Losurdo, 2009: 65). Çünkü “tin hiçbir zaman bir bütün olarak deneyimlemenin salt

olanaklılığı ya da boş gizilliği değildir; Tin hep deneyimin belli bir biçimi ya da şeklidir” (Kılıçaslan, 2015: 155).

Hegel tarihsel sürecin belirli bir mantıksal gelişimin ürünü olduğunu belirtir, buradaki mantıksallık aynı zamanda tarihin zorunlu gelişim çizgisini bize gösterir. Tarihteki zorunluluk ve bütünsellik iddiasının bireyi ve kültürel farklılıkları yoksaydığı, Hegel’in tarih görüşüne ve devlet perspektifine yöneltilen eleştirilerdendir. Hegel’in tarih düşüncesi ötekinin varlığını ve onunla ilişkiyi zorunlu kıldığı gibi, bilincin gelişimini de öznelerarasındaki tanınma mücadelesiyle açıklayarak insanı tarihin yapı taşı olarak ele almıştır. Başka bir deyişle, bireylerin etkinlikleri olmaksızın kavramın gelişiminden ve dolayısıyla da felsefenin etkinlik alanından söz edemeyeceğimiz için, Hegel’in tarih düşüncesinin bireylerin etkinliklerini dışladığını söyleyemeyiz. Çünkü bireylerin tutku ve istekleriyle şekillenen tarih, Hegel’e göre felsefenin her daim ana malzemesi olmuştur. “Bütünsellik” kesinlikle bireyi sürecin dışarısında bırakan bir kavram değildir, çünkü bütünselliğin kavranabilmesi için öncelikle bir bütünselleştiriciye ihtiyaç vardır ve bunu yapan da tarihin izlerini kendisinde barındararak analiz ve sentez yapabilen insandır. Öte yandan, Hegel siyasi tarihi devletin gelişimine dair yaptığı tartışmalarda ön plana çıkarmıştır ve gündelik yaşam ile onun oluşturduğu maddi kültürü doğrudan tarihyazımının nesnesi haline getirmemiştir.

Hegel tarihyazımı söz konusu olduğunda kültürel öğeleri ve gündelik yaşamı doğrudan nesne edinmese de, söz konusu olan düşüncenin gerçekleşme biçimleri olduğunda, sanat eserlerini, tapınakları, atölyeleri vb. inceleme konusu yapmaktadır (İlyenkov, 2009: 129-130). Çünkü onun için “bir içeriği kültür içeriği haline getiren şey düşünmeye özgü olan formlardır, felsefe ise bu formula ilgili kendisinin-bilincidir, düşünmenin düşünülmesidir. Felsefe yapılarının özgür malzemesi zaten genel kültürden gelmektedir” (Hegel, 2003: 174). Bu açıdan kültür felsefenin nesnesidir, ancak bu durum, onun gündelik yaşamdaki bireysel faaliyetleri tarihyazımının doğrudan konusu yapmak için yeterli olmadığı ortadadır. Bu nedenle, onun belirttiği ideal tarihyazımı, insan eylemlerinin önemli bir kısmını tarih alanının dışına atarak, yaşamdaki sınırlı bir alanı temsil etmektedir. Ama bir taraftan da Hegel, hukuk kurallarının, kurumların ve devletin gelişimini özgürleşmeye doğru giden bilincin serüveni olarak ele alarak, soyut bir devlet tasarımını aşmıştır ve felsefesini de pratikle zenginleşen bir düzlemin üzerine

inşa etmiştir. Hegel'in felsefesine yöneltilen eleştiriler 20. yüzyılın tarih felsefesinin içeriğinin belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Hegel'in tarihe ilişkin bu saptamalarını tamamen sahiplenerek ya da eleştirerek felsefesini inşa edenlerden Karl Marx'ın, Theodor W. Adorno'nun ve Alexandre Kojève'in düşüncelerine kısaca değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Marx'a göre dünyanın felsefenin açıklayabileceği bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmek için, öncelikle felsefenin dünyasal olması gerekmektedir (Marx, 2001: 45). Bu noktada Marx, Hegel'den etkilenmekle birlikte, kendi felsefesinin önemli bir kısmını da Hegel'e yönelik eleştirilerinin üzerine kurmuştur. Özellikle Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* kitabına eleştiri olarak kaleme aldığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx, Hegel'in tarihsel sürecin gelişimini en başta varsayılanların gerçekleşmesi olarak gördüğünü ve bununla birlikte monarkı da devletin gerçekleşmesinin kaynağı olarak değerlendirdiğini iddia eder (Marx, 1997: 42). Bu durum, ona göre, monarkın tarihi en baştan belirleyen olduğu kadar yazan kişi olduğunu savunmaktır.

Tabii, Hegel'in çelişkilerin çözüldüğünü ve özgürlüğün gerçekleştiğini iddia ettiği devlet, en sonunda burjuva toplumunun gelişimine yanıt veren bireyci bir niteliğe sahiptir (Hyppolite, 2010: 161). Hegel için mutlak hareket her zaman önceden varolanların kapsanıp aşılması şeklindedir. Marx ise karşıtlar arasındaki ilişkide keskin bir aşkınlığı aramaktadır. Marx'ın tarihsel değişimin kendisinde aradığı bu keskinliği, onun "bilinç"e ilişkin değerlendirmelerinde de görebiliriz. Ona göre, Hegel "bilinç"i yaşamla bağımlı tam olarak görememiştir. Şöyle ki, Hegel bilincin yaşamı belirlediğini iddia ederek, "bilinç"i spekülative bir düzleme taşımıştır. Oysaki bilinç toplumsal ilişkiler tarafından belirlenir (Marx ve Engels, 2004: 46). Burada hem bilinç hem de akıl kavramı tarihte olup bitenlerin bir yansıması olarak görülmektedir. Başka bir deyişle kavramın kendi başına bir değeri yoktur ve çağımızı anlamaya yönelik atılacak her adımda üretim ilişkilerinin ve sınıf çatışmalarının merkeze alınması gerekmektedir. Bu noktada Marx, Hegel'in tarihsel süreci açıklarken üretim ilişkilerinin bilinç üzerindeki etkilerini görmezden geldiğini belirterek onu eleştirmiştir.

Hegel'in felsefesine karşı çıkış noktalarından biri de "birey"i'nin deneyimlerinin çeşitliliğinin Hegel tarafından küçümsendiği iddiasıdır (Adorno, 2005: 15-6). Bu

konuda özellikle Frankfurt Okulu üyelerinden Adorno'nun eleştirileriyle karşılaşırız. Adorno, Hegel'in diyalektiğinin ve olumsuzlama düşüncesinin, özdeşlikle sonuçlandığı için, tümelin tikel üzerindeki egemenliğinin olumlanması olduğunu belirtir. Ona göre tümelin tikel üzerindeki baskısı aslında toplumu da temsil eden bireyin gözden çıkarılmasıdır. Adorno 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında egemen olan tarihsel süreci sistemlerle açıklama girişimine ve diyalektiğin çizdiği sınırlarla farklılıklara izin vermemesi durumuna tepki olarak bireyselleşmenin bir mücadele biçimi haline geldiğini belirtir. Bu mücadele biçimini ve bireyin buradaki konumunu Adorno şu şekilde eleştirir:

Birey, kendi kavramıyla ölçüldüğünde, gerçekten de Hegel'in felsefesinin öngördüğü kadar boş ve geçersiz bir konuma düşmüştür; ama bireyin kendi açısından bakıldığında özsel olan da görünüşte anormal bir durum gibi yaşamasına izin verilen o mutlak olumsuzluktur. Dünya sistematikleştirilmiş dehşettir; ama bu yüzden dünyayı bütünüyle bir sistem olarak düşünmek de ona fazla değer biçmek olur; çünkü birleştirici ilkesi nifaktır ve genelle tikelin uzlaşmazlığını olduğu gibi koruyarak sağlıyordur uzlaşmayı (Adorno, 2005: 116).

Adorno bir taraftan Hegel'in diyalektiğinden kurtulmaya çalışırken, diğer taraftan ise diyalektiğin olumsuzlama gücünden hareketle diyalektiğe sahip çıkmaktadır. Şöyle ki: “Diyalektik düşünce, mantığın zorbalığından yine onun kendi araçlarını kullanarak kurtulma çabasıdır” (Adorno, 2005: 156). Burada diyalektik sürekli olumsuzlama hareketidir ve çelişkileri çözmek gibi bir iddia taşımamaktadır. Böyle bir iddiaya sahip olmayan diyalektik aynı zamanda kavram ve gerçeklik arasındaki özdeşliği de ortaya koyma gibi bir amacı kendi içerisinde taşımaz.

Hegel'in “tin”e dair değerlendirmelerinden özellikle efendi-köle diyalektiğini merkeze alan Alexandre Kojève ise, Hegel'in fenomenolojisinin felsefi bir antropoloji kurduğunu iddia ederek, Hegel'in felsefesinin merkezinde “insan”ın yer aldığını belirtir (Kojève, 2000: 17.). Ona göre “Hegelci antropoloji, genel olarak ele alındığında bir bakıma, laikleştirilmiş bir Hıristiyan tanrıbilimidir” (Kojève, 2000: 166). Ayrıca dinlerin insana dair yaptığı açıklamaların antropolojik bir nitelik taşıdığını düşünen Kojève, Hegel'in de Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın yerine insanı yerleştirdiğini ve Hıristiyanlık için “mutlak tin” Tanrı iken Hegel için bunun “insan” olduğunu dile getirir. Tabii burada, Hegel'in ezeli ve ebedi niteliklere sahip olan Tanrı'nın yerine

sonlu ve ölümlü olan insanı koyması Kojève'e göre "tin" i de sonlu ve ölümlü kılmıştır ve ölümün bu şekilde felsefeye dahil olması da Hegel'in antropolojiyi temele alan bir felsefe geliştirmesini sağlamıştır (Kojève, 2000: 167). Bu bağlamda, onun için, Hegel "tin" in insan olmasını vurgulayarak ve insanın olumsuzlama yoluyla varolan koşulları dönüştürme yetisini tarih görüşünün merkezine oturtarak, adeta bir özgürlük felsefesi kurmuştur. Kojève'e göre insan, ölümlü oluşunun bilincine vararak kendisinin de bilincine varabilmektedir ve insanın bu sonluluğunu felsefesinin konusu haline getiren Hegel, felsefe tarihinde insana dair yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Çünkü ona göre, Hegel'den önceki filozoflar insanı incelerken onun ölümle yüzleşme ve ondan korkma ya da onunla mücadele etme durumunu doğrudan felsefesinin konusu haline getirmemişlerdir. Dolayısıyla Kojève için "Hegel'in "diyalektik" ya da antropolojik felsefesi, son çözümlemede, bir *ölüm felsefesidir* (ya da başka bir deyişle, bir tanrıtanımsızlık felsefesidir" (Kojève, 2000: 122). Kojève Hegel'in felsefesini "ölüm" kavramına dayandırırken *Tinin Fenomenolojisi*'ni merkeze almıştır, çünkü Hegel için de ölüm karşısında duyduğumuz korku ve bununla beraber oluşan efendi-köle diyalektiği, bilincin gelişimini ve dolayısıyla da tinin varlığını sürdürme biçimini etkilemektedir.

Hegel'in sistemi birbirinden böylesine farklı değerlendirmelerin yapılmasına olanak tanımaktadır. Bununla birlikte, Hegel'in sistemine yöneltilen eleştirilen sonucunda bugün bir taraftan felsefe ve tarih arasındaki açının giderek genişlediğine, diğer taraftan ise felsefe ve tarih ilişkisinin siyaset üzerinden kurulduğuna tanık olmaktayız. Siyasetin nasıl kurulması gerektiği üzerinden yapılagelen tartışmalarda aslında önemli olan nokta, siyaset yapma biçimlerinin bir dışavurumu olan tarihyazımının nasıl olduğudur.

Sonuç olarak her devlet, diğer yazı faaliyetlerinden önce tarih yazıcılığıyla öncelikli olarak ilgilenmiştir. Çünkü siyasi iktidar mücadelesi verenler ya da siyasi iktidara sahip olanlar amaçlarını gerçekleştirme noktasında her zaman geçmişe başvurmuşlardır ve burada kendi amaçlarına ve konumlarına meşruiyet kazandıracak bir tarih versiyonunu seçerek geçmişteki başarıları kendi iktidarlarına bir gelenek yaratmak adına kullanırlar (Tosh, 2013: 77). Bu durum geleceğin, tekrar tekrar yazılarak, şimdiye bağlandığının çok açık bir göstergesidir. Burada hem siyaseti hem de tarihyazımını değerlendirme nesnesi haline getirebilmek için ihtiyacımız olan şey, tarihsel olay olarak varsayılanların

ve felsefenin günümüzde yoğunlaştığı bir alan olan siyaset felsefesinin analizini yapabilecek olan tarih felsefesidir, çünkü görüldüğü üzere her siyaset perspektifi tarihi değerlendirme noktasında farklı bir bakış ileri sürmektedir ve felsefe bu bakış açılarındaki benzerlikleri, farkları ve çağı anlamlandırma noktasındaki problemlerle birlikte tarihyazımları arasındaki hesaplaşmanın içeriğini oluşturan bilinç durumlarını da değerlendirebilmektedir.

Felsefenin hesaplaşma rotasına bakıldığında, Hegel'in toplumu yazılı tarih üzerinden değerlendirme çabası da aynı şekilde geçmişin belirli bir kısmını ele almayı zorunlu kılar. Ayrıca burada karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: “En azından 19. yüzyılın ortalarına gelene değin insanların %80-90'ı okuryazar değilken, geçmişin toplumunu yazılı kültürü aracılığıyla nasıl anlayabiliriz?” (Carr ve Fontona, 1992: 42). Bu soruya yanıt verebilmek ve tarihin inceleme alanını geliştirerek tarihin diğer disiplinlerden beslendiği noktaları da gösterebilmek adına Annales Okulu önemli bir yere sahiptir. Ayrıca tarihin farklı disiplinlerle olan ilişkisi tartışılırken, felsefenin, gerek tarihin yönteminin belirlenmesi gerekse olayların gerçekliklerinin sorgulanması konusunda genellikle önemsizleştirildiğine tanık olmaktadır. Bu önemsizleştirmenin nedenlerini ve sonuçlarını tartışılabilirlik açısından da çalışmanın ikinci bölümünde Annales Okulu incelenecektir.

### **1.3. İbni Haldun'un ve Hegel'in Tarih Görüşünün Karşılaştırılması**

“Tarih felsefesi” adının ilk kez 18. yüzyılda Voltaire tarafından kullanıldığı ileri sürülmektedir. Voltaire “tarih felsefesi”yle tarihçinin eski olayları ya da öyküleri yinelemek yerine, olup bitenlere dair kendisinin geliştirebileceği tarihsel düşünme biçiminden söz etmektedir (Collingwood, 2010: 35). “Tarih felsefesi” 18. yüzyılda adlandırılmış olsa da, İbni Haldun'un tarihe ilişkin incelemelerine baktığımızda, tarihin felsefi olarak değerlendirilmesine olanak tanıyan bir sisteme sahip olduğunu görmekteyiz. O, tarihsel olaylar arasındaki ilişkiselliği basit bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirmedeği gibi, bir taraftan da egemenin istediği tarihyazımı biçimini de reddetmiştir. Burada tarihçilere yüklediği misyon ve tarihsel dönemin kendisine has

ilkelerinin olmasından söz etmesi ve insanın, akıl sahibi bir varlık olarak, tarihsel sürece ilişkin yasa ve ilkeleri ortaya koyabileceğini vurgulaması onu yaşadığı çağın ötesine taşımıştır. Bu bağlamda tarih felsefesinin tartışılmaya başlandığı çağ olarak 18. ve 19. yüzyılı varsaymak, 14. yüzyılda yaşamış olan İbni Haldun'a haksızlık olacaktır. Bu nedenle bu çalışmada tarih felsefesi tartışmalarının genellikle odağında yer alan Hegel'le birlikte İbni Haldun'un tarih görüşü de değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin asıl amacı ise, ikisinin de tarih görüşünün merkezinde yer alan tarihte yasa arayışının sonuçlarını tarihte insanın konumu ve tarihyazımı ile felsefenin ilişkisi üzerinden tartışmaktır.

İbni Haldun ve Hegel, tarihsel süreci açıklamak için ilkelerin ve yasaların sunduğu çerçeveye ihtiyacımız olduğunu belirtir. İbni Haldun bu ilkelere ve yasalara ulaşabilmemizi sağlayanın "umrân", Hegel ise felsefe olduğunu ileri sürer. Her iki filozof da tarih alanını rastlantısallıktan kurtarmaya çalışarak, tarih alanından rivayeti ve anlatıyı uzaklaştırmaya çalışırlar. İbni Haldun bu bağlamda tarihte olup bitenler arasındaki benzerliklerden ve farklılıklardan hareketle yapısal bir açıklama yapılması gerektiğini belirtirken, Hegel de tek tek olayların ötesindeki bütünselliği ve tinselliği bilmemiz gerektiğini söyler. Bu noktada ikisinin de tarihsel gelişime ilişkin açıklamalarının merkezini, tek tek olayların niteliklerinden ziyade, olaylar arasındaki ilişkiselliğin oluşturduğunu görmekteyiz.

İbni Haldun tarihçilerin olaylara ilişkin yanlış değerlendirmeler yapmalarının ardındaki nedenleri incelerken, bir tarihsel belgenin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini ve siyasal iktidar ile tarihsel bilginin oluşumu süreci arasındaki gerilimi konu edinmiştir. Bunun sonucunda ortaya konan tarih bilgisinin olanağının incelenmesi gerektiğini belirtir. Tabii, gerçekleşmesi mümkün olan ve gerçekleşen arasındaki ayrımı yapabilmemizi sağlayan da umrân bilimi olacaktır. Bu bağlamda umrân, tarihsel olaylar yığınının içinde bir pusula gibidir. Umrânın, olayların ilişkiselliğini ortaya koyabilmesini sağlayan şey, İbni Haldun'un toplumdaki ailesel bağları varsayarak tarihteki egemenlik ilişkilerine önem vermesidir. Tabii, burada İbni Haldun toplumsal ilişkilerde meydana gelen değişimlerle birlikte umrânın da içeriğinin değiştiğini belirterek, tarihte aradığımız yasaya da dinamik bir nitelik kazanmıştır.



İbni Haldun'un tarihte varsaydığı dinamizmin gücünü "insan"a ilişkin değerlendirmelerinde de görebiliriz. O, mutlak bir insan doğası üzerinden tarihsel değişimleri açıklamamıştır, çünkü insanın her zaman bir egemene ihtiyacı olduğunu söylese de, egemenlik formlarındaki değişime daha çok dikkat çekmiştir. Bu tarihsel gelişim, göçebe yaşamdan yerleşik yaşama ve oradan da devlete geçmektedir; sonrasında da devletin çöküşü söz konusudur. Bununla birlikte, toplumsal yaşamdaki bu değişimde İbni Haldun, tarihin umrân bilimiyle, her toplumsal yapının kendi ilkelerinin ve diğer toplumsal yapılarla olan ortaklıkları ortaya çıkartması gerektiğini de belirtmiştir ve onun bu yaklaşımı da, geliştirdiği tarih düşüncesini mekanik bir açıklama modeli olmaktan kurtarmıştır.

Birbirlerinden çok uzak çağlarda yaşamış olsalar da, İbni Haldun'un ve Hegel'in düşünce sistemlerine hakim olan tarihsellik düşüncesi birbirine benzer nitelikler taşımaktadır. Hegel'in temel amacı, kendi çağında insanlığın gelmiş olduğu durumu kendi yasalarıyla sürece içkin olan devinime göre resmetmektir. Bu süreçte felsefe diğer konular arasındaki bir konum değil, tarihte olup bitenlerin içkin amacını kavramanın tek mümkün yolunu sunandır. Bu bağlamda Hegel -tıpkı İbni Haldun'un kendi çağına yaptığı gibi- içinde bulunduğu tarihsel süreci inceleyerek bu sürecin gelişim yasasını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre yasa, tarihe içkin olan erektir. Tarihin ereği ise özgürlüktür ve bunun bilincine varabilmek ve süreci kavrayabilmek için gerekli olan da tinin gelişiminin bilgisidir. Görüldüğü üzere Hegel tin, akıl, özgürlük ve tarih arasında zorunlu bir sistem kurmuştur. Burada doğrudan tarihyazımı ve tarih felsefesi arasında keskin bir ayırım yapmadığımızı görüyoruz, ancak felsefe Hegel için tarihi anlayabilmenin yoludur. Bu nedenle de, dünya tarihinin felsefenin ana malzemesi olması gibi, felsefe de tarihin gelişimini anlayabilmenin zorunlu koşuludur. Burada felsefe, tarihe uygulanan bir araç değildir, o tam tersine tarihin içsel hareketini ve insanın kendisine ilişkin bilgisini anlayabilmenin zeminidir, bu yüzden de felsefi bir dünya tarihine ihtiyaç vardır. Felsefi dünya tarihi bir tarihyazımı biçimidir, diğer taraftan ise tarih felsefesinin varolabilmesinin zorunlu koşuludur. Çünkü tarihteki akılsallığın kavranması ancak felsefeyle mümkündür ve bu kavrama olmaksızın felsefi dünya tarihinden ve tarih felsefesinden de söz etmek mümkün değildir. Buna göre, felsefi tarihle birlikte tarih,

sadece olguların aktarıldığı deneysel bir alan olmaktan çıkarak, olup bitenlerin nedenlerinin ortaya konduğu bir alan haline gelmektedir.

Hegel de İbni Haldun gibi sabit bir insan doğası kabulü üzerinden “insan”ı açıklamamıştır. Hegel’e göre insan çağının çocuğudur ve tarihsel süreçle insanın bilincinin gelişimi arasında da sıkı bir ilişki vardır. İbni Haldun insanların yaşamları ve bilinçleri arasındaki ilişkiyi kendi dönemindeki yaşam biçimleri üzerinden açıklamıştır. Burada göçebe, yerleşik yaşam ve devletin kuruluş aşamalarını göz önünde tutarak birebir tarihte olup bitenleri konu edinmiştir. Bu bağlamda İbni Haldun’un tarihci kimliğinin Hegel’inkinden daha fazla ön plana çıktığını görmekteyiz. Hegel ise tarihi kuramsal olarak açıklamaya çalışmıştır ve özellikle mantık biliminde yapmış olduğu kavramsal incelemelerle tarihteki bütünsellik, farklılık ve çokluk problemlerini çözümlenmeye çalışmıştır.

Hegel tarihin ereği olan özgürlüğün kendisini somutlaştıracağı yer olarak “devlet”i gösterir. İbni Haldun için de devlet tarihin varacağı son aşamadır ve bundan sonrası çöküş ve dağılmayla sonuçlanmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere, her iki düşünür de, yaşadıkları çağ itibariyle -konu edindikleri devlet biçimleri birbirinden farklı olsa da- tarih ile siyasal alan arasındaki ilişkiye dikkat çekmişlerdir.

Hegel’in tarih düşüncesinde “özgürlük”ün ayrı bir önemi vardır, çünkü tinin, dolayısıyla da tarihsel sürecin ereği özgürlüğün gerçekleşmesidir. İbni Haldun tarihsel gelişimin son ereğini özgürlükle bağlantılı olarak değerlendirmemiştir; o, yaşam biçimleri arasındaki değişimden bahseder, ancak nihayetinde gerçekleşecek olan devlet, özgürlüğün gerçekleştiği bir alan olarak değerlendirilmez.

Hegel kendi düşüncesinin izlerine bir Doğu filozofunda rastlanabileceğinden habersiz bir şekilde, Doğu’nun bir düşünce sisteminden yoksun olduğunu belirtmiştir. Ayrıca tarihyazımına ve tarihe şiiri, öyküyü ve mitleri dahil etmeyerek, kültürel özelliklerin tarihin ele alınması üzerindeki etkilerini aşılması gereken bir durum olarak nitelendirmiştir. Bu düşüncesinin somutlaşmış halini Hindistan tarihyazımına ilişkin yapmış olduğu değerlendirmelerden de görebiliriz. İbni Haldun da tarihi rivayetler ve halk masallarından kurtarmak istediğini belirtir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, tarihi

açıklayabilmemizi sağlayacak bir yasa ve doğru bilgiye ulaşmak adına, tarihyazımı biçiminin edebi dilden uzak, düzyazı biçiminde olması gerektiği noktasında iki filozof da ortaklaşmaktadır. Burada elbette tarihsel bilginin edebi bir kurmaca olamayacağı vurgusu hakimdir. Her ne kadar her iki filozof da tarihsel bilginin doğrudan gerçekliğin bir aktarımı olmaması gerektiğini belirterek umrânı ve felsefeyi ön plana çıkartsalar da, sonuç olarak tarihin gerçekliği ifade etmesi gerektiği düşüncesinde ısrarcıdırlar. Tabii, buradaki gerçekliğin aktarımı salt kronolojik ya da tanıklıklara dayanan kayıt sisteminden oluşmamalıdır ki, aslında böyle bir sistem tam da tarihteki ilişkiselliği görebilmenin önünde bir engelidir. Bu nedenle umrân ve felsefe, tarihle beraber hareket etmelidir. Burada umrânın doğrudan felsefe olduğu iddia edilmemektedir, ancak sonuç itibarıyla, işlevsel olarak bu iki filozof için felsefenin ve umrânın tarihteki konumu, olaylar arasındaki bütünselliği açıklayabilmektir. Bu açıdan İbni Haldun ve Hegel tarih felsefesine ilişkin tartışmaların iki önemli odağıdır.

## 2. BÖLÜM: TARİHTE YAPI KAVRAMI: BLOCH VE BRAUDEL

Alman idealizmi ile Hegel'in tarihe ve felsefeye dair katkıları sonradan gerek felsefi gerekse metodolojik birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde tarih ve diğer bilimler arasındaki ayrıma kuşkuyla yaklaşan, evrensel tarih, ilerleme gibi kavramları problem edinen ve bunu gelenekle hesaplaşarak tartışmaya açan 20. yüzyıl felsefesi, geliştirdiği eleştirel söylemle tarih yazıcılığında yöntem sorununu merkeze almıştır. Ayrıca 20. yüzyılda pek çok tarihçi ve filozof, insanın tarihsel süreci yönlendirme noktasında ortaya koyduğu çabanın başarısızlıkla sonuçlandığını ilan etmiştir. Bu başarısızlığın nedeni olarak tarihin, sosyal, kültürel, coğrafi özelliklerinin yeterince incelenmemesi gösterilir. Annales Okulu tarih incelemelerine bu eleştirileri getirenlerin başında yer alır ve buradan hareketle de, disiplinlerarası bir perspektifle tarihsel süreci açıklamaya çalışarak, siyasi olayları merkezine alan tarih görüşünü eleştirir.

“Neyin tarihi?” ve “kim için yazılan tarih?” soruları tarihin nasıl yazılacağı sorununu, geçmişin şimdide canlandırılması ise “nesnellik” sorununu doğurmaktadır. Söz konusu edilen tarih olduğunda nesnellik için mantıksal tutarlılıktan fazlası gerekmektedir. Nesnellik problemi genel olarak belgelere dayandırılarak çözülmeye çalışılır, ancak burada da belgelerin geçerliliğinin nasıl ortaya konulacağı problemi karşımıza çıkar. Bu problemler çerçevesinde çalışmanın bu bölümünde, kendisinden önceki tarih felsefesi geleneğinin zaman ve yöntem düşüncesini eleştirerek günümüz tartışmalarının birçoğunun başlatıcısı olan Annales Okulu, Marc Bloch ve Fernand Braudel özelinde ele alınacaktır.

Bloch ve Lucien Febvre'nin *Annales d'histoire économique et sociale* dergisinin çevresinde başlattıkları “yeni tür tarih” yazıcılığı tartışmalarında, olayların anlatımından çok yapılara dair çözümler önem kazanmıştır. Bu bağlamda, tarihte bir olayın oluşmasında önemli bir etken olan öznenin niyetinden ziyade, olayı oluşturan şeyin toplumsal yapı olduğu varsayılarak, yapının özelliklerini açıklamak tarihsel bir süreci anlayabilmek için daha değerli görülmüştür. Annales Okulu'na göre tarihin geçmişten geleceğe doğru ilerleyen bir çizgi üzerinde tahayyül edilmesi, tarihin aynı zamanda tek boyutlu bir zamanda gelişmesi anlamına gelmektedir. Tek boyutlu zaman ve onun getirdiği çizgisel ilerleme düşüncesinin yerine tarihteki zamanın çok katmanlılığı

kavranmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde tarihin biricik nesnesi olan belgelerin belli bir problem çerçevesinde seçildiği ortaya çıkarılabilir. Annales Okulu'na göre, belirli problemler bağlamında inceleyeceğimiz toplumsal yapıya disiplinlerarası bir bakışla yaklaşmalıyız. Bu bağlamda, çalışmada felsefe ve diğer disiplinler arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve yapı merkezli tarih incelemelerinde, tarihsel olay ve olgu sorununun nasıl çözümlendiği, Braudel'in, Bloch'un düşünceleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

## 2.1.ANNALES OKULU'NUN TARİH GÖRÜŞÜ

15 Ocak 1929'da Fransa'da çıkartılan *Annales d'histoire économique et sociale* (İktisadi ve Toplumsal Tarih Yıllığı) dergisi daha sonrasında Annales Okulu olarak kabul edilen tarih ekolünün başlatıcısı olmuştur. Derginin adı İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1946 yılında *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (*Annales: Ekonomiler, Toplumlar, Uygarlıklar*) olarak değiştirilmiştir, bu değişimin nedeni Annales Okulu'nun çalışmalarında toplumsal gelişimlere duyarlılığın artmasıdır. 1994 yılında ise derginin adı tekrar *Annales: Histoire, Sciences Sociales* (*Annales: Tarih, Sosyal Bilimler*) olarak değiştirilmiştir.

Annales Okulu kendi içerisinde birçok farklı çalışma alanını ve tarihsel yaklaşımı barındırmaktadır, bu nedenle okulun genel yaklaşımına dair bir yargıda bulunmak güçtür, ancak yine de, tarih ve tarihyazımına ilişkin geliştirdikleri yeni yaklaşımları daha sistematik bir şekilde açıklayabilmek için Annales Okulu'nun üç evreye ayrılarak incelendiğini görmekteyiz.

Annales Okulu'nun ilk dönemine 16. yüzyıl uzmanı olan Febvre ile Ortaçağ uzmanı Bloch'un düşünceleri hâkimdir. 1920'li yıllardan 1945 yılına uzanan bu evrede, siyasi problemlerle, olayları tarihin ana malzemesi olarak varsayan geleneksel tarih yaklaşımına karşı çıkmıştır. İkinci dönemde derginin disiplinlerarası yaklaşımının ön plana çıktığını ve tarihsel açıklamalarda "yapı" kavramının daha önemli hale geldiğini görmekteyiz. Meydana gelen bu değişimin önemli bir nedeni de Braudel'in geliştirdiği zaman kavrayışının okulun tarih yaklaşımında etkin olmasıdır.

Annales Okulu'nun çözümlü süreci olarak da kabul edilen üçüncü evresinin başlangıcı 1968 yılıdır. Bu dönemde Annales Okulu'na yöneltilen eleştirilerin başında, siyaseti ve insanların eylemlerini tarihte önemsiz hale getirdikleri yer almaktadır. Üçüncü evrede ilk evreden farklı olarak, sosyo-ekonomik tarihten sosyo-kültürel tarihe doğru bir yönelme vardır. Ayrıca yine bu dönemde, anlatı merkezli bir siyasi tarihe de dönüş söz konusudur (Burke, 2000: 26). Bu üç evrenin geneline bakıldığında Annales Okulu'nun merkezinde Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff ve Emmanuel Le Roy Ladurie'in yer aldığı görülmektedir. Marksist tarih yaklaşımını benimsemelerinden ötürü okulun dış çeperinde yer alanlar Ernest Larousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon ve Michel Vovelle'dir. Roland Mousnier ve Michel Foucault ise çalışma konuları itibarıyla okulun son dönemlerine yakın isimler olarak kabul edilmektedirler (Burke, 2000: 24).

Olayların kronolojik olarak sıralanmasıyla oluşturulan tarihsel açıklamanın karşısına sorun odaklı analitik bir tarih çıkarmaya çalışan Annales Okulu, yaşamdaki sorunları yakalayabilmek adına siyaset odaklı tarihsel yaklaşımın yerine gündelik yaşamı, kültürel yapıları merkeze alan bir tarihyazımı geliştirme iddiasındadır. Tabii ki, Annales Okulu'nu diğer tarihsel yaklaşımlardan ayıran en belirgin özelliği ise coğrafya, sosyoloji, nüfusbilim, ekonomi, dilbilim, antropoloji gibi disiplinlerin tarihle diyalog halinde olması gerektiğini vurgulamalarıdır (Burke, 2000: 24). Bu diyalogun nasıl kurulması gerektiğine ilişkin okul içerisinde farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Febvre bu disiplinlerin tarihin içerisinde yer alması gerektiğini, başka bir deyişle, tarih tarafından kapsanması gerektiğini belirtirken, Braudel ise diğer disiplinler ile tarihin ilişkisini eşitlik zemininde değerlendirir. Febvre diğer disiplinlerle kurulan ilişkiyi açıklarken bir taraftan da tarihçilerin aynı zamanda birer sosyolog, psikolog olmaları gerektiğini vurgulayarak tarihin diğer tüm alanları kapsayan bir niteliğe sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Febvre'nin tarihçiye vermiş olduğu bu rol aslında bir taraftan diğer alanların tarih tarafından soğurulması anlamına da gelmektedir.

Braudel'in Febvre'den farklı olarak yapmak istediği şey ise tarihi, sosyal bilimlerin bir parçası haline getirmeye çalışmaktır ve bu biraraya geliş aynı zamanda yeni bir dilin yaratılması anlamına da gelmektedir, Braudel'in ifadesiyle: “Yarının tarihçisi bu dili imal edecektir yoksa tarihçi olmayacaktır” (Braudel, 1992: 11). Bu dil, tarihin diğer

sosyal bilimlerle ilişki kurmasıyla ortaya çıkacaktır ve bu ilişki aynı zamanda yeni bir tarih yaklaşımının da zorunlu koşuludur. Bloch da Braudel'e benzer şekilde tarihsel olayların analizi için "yeni" bir dile ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu dilde olması gerekenler ise şunlardır: "Her analizde araç olarak öncelikle uygun bir dil, olguların dış hatlarını kesin bir şekilde çizerken yeni keşiflere de adım adım uyum sağlayabilecek esnekliğe sahip bir dil, özellikle de dalgalanmalara ve yanlış anlamalara meydan bırakmayacak bir dil gerekir" (Bloch, 2013: 187). Bu dile ihtiyaç duyulmasının en büyük sebebi ise tarih alanını hem muğlaklıklardan hem de istatistik kökenli çalışmaların boyunduruğundan kurtarmaktır.

Pozitivizmin etkisiyle birlikte tarih çalışmalarında nicel değerlendirmelerin önemi artmıştır. Bu bağlamda da Annales Okulu önemli bir yere sahiptir, çünkü niceliksel çalışmaları tarihin önemli bir parçası haline getirmekte birlikte, pozitivizmin tarih alanından beklediği kesinliğin boyunduruğu altına da girmemişlerdir. Şöyle ki pozitivizm, tarihsel süreçteki belirsizlikleri, sapmaları bir kenara bırakarak bütün toplumların benzer gelişim basamaklarından geçeceğini iddia eder. Pozitivist tarih anlayışı, gelenek olarak tarihin mutlak bir ilerleme içerisinde hareket ettiğini ve bu gelişimden yola çıkarak da doğa yasalarına benzer yasaların ortaya konulabileceğini belirtir. Annales Okulu düşünürleri, özellikle coğrafi değişimlerin ve nüfusun hesaplanması noktasında niceliksel değerlendirmelere önem verseler de, hiçbir zaman tarihte mutlak bir gelişim varsaymamışlar, ayrıca evrensel yasalar oluşturma iddiasıyla da çalışmalarını şekillendirmemişlerdir. Bu bağlamda Annales Okulu'nun tarihsel incelemelerde niceliksel verilere atfettikleri önem, onları pozitivist tarih yaklaşımı başlığı altında incelemeyi olanaklı kılmamaktadır.

Annales Okulu'yla birlikte tarih metinlerinde hâkim olan kahramanlıkların, savaşların ve antlaşmaların yerini "olaysal olmayan" olarak görülenler almaya başlamıştır. Böylelikle karşımıza kırsal tarih, zihniyetler tarihi, deliliğin tarihi gibi çağlar boyunca tarihte önemsiz görünen, belki de o zamana değin bilincinde olmadığımız tarihler çıkmaktadır (Veyne, 2014: 36-7). Dolayısıyla, Annales Okulu'nun tarih anlayışı, insan yaşamının her anının tarihin malzemesi olabileceği iddiasını taşımakla birlikte özellikle tarihin kenarda köşede kalmış gibi görünen yerlerine dokunarak buralardan farklı ilişkisellikler çıkarmayı amaçlamaktadır.

Annales Okulu, tarihten siyaseti ve insan merkezli anlatımı uzaklaştırmaya çalışmıştır. Başka bir deyişle artık tarihte insanın nasıl bir konuma sahip olduğu sorunu Annales Okulu tarafından önemsizleştirilmiştir. Bir taraftan yaşamın farklı noktalarının merkeze alınarak tarihe dahil edilmesi söz konusuysen, diğer taraftan ise “insan”ın doğrudan tarihin konusu olarak varsayılmadığını görmekteyiz. Bu durum bir çelişki olarak görünmektedir, çünkü bir taraftan tarihin dışına atılan süreçlerin tarihe dahil edilerek yaşamın her yönüyle anlatılmaya çalışılması söz konusudur, ama diğer taraftan da “insan”ın eylemleri doğrudan tarihin nesnesi olarak görülmemektedir. Çelişki olarak görünen bu durum karşısında Annales Okulu, asıl olarak “insan”ın bir put haline getirilmesine karşı geldiklerini belirterek, siyaseti ve insanı farklı inceleme şekilleriyle tekrar tarih sahnesine çıkardıklarını iddia edip, çelişki olarak görünen durumdan uzaklaşmaya çalışmışlardır.

Annales Okulu birçok disiplinin bir araya geldiği, bir tür grup çalışması niteliğindedir. Hepsini ortaklaştıran bir özellik de onların tarihte olup bitenlere karşı empirist bir tutumlarının olmasıdır. Bu nedenle Annales Okulu, her ne kadar “yeni” bir tarih yaklaşımı geliştirmiş olsa da, bu tarih yaklaşımının kuramsal yönünü açıklama ya da besleme gibi kaygılar taşımamıştır. Onlar sahip oldukları empirist inceleme yöntemleriyle, doğrudan tarihte yaptıkları araştırmalarla bu “yeni” tarih yaklaşımını geliştirmeye çalışmışlardır.

Annales Okulu’nun yaratmaya çalıştığı “yeni” tür tarihyazımı, özellikle, Bloch’un 1930’larda “kırsal tarih” ile Braudel’in ise 1960’larda “maddi kültür” (civilisation materielle) ve uygarlıklar üzerinden yaptığı çalışmalar etrafında şekillenmiştir. İnsanın eylemleri ve toplumsal yapının belirleyiciliği arasındaki ilişkiye dair verilen farklı yanıtlar, Annales Okulu’ndaki çok sesliliğin kaynağıdır. Bloch ve Braudel özelinde baktığımızda, Bloch’un tarihte ekonominin ve siyasetin mutlak olarak varsayılan belirleyiciliğine karşı çıkarak insanın iradesine tarihte daha çok yer verdiğini görürüz. Braudel ise, tarihin konusu olarak “uzun süre” ye yapmış olduğu vurguyla birlikte, coğrafyayı tarihin önemli bir belirleyeni olarak varsaymıştır. Bu varsayımıyla Braudel, toplumsal yapının insanın eylemlerini belirleme noktasında daha önemli olduğunu ön plana çıkartmıştır. İki düşünür de, tarih ve insan eylemleri noktasında farklı düşüncelere sahip olmalarına rağmen, aynı okulun önemli üyeleri olarak kabul edilmektedirler. Bu



durum da, Annales Okulu'nun tarih perspektifinin yıllar içerisinde değişmesine rağmen yine de bir okul olarak kalmasının önemli sebeplerindedir.

1960'lı yıllarda özellikle Fransa'da belirgin bir şekilde edebiyat ve dil alanında etkili olan Yapısalcılık akımından Annales Okulu da -her ne kadar Annales Okulu doğrudan bunun üzerinden kuramsal zeminlerini oluşturduklarını belirtmese de- etkilenmiştir (Breisach, 2009: 464). Yapısalcılık akımı değişimi daha yüzeysel bir durum olarak değerlendirip, bunun ötesine geçerek varolanı açıklamaya çalışmaktadır. Annales Okulu ise değişim ve tarihteki süreklilik sorununa, doğrudan yapısalcılığa uygun olmayan ama onunla da benzer yönler taşıyan bir yöntem geliştirmiştir. Yapısalcılık doğrudan kişileri ya da olayları merkezine almaz, bu noktada Annales Okulu'yla benzemektedirler, ancak bir yandan da, yapısalcılık kendisini tarihsellik karşılığı üzerinden varetmektedir. Annales Okulu ise, her ne kadar tarihin geleneksel anlamda mutlaklaştırılmasına karşı çıksalar da, diğer disiplinlerle kurulan ilişki sonrasında varolanların açıklanması ve anlaşılabilmesi için tarihe önem atfetmişlerdir. Yapmaya çalıştıkları şey tarihsellik düşüncesini ortadan kaldırmak değil “yeni” bir tarihsellik inşa etmektir. Bu nedenle “tarihselcilik”le aralarına yapısalcılar kadar mesafe koymadıklarını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Annales Okulu'nun tarih yaklaşımında yarattığı “yeni” olan şu şekilde açıklanabilir: “Annales'in temel yeniliklerinden biri, tarih söyleminin tamamen geçmişe dönük anlayışından kopmak, geçmiş ile şimdiki zamanı korelasyon içine sokmak ve inceleme alanı yalnızca geçmiş değil, çağdaş toplum da olan bir tarih inşa etmektir” (Dosse, 2008: 65). Bu noktada da, Annales Okulu'nun tepeden tırnağa “yeni” bir tarih anlayışı geliştirdiğini iddia edemeyiz, onlar da nihayetinde ekonomik ve toplumsal olaylara ayrıcalık tanıyacaklarını belirtmişlerdir. Annales Okulu'nu farklı kılan şey, siyasi tarihten kaçarak oluşturdukları boşluğu ekonomi ve toplumsal tarihle doldurmaya çalışmalarıdır.

## 2.2. BLOCH VE TARİH

Annales Okulu'nun birinci dönemine düşünceleriyle hâkim olan kişiler Lucien Febvre ile ortaçağ uzmanı Marc Bloch'tur. Bloch Ortaçağ'ı, Febvre ise 16. yüzyılın gündelik yaşamını çalışmalarının merkezi haline getirmiştir.

Bloch özellikle 13. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar olan Avrupa tarihini incelemiştir. Bu incelemelerinde, kırsal teknikler ve kırsal gelenekler arasında kurduğu bağlantılarla kır yaşamına ilişkin kapsamlı bir çalışma sunmuştur. Ayrıca o dönemlere ait malikâne haritaları gibi yazılı olmayan kaynakları da sistematik bir şekilde çalışmalarında kullanmıştır (Burke, 2000: 57). Burada Bloch kırsal kültürü incelerken onun sadece fiziki koşullar üzerinden değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre, tarihsel sürece ilişkin bir yargıda bulunurken ortaya çıkan en önemli eksiklik, döneme hakim olan zihniyet yapısını açıklayamamaktır. Bu nedenle, olaylara ilişkin bilgi edinmedeki zorlukların yanı sıra, hakim zihniyete ilişkin bilgi sahibi olmamak da tarihsel bilgileri zaman zaman saçmalıklara terk etmeye neden olmuştur (Bloch, 2014: 158). *Feodal Toplum*'da Bloch, zihnin nasıl şekillendiğini de inceler ve bu incelemesinde zihniyetin şekillenmesinde ailelerin önemine işaret eder. İlk önce aileler tarafından geçmiş aktarılmaktadır sonra ise okullardaki eğitimle geçmişe ilişkin bu bilgiler değişime uğrayarak farklı bir geçmiş algısına dönüşecektir (Stanford, 2013: 5). Zihniyet incelemeleri denilen alan, tarih dışındaki disiplinlerden, özellikle de psikolojiden beslenmektedir. Bloch'un psikolojiden yararlanma biçimi, bireylerin tek tek yapıp ettikleri ve bunların zihniyetlerinde yarattığı etki değildir. O daha çok, farklı toplumsal pratiklerin ardındaki bilinçli olmayan zihinsel tasarımları inceler. Bloch'a göre tarihsel olguların temelinde aynı zamanda psikolojik bir yön de vardır ve tarihsel olgular arasındaki ilişkiyi kurarken bunu unutmamalıyız. Kendi ifadesiyle:

Tarihsel olgular, özleri gereği psikolojik olgulardır. Dolayısıyla öncelleri de olağan koşullarda başka psikolojik olgularda bulunur. İnsan yazgılarının fiziksel dünya içine dahil olduklarına ve onun ağırlığını taşıdıklarına kuşku yoktur. Bu dış güçlerin en kaba biçimde işe burunlarını soktukları yerde bile, etkileri ancak insan ve onun zihni tarafından yönlendirilmiş bir şekilde kendini gösterir (Bloch, 2013: 218).

Bu nedenle Bloch için tarihçi aynı zamanda biraz psikolog da olmalıdır. Buradan hareketle Bloch'un bütün tarihsel olayları psikolojik bir olay olarak incelediğini söyleyemeyiz, sadece her olayda psikolojik bir yanın olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Burada bir nevi, tarihle psikoloji yan yana getirilerek "tarihsel psikoloji" akımı başlatılmak istenmiştir, ancak Bloch'dan sonra psikoloji ve tarih arasında böyle bir ilişki biçimine pek vurgu yapılmamıştır.

Bloch tarihsel psikolojiden hareketle zihniyetlerin analizini yaptığında gündelik yaşamı konu edinir ve sembollerin, neden yapıldığı tam olarak bilinmeyen ama yapılmaya devam edilen çeşitli etkinliklerin ardındaki zihniyeti ortaya çıkarmaya çalışır. Bu nedenle onun için zihniyet alanı, bilinçli düşünme alanıyla sınırlandırılmaz. Tam tersine, bilinçdışı olarak görünen ama gündelik yaşamda nesilden nesile aktarılan dini ritüeller ya da inanışlar, varolan zihniyet yapılarını anlamamanın önemli birer aracıdır.

Değişen zihniyet biçimlerini inceleme girişimi, her zaman olup bitenlere ilişkin bir soyutlamayı gerektirmektedir, ancak Annales Okulu ve Bloch bu soyutlamalardan uzak durmaya çalışmaktadır. François Dosse'un belirttiği gibi, "Fransız tarihçilerin geleneğinde felsefe fobisi vardır" (Dosse, 2008: 49). Bu nedenle, tarih felsefesiyle ilişki kurmak zorunda olduklarında dahi ondan kaçmaya çalışmışlardır. Ancak Bloch'un tarihin incelenmesine ilişkin geliştirdiği yöntemler, aslında tarih felsefesinin problemlerinden tam olarak kaçmadığını da göstermektedir. "Tarih nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışması ve tarih incelemelerinde özellikle "karşılaştırma"nın ve "anlama"nın önemi üzerine geliştirdiği düşünceleri onu felsefeye yakınlaştırmıştır. Tarihi bir bilim olarak ele alma çabası içerisindeyken dahi ondaki estetik yanı ortaya çıkarması ve tarihyazımındaki değişimi sadece tarihi olaylarla değil, değişen zihniyet biçimleriyle açıklaması ve burada "zaman içindeki insan"ı anlama çabası, onu tarih üzerine kuramsal düşünmeye zorlamıştır. Ayrıca Annales Okulu üyeleri arasında en çok "tarih nedir?" sorusunu sormaktan ve cevaplamaktan çekinmeyen düşünür Bloch'tur.

Bloch için tarih, tek başına yasalarla, ilkelerle, soyutlamalarla açıklanamaz. Çünkü tarihsel bilgiye her zaman bir tercihi gerektiren araştırmanın sonucunda ulaşılabilir. Bu nedenle de, tarih tek başına *geçmiş* ya da *insan* değildir. Bloch'da ve sonrasında Braudel'de de göreceğimiz üzere, burada sorun "zaman içindeki insan"ı görebilmektir.

Zaman içindeki insanı görebilmek için, öncelikle tarihi tek bir nedenin ya da yasanın gerçekleşmesi üzerinden okumamamız gerektiğinin altını çizer Bloch. Ona göre tek bir neden üzerinden yapılan açıklamalar değer yargılarına bağımlılığı beraberinde getirir ve bu durum da tarihsel sürece ilişkin "doğru" bir açıklama yapmanın önünde engel oluşturur (Bloch, 2013: 218). "Neden" ve "gerekçe" arasındaki ayrıma da işaret eden Bloch, tarihteki nedenleri gerekçelere indirgediğimizde çok ciddi sorunlarla karşılaşacağımızı belirtir: "Tarihteki nedenler sorunu, her zaman ve her yerde bir

gerekçeler sorununa indirgenirse, çok ağır bir çarpıtma ile karşı karşıya kalırız” (Bloch, 2013: 219). Tarihte de diğer alanlardaki gibi “nedenler” araştırıldıktan sonra veri olarak kabul edilirler; araştırılmaksızın kabul edildiklerinde onlar, mevcut birtakım varsayımları temellendirmek için gerekçe haline gelmiş olurlar. Bu yüzden de tarihte “nedenler” ve onların nasıl elde edildikleri çok önemlidir. Bloch için tek başına neden ya da köken incelemesi yapılamaz, çünkü bunlar her zaman birbirlerini etkilemektedirler ve sürekli değişken bir yapıya sahiptirler. Bu değişkenlik bizim doğrudan “neden” tartışması yapmamızı engelliyor gibi görünmemelidir; burada karşı çıkılan nokta, bütün bir tarihsel sürecin tek bir neden ya da köken üzerinden serimlenmesidir. “ ‘Neden’ kavramı tarihçinin vazgeçebileceği bir kavram değildir. Nedenlerin gösterilmediği bir durumda ‘açıklama’dan söz edilemez. Tarih felsefecilerinin ‘neden’ kavramından ‘ürkmeleri’ de, ‘açıklama’ kavramından kaçışları gibi, ‘doğal neden’ ile ‘tarihsel neden’ arasında ayırım yapmamalarından kaynaklanmaktadır” (Dinçer, 2011: 267). Bloch da burada tarihteki neden kavramının doğa bilimlerindeki nedenler ve sonuçlar şablonuyla sunulamayacağını belirterek tarihin, kendi alanının özelliklerinden beslenen bir neden arayışı içerisinde olduğunu belirtmiştir.

Tarihte farklı dizilere sahip olsalar da belirli bir yerleşim biçiminin dağılımı ile oranın hukuksal yapısı arasında bir karşılaştırma ve neden-sonuç ilişkisinin rahatlıkla kurulabileceğini belirten Bloch, söz konusu olan şeyin, yüzyıllar süren evrim sürecinin sonucunda oluşan ve doğaları gereği birbirinden farklı olan olgular zincirlerini karşı karşıya koyup, nedenler ve sonuçlar olarak açıklamanın anlamsız bir dikotomiden başka bir şey olamayacağını belirtir. Böylesi bir açıklama toplumdaki karşılıklı etkileşimi yoksaymaktır (Bloch, 2014: 113-114).

Bloch tarihyazımının gelişimini Eski Yunan’dan başlayarak anlatır ve Yunanlılar ile Latinlerin tarihyazıcısı halklar olduğunu belirtir. Onun için Hıristiyanlık da tarihçilerin dinidir. Bu bağlamda, Hıristiyanlığın kutsal kitaplarının aynı zamanda tarih kitabı niteliğini taşıdığını belirten Bloch, diğer dinlerin ise sistemlerini ve inançlarını beşeri zamanın dışında kalan mitoloji üzerine inşa ettiklerini belirtir. Hıristiyanlıktaki büyük günah ve kefarete dramının tarihsel sürenin içinde cereyan ettiğini vurgulayan Bloch, Hıristiyanlığın sanatsal ve edebi yapıtlarının tümünün de yine geçmişin yankılarıyla,

başka bir deyişle, tarihle dolu olduğunu belirtir (Bloch, 2013: 48-49). Aynı şekilde, Bloch Hıristiyanlığın tarihsel olaylara dayandığını da vurgulamaktadır (Bloch, 2013: 73).

Bloch'a göre tarihin yarattığı kendisine özgü estetik keyifleri vardır. Bunun nedeni ise onun konusunu oluşturan insan faaliyetlerini göstermedeki dikkat çekici yöndür. En başta da zaman ve mekân olarak uzak olanın gösterilmesi dikkat çekici bir durum oluşturmaktadır. Bloch, tarihte olup bitenlerin aktarılmasıyla zihnimize oluşan imgelemlerin öneminden bahseder ve bu açıdan da tarihin estetik yönüne dikkat çeker: “Bilim dalımızın içindeki şiir payını yok etmeyelim. Özellikle de bazılarında duygusunu yakaladığım üzere, bundan utanç duymaktan sakınlım. Duyarlılık üzerinde bunca güçlü bir etki yarattığından hareketle zekâmızı aynı oranda tatmin edemeyeceğine inanmak kadar büyük bir aptallık olamaz” (Bloch, 2013: 51). Buradan da anlaşılacağı üzere, tarih tek başına düzyazıyla ve belirli bir sisteme uygun bir gelişimle açıklanamaz, çünkü yaşamın kendisinde de her daim estetik bir yaratma gücü vardır ve bu güç, önceden hesaplanamayan ya da doğrudan açıklanamayan birçok eyleme de yol açabilmektedir. Bu bağlamda, Bloch özellikle olup bitenlerin ardındaki zihniyeti açıklamaya çalışırken, yaşamdaki bu estetik yöne de dikkat çekmektedir.

Bloch, ayrıca, tarihin sadece estetik bir yönü olduğunu iddia etmez, ona göre her bilimin kendisine özgü bir dil estetiği vardır ve bu estetiği görebilmek için öncelikli olarak bilim ve sanat, öz ve biçim arasında kabul edilen karşıtlıkları aşmak gerekir (Bloch, 2013: 68). Karşıtlıklardan ziyade olaylar arasındaki ilişkisellik ve farklı disiplinlerin bir arada olması bu estetiği görebilmeyi sağlamaktadır.

Tarih mekanik bir şekilde parçaların biraraya getirilmesiyle incelenemez, bu bağlamda tarihte aranan bütünsellik de farklı tarihsel kesitlerin birleştirilmesi değildir. Burada tek tekleri biraraya getirmemizi sağlayan hassas bir ağ vardır. Bu ağın kurulması için, öncelikle, olgular özel türler halinde sınıflandırılmalıdır. Bu sınıflandırmayla problemler daha sağlam bir şekilde ortaya konmuş olur (Bloch, 2013: 186). Buradaki önemli nokta, problemler arasındaki bağı kurarken aynı zamanda keşfetmek yönünde bir isteğin ortaya çıkmasıdır. Kurulan bağlantılara ilişkin Bloch, kendi çalışma alanından şöyle bir örnek verir: “Rönesans Avrupası'nın o büyük tüccarlarını, kumaş veya baharat satıcılarını, bakır, cıva veya şap istifçilerini, imparatorların ve kralların

bankerlerini gerçekten, bizatihi mallarıyla birlikte tanımak istiyor musunuz? Holbein’a tablolarını yaptırdıklarını, Erasmus veya Luther okuduklarını da hatırlamanızda fayda var” (Bloch, 2013: 186). Bunun yanında Bloch’un tarihte kurmaya çalıştığı “bütünsellik”, evrensel bir tarih oluşturmak anlamına gelmemektedir. Ona göre evrensel tarih ancak başka tarihçilerle birlikte yazılabilir, çünkü hiçbir tarihçi kendi alanında bile tek başına her şeyi bilemez, bu yüzden de, tek bir kişinin evrensel bir tarih yazacağına ilişkin iddia boştur. Buradaki evrensellik, tarihe ilişkin bir başlangıç varsayıp onu sonuna kadar anlatmaktan ziyade, tarihsel yapılara ilişkin incelemelerin bir araya getirilmesidir.

Tarihi daha iyi anlamak için her zaman dönemlendirmeler yaparız, başka bir deyişle sürekliliği daha rahat kavrayabilmek adına tarihte kesinti yapmaya ihtiyacımız vardır. Burada sorun, bu dönemlendirmelerin neye göre yapılacağıdır. Bloch bu sorunu şu şekilde yanıtlar: “Bu bölümlerin bir anlamda keyfi olması kaçınılmazdır. Yine de ezeli, ebedi değişimin başlıca bükülme noktalarıyla çakışmalarında yarar vardır” (Bloch, 2013: 204). Bunun için de, en başta, fenomenlerin niteliğine göre bir bölümlenme yapılmalıdır. Şöyle ki:

En doğru bölümlenme mutlaka en küçük zaman birimini kullanan değildir –eğer öyle olsaydı, sadece on yıl yerine yılı değil, gün yerine de saniyeyi tercih etmek gerekirdi. Gerçek doğruluk her seferinde ele alınan fenomenin niteliğine göre ayar yapmaktan geçer. Çünkü her fenomen tipinin kendi özel derinlik ölçüsü ve deyim yerindeyse kendine özgü onluk sistemi vardır. Sosyal yapı, ekonomi, inançlar ve zihinsel davranışlardaki dönüşümler, tatsız bir yapaylığa gidilmediği sürece, fazla sıkı bir zaman ölçümüne gelmezler (Bloch, 2013: 210).

Bloch olayları kendi dönemi ve biricikliği içerisinde değerlendirmenin önemine dikkat çeker, ancak söz konusu dönemlendirmeler olduğunda sonuç olarak belirli fenomenlerin diğerlerinden daha baskın bir karaktere sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda, fenomenin hangi niteliğine göre onun belirleyen olduğuna karar verme noktasında Bloch, çok açıklayıcı olmamakla birlikte, süre bağlamında değerlendirildiğinde, etkileri uzun bir süreyi kapsayan fenomenlere göre dönemlendirme yapılması gerektiğini varsayar.

Bloch tarih bilgisini hiçbir zaman yararlı olup olmaması üzerinden değerlendirmememiz gerektiğini, keza önemsiz gibi görünen bir ayrıntının sonrasında önemli olabileceğini belirtir. Bu bağlamda tarih bize akılcı bir tasnif yapabilme ve anlama yetimizi

geliştirebilme olanağı sunduğu zaman kendisini ulaşılması çok önemli bir bilgi türü olarak ortaya koyabilecektir (Bloch, 2013: 53).

Tarihsel bir olayın ancak gerçekleştiği anla ve koşullarla birlikte anlaşılacağı vurgusunu Bloch da yapmıştır: “Tarihsel bir fenomen gerçekleştiği anın incelenmesi dışında hiçbir zaman tam olarak açıklanamaz. Bu, evrimin tüm aşamaları için geçerlidir. Hem yaşamakta olduğumuz aşama hem de diğerleri için” (Bloch, 2013: 76-77).

Bloch’a göre tarihteki kuşakların yaşadığı değişimi, toplumun psikolojik ve yapısal bileşenlerini kavrayabilmek için incelememiz gereken alan “uygarlık”tır. Uygarlık iletişim araçlarının, doğaya yönelik tutumların, dinsel ve entelektüel etkinliklerin, hukuk alanının genel bağlamda incelenmesi için de önemli bir araçtır (Chirot, 2002: 24-25).

Bloch, feodal topluma ilişkin incelemelerinin sonunda asla tüm feodal uygarlıkları birbiriyle eşitlememiştir, sadece birtakım ortak noktalar olduğundan bahsetmiştir. Bu ortak noktalardan hareketle de aslında farklı olan yanları ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, uygarlıklar üzerine yapmış olduğu incelemeler asıl olarak farklılıkları, çeşitlilikleri inşa etmeye yöneliktir. Uygarlık gibi genel bir kavramdan hareketle bunun içerisini benzerliklerle doldurmak gibi bir girişimi olmamıştır.

Tarihsel bilginin her zaman belgelerle başladığını iddia edenlere karşı Bloch, hiçbir tarihinin böyle çalışmadığını belirtir ve bunu şu şekilde ifade eder: “Metinler veya arkeolojik belgeler, görünüşte en sarıh ve en tatminkârları bile söz konusu olsa, ancak onları sorguya çekmeyi biliyorsanız konuşmaya başlarlar” (Bloch, 2013: 105). Tabii bunların yanında, Bloch’un tarihsel belgeleri önemsiz gördüğünü asla söyleyemeyiz, çünkü onun için “tarihinin en zor görevlerinden biri, ihtiyaç duyacağını düşündüğü belgeleri toplamaktır. Arşiv veya kütüphane envanterleri, müze katalogları, her türlü kaynakça fihristi gibi çeşitli kılavuzlar olmadan bunu asla başaramaz” (Bloch, 2013: 110). Buradan da anlaşılacağı üzere Bloch, öncelikle tarihinin niyetinden ve onun yönelimselliğinden söz etmektedir.

Olgular arasında bağ kurabilmenin, sınıflandırma yapabilmenin yolu ise bilmeye yönelik istekten geçmektedir, bu nedenle tarihçilik de “daha iyi bilme” yönünde bir çabadır (Bloch, 2013: 55). Tabii, bu çabanın da gösterdiği gibi, tarih hareket halinde bir

bilimdir, ama bir yandan da diğer bilimler gibi akılcı bilgi alanına geç girmiş bir bilimdir, bu nedenle de adeta çocukluk evresini yaşamaktadır. Bunun nedeni ise, tarihin uzun süre kurmacalarla, doğrudan anlaşılabilir olaylarla doldurulmuş olmasıdır. Bu açıdan tarih, Bloch'un gözünde, anlatı biçimi olarak yaşlı ama akılcı analiz biçimi olarak da çok genç bir alandır (Bloch, 2013: 56).

Tarihçinin geçmişle sınırlanan bir insan olduğunun altını çizen Bloch, bu nedenle tarihçinin aslında “özgür” olmadığını belirtir. Sürekli başka çalışmalar tarafından sınırlanma durumu da vardır, ancak bunların hiçbiri tarihi sıkıcı ve basmakalıp yapmaya yetmemektedir. Bu bağlamda, Bloch tarihsel bilginin kaynağı noktasındaki belirsizlikleri, boşlukları bir problem olarak görmektense, tarihin bu özelliklerinin onu hareket dolu bir bilim yaptığını iddia eder. Bunun tersine, belirsizlikler belirli kalıpların içerisine yerleştirilmeye çalışıldığında ya da boşlukların üzeri sürekli kapatıldığında donuk, sıkıntılı, Bloch'un deyişiyle, felçli bir tarihle karşı karşıya kalırız ki, bu da tarih bilimine yapılan bir haksızlıktır (Bloch, 2014: 29).

Gözlem yapmak görece daha “tarafsız” bir hareket olarak adlandırılabilir, ancak burada yargıcın konumuna baktığımızda, onun doğrudan bir yargıya ulaşması başka bir deyişle hükmünü belirtmesi gerekir. Bloch'a göre de iyi bir tarihçinin gözlem yeteneğinin yanında, her zaman “anlama” tutkusunu vardır. “Anlamak” zorluklarla dolu bir süreçtir, ama bir taraftan da, Bloch'un ifadesiyle, “umutlarla da doludur” (Bloch, 2013: 179). “Anlamak” ı edilgen bir durum olarak değerlendirmeyen Bloch, tarih için ihtiyacımız olan şeylerin gerçeklik ve insan olduğunu belirtir. Gerçeklik ve insan her zaman bir karmaşanın içiçe geçmiş unsurlarıdır. Bu karmaşanın içinde tarihe düşen şey de, seçim yapmak ve analiz etmektir. Hiçbir bilim ne soyutlamadan ne de hayal gücünden vazgeçebilir, burada hayal gücü bir bilimle yan yana getirilemeyecekmiş gibi düşünülür, ama bunların her biri insanın “anlama” etkinliğinin bir parçasıdır.

Tarihte anlamının nesnesi *geçmiştir* ve geçmişin “geçmiş” olarak, olduğu gibi, tarihin nesnesi olabileceği düşüncesi Bloch'a göre imkânsızdır (Bloch, 2013: 65). Nasıl ki günümüzde olup bitenleri tarihin nesnesi haline getirmeden önce inceleyerek sadeleştiriyorsak, aynı şekilde geçmişe de böyle yaklaşıyoruz. Geçmiş hakkındaki karmaşa, olup bitenler açısından değerlendirilince onun, asla değişemeyecek bir veri olmasına rağmen, bilimsel açıdan durmadan değişen bir niteliğe sahip olmasıdır. Bu nedenle



tarihsel bilgi elde etme sürecinde “gözlem”, genellikle, arka planda bırakılan bir inceleme yöntemidir, çünkü tarih her zaman bir şeyler olup bittikten sonra devreye girmektedir. Tarih bu bağlamda, bir nevi izlerin takip edilmesiyle sağlanan bir bilgidir (Bloch, 2013: 97).

Tarih için en temel izler, belgeler tarafından oluşturulmaktadır. Bloch *Tarihin Savunusu* başlıklı kitabında, tarihçilerin mevcut yazılı kaynakların ötesine geçmeleri gerektiğinin altını çizmektedir. Ona göre, mevcut yazılı kaynaklar kişilerin niyetleri hakkında bilgi vermektedir. Oysaki geçmişi daha iyi kavrayabilmek için kurumların işleyişine vs. bakılmalıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Annales Okulu kuramsal olarak çözümlenmesi olabildiğine zor bir problem ortaya koymuştur (Breisach, 2009: 463). Bir yandan tarihsel belgeler yetersiz görünmektedir, diğer yandan ise geçmişi daha iyi anlayabilmek adına kurumların işleyişine bakmak gerektiği vurgulanmaktadır ki, kurumların işleyişini takip edebilmenin yolu da belgelerden geçmektedir. Daha geniş yapıların, başka bir deyişle, kurumların ele alınması da kişilerin niyetlerinden arındırılmış bir belgeler toplamına ulaşmak anlamına gelmemektedir. Yani ele alınan nesnenin daha geniş bir konu olması, belgelerin oluşum sürecinde kişiselliğin ortadan kalkması demektir. Bu bağlamda, Bloch tamamen “yeni” diyemeyeceğimiz bir yöntem sunmuştur ve bu yöntemle tarihteki bütünselliği ortaya çıkarmaya çalıştığını belirtmiştir.

### **2.2.1. Bloch’un Tarihsel Yöntemi**

Tarihteki olayların incelenmesinde karşılaştırmanın önemini ortaya çıkarmak adına Bloch, 1928’de Oslo’da Avrupa toplumları üzerine karşılaştırmalı tarih programı önerir. Bu önerisinin ardında ise sosyolojinin bu yöntemi kullanarak bilimsel olana yaklaştığı düşüncesi mevcuttur. Ona göre, tarih de bu yöntemi kullanarak bilimsel olana yaklaşabilecektir (Dosse, 2008: 71).

Bloch için tarihteki yöntem sorunu aslında tarihsel gözlem sorununun incelenmesidir. Bloch’un “yeni” bir tarihsel yöntem geliştirdiği söylenemez, ancak o sunduğu çalışmalarla kendi yöntemini daha sistematik hale getirmiştir. Yöntemindeki sistematikliği görebileceğimiz nokta, onun karşılaştırmalı tarih üzerinden yaptığı

açıklamalardır. Tarihsel süreçteki karşılaştırma, farklı toplumsal ortamlardan iki ya da daha fazla olayı seçerek bunlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar bakımından değişimlerini gösteren bir eğriyi yakalayabilmek ve buradan hareketle olguları açıklamaktır. Bu bağlamda, karşılaştırma yapabilmek için iki olay arasında benzerlik olması ve bu iki olayın farklı ortamlarda gerçekleşmesi gerekir (Bloch, 2010: 35-36). Karşılaştırmalı tarihte asıl mesele bir olayın iki farklı değerlendirmesini belirli bir bağlamda bir araya getirebilmektir. Bu bağlamda, onun tarih görüşünün ana hatları “anlamak” ve “karşılaştırma yapmak” üzerine şekillenmiştir.

Karşılaştırma aynı zamanda tarihsel olgular karşısında soru sorabilmeyi, onları belgeler aracılığıyla tanımayı da beraberinde getirir. Bloch’a göre tarihsel olgular kendilerini belgeler aracılığıyla tanıtabilirler. Belge burada ona yönelinmesini bekleyen bir tanıktır ve ortaya çıkacak tarihsel bilginin niteliğini belirleyen de bu belgelere yöneltilen soru dizilerinin ne olduğu ve nasıl oluşturulduğudur. Bu noktada güç olan şey, soruları hazırlamaktır ve Bloch’a göre o anda karşılaştırma, tarihçiye yardım etmektedir (Bloch, 2010: 40). Bloch tarihçiyi belgeler karşısında pasif bir konuma yerleştirmez; olgular tarafından belirlenen bir tarihçiden çok, olgular karşısında tarihçinin ortaya koyduğu hipotezleri ön plana çıkartır.

Karşılaştırmalı tarih yöntemi, asıl olarak, kendisini farklılıklar üzerinden inşa etmektedir (Bloch, 2010: 56). Farklılıkları ortaya koyabilmenin yolu da karşılaştırmaktan geçer. Bloch sosyolojiden aldığı bu yöntemi özellikle Émile Durkheim’dan öğrenmiştir.

Durkheim, karmaşık nitelikteki bir toplumsal olgunun farklı yapılarıdaki özelliklerini karşılaştırmadan yapılacak incelemelerin bilimsel bir niteliğe sahip olamayacağını iddia etmiştir (Durkheim, 2004: 72). Durkheim toplumsal yapıda her şeyin belirsiz ve amaçsızca gerçekleştiğini düşündüğümüzde tarihsel olaylar ve olgular arasında karşılaştırma yapma olanağını da ortadan kaldırdığımızı belirtir (Durkheim, 2004:199). Bu nedenle tarihteki tekrarları yakalamak da önemlidir, ayrıca karşılaştırma, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini ya da tamamen bağlantısızlığını da gösterebilmenin yoludur. Olayların gerçekleşmesi doğrudan bize bağlı olmadığından, her şey olup bittikten sonra yapabileceğimiz tek şey karşılaştırma yapmaktır. Durkheim buna, aynı zamanda, dolaylı deneysel yöntem demektedir (Durkheim, 2004: 244). Bir iddiayı

sadece örneklerle kanıtlamanın yeterli olmadığını altını çizen Durkheim, nitelikleri mümkün olduğunca karşılıklı ilişki içinde bulunan ve yeterli uzunlukta olup sistematik bir şekilde işleyen değişim dizilerinin karşılaştırılabileceğini belirtir (Durkheim, 2004: 260).

Bloch Durkheim'in karşılaştırmalı yönetime ilişkin incelemelerinden oldukça etkilenmiştir. Ona göre karşılaştırmalı tarih özellikle yerel çalışmalar olmadan hiçbir şey ifade etmez, tıpkı yerel çalışmaların da karşılaştırmalı tarih olmaksızın kendisini var edememesi gibi (Bloch, 2010: 70). Bunu kendi çalışmalarında da görebiliriz. Bloch *Les Rois Thaumaturges*'da (*Keramet Sahibi Krallar*: 1924) kralların hastalara dokunarak şifa dağıttıklarına yönelik inancın Fransa ve İngiltere'deki karşılığına bakarken *Société Feudal* (Feodal Toplum:1939-40)'da ise Ortaçağ Avrupa'sındaki şövalyelerle Japon samurayları arasında karşılaştırma yaptığını görürüz (Burke, 2013: 23). Bloch'un karşılaştırmalı yöntemle yerel tarih arasında kurmuş olduğu bağlantı, onun daha mikro düzeyde incelemeler yaptığını işaret edebilir, ancak Bloch incelemelerine Durkheim'dan devraldığı şu bakış açısıyla başlar: “Nedenselliğe ulaşabilmek için, analizlerden yola çıkmaktansa, geniş sentezlemelerden yola çıkmak daha uygundur” (Durkheim, 2004: 246). Bloch da öncelikle inceleyeceği konuya ilişkin sentezlerden hareketle daha mikro düzeydeki konulara yönelmektedir. Başlangıç noktası geneli işaret etse de Bloch'un karşılaştırmalı yöntemi sonrasında tarihteki “istisna”yı görmeyi amaçlamaktadır:

Karşılaştırmalı tarihin ana noktası, basitçe, tarihsel araştırmayı devamlı tehdit eden anakronik yanlış anlamaları zihinden temizlemek için daha az aşına durumlara bakmaktır. Geçmiş bir döneme aşinalık kolayca modern standartları dayatmaya götürebilirdi; fakat karşılaştırmalı etnografik verilerin yanı sıra, başka tarihlere dikkatle bakış bu tehlikeyi azaltırdı (Chirot,2002: 35).

Buradan yola çıkarak şu sonuçlara ulaşılabilir: Bloch'un karşılaştırmalı yönteminden hareketle bir tarihçi önce inceleyeceği konuyla ilgili bilgi sahibi olmalı, sonra incelediği uygarlığın temel özelliklerini araştırmalı, farklı faktörlerin kesişmelerinden oluşan bu özelliklerin herhangi bir toplum tipinin sınırları olduğunu kabul etmelidir. Böylece yapılan karşılaştırma ve inceleme sonucunda uzun süre ayakta kalan bir toplum modelinin kesin kurallarına ulaşılmış olacaktır (Chirot, 2002: 29).

Bloch'un karşılaştırmalı yöntemi sadece yöntemsel bir sorun değildir, burada aynı zamanda şimdiki zamanda devam eden yapısal ve tarihsel tartışmalara da cevap verilmeye çalışılmıştır. Karşılaştırma söz konusu olduğunda, burada kullanılan dil de önemlidir, ancak Bloch bu probleme değinmemiştir (Hill, 1980: 843).

Bloch için her eleştiri bir karşılaştırmaya dayanmaktadır. Bu karşılaştırmalar bazen zıt benzerlikleri bazen de karşıtlıkları biraraya getirir. Tarihsel bilginin ortaya çıkışındaki tanıklar da böyledir.

Çelişen tanıklıkların arasından hangisine inanılacağı konusundaki hükmü, “psikolojik bir analiz”in verdiğini belirtir Bloch. Buna göre sırasıyla ortaya konulan varsayımların doğrulukları ve hata nedenleri incelenmektedir (Bloch, 2013: 150). Sonuç olarak, burada da değerlendirmeyi etkileyen tercihler, önceden varsayılan birtakım doğruluklar göz önünde tutulmaktadır.

Bloch şöyle bir örnek verir: 13. yüzyıla ait olduğu belirtilen sözleşmelerde parşömen kullanılmaktadır; bu durumda, elimize 13. yüzyıla ait olduğu iddia edilen kâğıda yazılmış bir sözleşme verildiğinde hemen bu sözleşmenin sonradan yazıldığına, dolayısıyla da sahte olduğuna ilişkin bir sonuç çıkarırız. Burada yürüttüğümüz mantıksal çıkarımın zeminini oluşturan şey aynı toplumun, aynı kuşağının benzer adetlere ve tekniklere sahip olduğunu ve hiçbir bireyin bu ortak pratikten uzaklaşamayacağı düşüncesine sahip olmamızdır (Bloch, 2013: 150-151). Peki, bu durumda 13. yüzyıl sözleşmelerinin sadece parşömenlere yazıldığına ilişkin bilginin yanlış olduğunu söyleyemez miyiz?

Bloch toplumsal süreçteki aykırılıklara ve istisnalara dikkat çekerek şunu belirtir: “Toplumsal aynılık, bazı bireylerin veya küçük grupların onun dışına çıkmasını engelleyebilecek kadar güçlü değildir” (Bloch, 2013: 157). Dolayısıyla her tarihsel varsayımda bir istisna payı bırakılabilir, ancak bu durum tarihi tamamen istisnalar üzerinden inşa ederek her tarihsel bilgiye dair “mutlak” bir kuşkunun olması gerektiği anlamına gelmez. Tarihsel bir bilgi ortaya koyarken, olasılıkların ve istisnaların belirlenebilmesi için zorunlu benzerlik noktalarının saptanması gereklidir. Sonuç olarak, istisna hallerinin de bir sınırı vardır. Bu nedenle de istisna halleri ve zorunluluk

arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarabilmek için olaylara dair bir olasılık hesabı yapmamız zorunlu hale gelmektedir.

Bir olay ya da duruma ilişkin veriyle karşılaştığımızda yaptığımız ilk şey o olayın ya da durumun gerçekleşme olasılığını hesaplamaktır. Bloch bu açıdan baktığımızda geçmişin olasılığından bahsetme durumuna düştüğümüzü belirtir, oysaki geçmişe değil sadece geleceğe ilişkin olasılıklardan bahsedebiliriz. Bu durumu zarın atılmasına benzeten Bloch, zarı atmadan önceki olasılıkların zarın atılmasıyla bittiğini ve sonrasında gelen sayının ne olduğuna ilişkin belirsizliğin ise sadece bizden kaynaklandığını belirtir. Sonuç olarak belirsizlik şeylerde değil bizde, başka bir deyişle, tanıkların belleğindedir (Bloch, 2013: 160). Bloch bu çıkarımından hareketle tarihsel araştırmalarda olasılık kavramının kullanılmasını dışlamaz. Kendi ifadesiyle:

Geçmiş bir olayın olasılığını sorgulayan tarihçinin yaptığı, gözü pek bir zihin hareketiyle bu olayın öncesine gitmeyi ve olay arifesinde gözüktükleri şekliyle gerçekleşme şanslarını değerlendirmeyi denemekten başka nedir ki? Demek ki olasılık hesabı yine geleceğe dönük kalmaktadır. Ama şimdiki zaman çizgisi bir anlamda hayali olarak geriye çekildiği için eski zamanın, bugün bizim için geçmişte kalmış zamanın bir parçasıyla inşa edilmiş geleceği söz konusudur. Bu olgu tartışma götürmez bir biçimde vuku bulmuşsa, bu spekülasyonların metafizik oyundan başka bir değeri yoktur (Bloch, 2013: 160).

Olasılıklar arasında da daima bir tercih yapmak gerekmektedir. Ayrıca olasılıkların tarihteki varlığını kabul etmek ya da reddetmek yerine, tarihsel belgeler karşısında “eleştiri”yi geliştirebilmek önemlidir. Şöyle ki:

...tesadüfi kesişmeler olasılığını kabaca kabullenmek yetmez. Eleştiri, bu basit saptamaya indirgenirse, evet ve hayır arasında ebediyyen gidip gelir. Kuşkunun bilgi aracı haline gelmesi için, her özel durumda bileşimin inandırıcılık derecesinin doğruya bir ölçüde yaklaşan bir biçimde ölçülebilmesi gerekir. Burada, daha birçok başka zihin disiplini gibi, tarihsel araştırmanın yolu da olasılıklar kuramının kral yoluyla kesilir (Bloch, 2013: 159).

Bir taraftan da olayların tanıklıklara dayandırıldığı değerlendirilme süreçlerinde, her zaman “hile”ler görmek mümkündür. Birçok beşeri ögenin etkisinin olduğu bu değerlendirmeler, olası durumlar arasında mutlak eşitlik varsayan matematiksel hesaplamalar gibi değildir (Bloch, 2013: 161). Bu nedenle Bloch, tarihsel olayları ve durumları niceliğe dökerek hesaplamanın olanaksızlığını göstermek adına, şöyle bir soru sorar: “Bir toplumun bir kelimeye veya âdete yönelik özel tercihini nasıl rakamlandırabilirsiniz?” (Bloch, 2013: 165).

Bloch, tarihsel incelemelerde her zaman farklı disiplinlerin iç içe olduğunu göstermeye çalışmıştır, ortaya konan tarihsel bilginin doğruluğunu incelemeye çalışırken bir taraftan da diğer disiplinlerle ilişki kurmak gerekmektedir. Bloch dışarıdan bakınca sadece jeolojinin ya da coğrafyanın konusu gibi görünen bir durumun tarih alanına nasıl dahil olduğunu şu örnekle açıklar:

MS. 10. yüzyılda Flaman sahilinde Zwin adında derin bir körfez yer alıyordu. Daha sonra bu körfez kumla doldu. Bu fenomenin incelenmesi hangi bilgi dalının alanına girer? Herkes hemen jeolojiyi işaret edecektir. Alüvyonlanma mekanizması, deniz akıntılarının rolü, belki okyanus seviyesinde yaşanan değişiklikler: Jeoloji bütün bunları incelemek üzere yaratılıp dünyaya getirilmemiş miydi? Kesinlikle öyle. Ama biraz daha yakından bakıldığında işlerin o kadar da basit olmadığı görülür (Bloch, 2013: 66).

Bloch böyle bir durum karşısında, öncelikle, dönüşümün nedenlerinin araştırılacağını belirtir. Bu noktada sorulan soruların önemli bir bölümü, doğrudan toplumsal yapıya ilişkin değerlendirmeler yapmayı gerektirecektir. Bu sorulara örnek olarak denizin doldurulmasını, bentlerin inşa edilmesini, derelerin yönlerinin değiştirilmesini verir Bloch ve bu yapılanları açıklamak için de belirli bir toplumsal yapı sayesinde ortaya çıkan insan eylemlerine bakmamız gerektiğini düşünür. Sonuç olarak, orada bir zamanlar ticari açıdan çok önemli limanlara sahip olan Bruges şehrinin cazibesi ortadan kalkmıştır. Bu durum Bloch'a göre kendi ihtiyaçları doğrultusunda toprağı şekillendiren bir toplumun eseridir ve bu sonuç olarak "tarihsel" bir olgudur (Bloch, 2013: 66-67).

Bloch, yukarıdaki örneğin de gösterdiği gibi, bir olguyu açıklayabilmek için birden fazla disiplinin bir araya gelmek durumunda kaldığını belirtir. Bir araya gelmenin yanı sıra disiplinler arasında geçiş noktaları da mevcuttur. Burada önemli olan nokta disiplinlerarası geçişte tarihin devreye girmesiyle nasıl bir değişimin olduğudur. Bloch'un ifadesiyle:

Bilgi topografyasının oldukça karakteristik bir örneği aracılığıyla bir yandan iki disiplin arasındaki ittifakın her türlü açıklama çabası için vazgeçilmez hale geldiği bir kesişme noktasıyla karşı karşıya kalıyoruz; diğer yandan ise fenomen açıklandıktan ve sonuçları artık istikrara kavuştuktan sonra bir disiplin tarafından nihai olarak bir diğerine terk edilen bir geçiş noktası söz konusu. Tarihin devreye girmesi ne zaman zorunlu sayılsa, aslında ne olmuştu? İnsan sahneye çıkmıştı (Bloch, 2013: 67).

Yaşamın anlaşılması ve açıklanması söz konusu olduğunda insanla bağ kurmak bir zorunluluktur ve Bloch'un da belirttiği gibi, her ne kadar her disiplin kendi alanı

çerçevesinde “insan” a dair söz söylese de, bütün bu sözlerin kesişim alanı tarihtir, çünkü tarih, insanın yapıp etmelerinin tümünü ele almayı hedefleyen bir disiplindir.

### **2.2.2. Bloch’un Tarih Görüşünde “İnsan”**

Bloch tarihin temel konusunu “insan” olarak belirtmez, çünkü onun için tek başına tekil olarak “insan” ifadesi bizi bir soyutlamaya götürür, oysaki aranan insanlar ve onların yarattığı tarihteki çeşitliliktir. Bu bağlamda, “iyi tarihçi ise efsanedeki insan yiyen deve benzer. İnsan eti kokusunu aldığı anda, avını bulduğunu bilir”(Bloch, 2013: 68). Ama bir taraftan da, Bloch tarihin sadece insanları konu alan bir bilim olarak görülmesini de eksik görür: “ ‘İnsanlarla ilgili bilim,’ dedik. Ama bu hala fazlasıyla muğlak bir ifade ‘Zaman içinde insanlarla ilgili,’ diye eklemek gerek. Tarihçi sadece ‘insani olarak’ düşünmez. Onun düşüncesinin doğal solunumunu yaptığı atmosfer süre kategorisine girer” (Bloch, 2013: 69). Zaman, mekân asıl olarak hiçbir bilimin göz ardı edebileceği şeyler değildir, ama burada, Bloch’a göre, tarihi farklı kılan başka bir problem mevcuttur, bu da tarihin süreklilik ve değişimlerin yarattığı kesintiler arasındaki salınımidir: “Ama bu gerçek zaman, doğası gereği bir sürekliliktir. Aynı zamanda sürekli değişimdir. Tarihsel araştırmanın büyük problemleri bu iki vasfın antitezinden kaynaklanır. İlk sıradaki problem de bizim çalışmalarımızın varlık nedenini bile sorgulayan cinstendir” (Bloch, 2013: 70).

Bloch insan yaşamındaki değişimi vurgulayarak, bütün zamanları içeren ve değişmeyen bir “insan” tanımının olamayacağını belirtir, ancak bir taraftan da insanın doğasında toplumların sürekliliğini koruyan bir özün olabileceğini de iddia eder. Eğer böyle bir öz olmasaydı insan ve toplum isimlerinin dahi anlamını yitireceğini söyleyen Bloch, insanları sadece verili bir anda gözlemleyerek, inceleyerek vereceğimiz kararların o anda ne olduğunu açıklama konusunda yetersiz kalacağını vurgular. Buradaki eksikliğe yol açan ise o anda pek gözükmemesine rağmen devindirici bir güce sahip olabilecek etkenlerin değerlendirilememesidir (Bloch, 2013: 84-85). Bu nedenle de “tek, benzersiz bir deney kendi etkenlerini birbirinden ayırmak, dolayısıyla kendi yorumunu sunmak konusunda her zaman acizdir” (Bloch, 2013: 85).

Birçok belgenin eksik olmasından ötürü tarihimizde bir boşluk oluşmakta ve boşluk nedeniyle de “tarihimizin önemli bir bölümü, zorunlu olarak bireysiz bir dünyanın biraz kansız kalmış görünümüne bürünmektedir” (Bloch, 2013: 101). Bir taraftan da tarihsel bilginin oluşumunda tanıklıkların rolü çok önemlidir çünkü tanıklıklara dayanarak birçok bilginin doğruluğuna ya da yanlışlığına karar verilmektedir. Genel olarak her tanıklık karşısında kuşkucu olmak atılacak ilk adımdır. Bundan sonrası için oluşturulacak yöntemin ne olduğunu ise Bloch, doğrudan açıklamamakla birlikte tarihsel bilginin oluşturulması sürecinde tanıklığın rolüne ilişkin birtakım varsayımlarda bulunmuştur.

Tarihte yalancı tanıklıklar üzerine kurulan pek çok sahte belgeye rastlanılmaktadır. Her birini tek tek incelediğimizde farklı sonuçlara ulaşabiliriz. Bloch’un bu duruma örnek olarak gösterdiği olaylardan biri şudur:

Charlemagne’ın Aixla-Chapelle Kilisesi için verdiği meşhur beratın sahici olmadığını ispatlamak ve o kadarla yetinmek ancak bir hatadan kaçınmayı sağlar, bir bilgi vermez. Buna mukabil, sahte belgenin Friedrich Barbarossa’nın çevresinde üretildiğini, varoluş nedeninin büyük emperyal düşlere hizmet etmek olduğunu belirlemeyi başarabilir miyiz? O zaman çok geniş tarihsel perspektiflere doğru yeni bir bakışın önü açılır. İşte bu nedenle eleştiri sahtekârlığın arkasındaki sahtekârı, yani tarihin şiarı uyarınca insanı aramaya yönelir (Bloch, 2013: 132-133).

Bloch’un bu örnekte belirttiği eleştiri, alınan kararların ardındakini görebilmeyi olanaklı kılmaktadır. Sonuç olarak, tanıklıkların tarihsel bilginin oluşum sürecindeki yerine bakarken de, “insan”ın kendisine ve buradan hareketle de tarihsel sürece ilişkin yargıda bulunmaktayız. Tabii, buradan hareketle, tanıklıkların her zaman istedikleri gibi tarihe yön verdiklerini de iddia edemeyiz. Hatta her yapılp edileni belirli bir bilinç çerçevesinde de değerlendiremeyiz. Bloch tarihsel sürecin daha anlaşılır kılınmak adına genellikle rasyonelleştirildiğini belirtir; bu bağlamda, her olayın ve eylemin ardında rasyonel bir neden aramaktayız. Oysaki birçok durumda, yalan beyanda bulunmak gibi, eylemler sebepsiz yere gerçekleşmektedir. Bizler çoğunlukla sonradan bu eylemler arasında oluşturduğumuz neden sonuç ilişkileriyle, gerçekleştikleri anda “önemsiz” olan ya da bizim beklediğimiz gibi bilinçli bir plan dahilinde alınmayan kararları önemli ve anlamlı hale getiririz. Bu nedenle de bir tarihsel bilgi hem gerçekleştiği ana ilişkin bilgi sunar hem de ortaya konduğu dönemin izlerini taşır ve ona göre şekillenir.



Bloch yalancı tanıkların dışında belgeler üzerinde genellikle ufak tefek değişikliklerin de yapıldığının altını çizer. Bir olaya ilişkin farklı değerlendirmelerin kaynağında, gözlem yapan kişilerin kişisel özelliklerinin de etkisi vardır, ancak yine de bu durumda değerlendirmeye ilişkin ortaya çıkan problemler, sadece kişisel tercihlerin, özelliklerin analiziyle çözümlenemez:

Eğer tanıklık hataları son tahlilde sadece duyu veya dikkat zaafı tarafından belirlenseydi, tarihçinin bunun incelenmesini psikoloğa bırakmaktan başka yapacak işi olmazdı. Ama oldukça yaygın olan bu küçük beyinsel kazaların ötesinde, hataların çoğu belirli bir toplumsal atmosferin başka anlamlar taşıyan nedenlerine dayanırlar. Bu nedenle onlar da (tıpkı yalan gibi,) çoğunlukla belgesel bir değer kazanırlar (Bloch, 2013: 143).

Bloch'u özellikle Ortaçağ üzerine inceleme yapmaya iten şey, gerçekliği etkileyen sahte haberlerin, dedikoduların etkisidir. Bir nevi sahte delillerin tarihe nasıl yön verdiğini ve bu duruma izin veren zihniyet hallerini incelemek ister. Özellikle *Keramet Sahibi Krallar'* da (*Les Rois Thaumaturges-1924*) Ortaçağ insanın kraliyet mucizesi karşısındaki tavrını, orada oluşan zihniyet yapısını inceler. Ona göre “şifa kutsama, krallık yağması ritüelleri, kilise ile dünyevi hükümdarlar arasındaki çatışmaların kozlarıdır. Ortaçağ toplumunun iki egemen düzeninin önceliğinin işin içinde olduğu bu cephede mücadele çetindir: Dua edenler ile savaşanlar” (Dosse, 2008: 81). Kralları tanrısal niteliklerden arındırmaya çalışanlar olsa da XVI. ve XVII. yüzyıllarda kralların kutsallığına ilişkin yargı artarak devam etmiştir. Bloch'a göre, kralların kutsallığına ilişkin iddiaları sarsan şey XVIII. yüzyılda Aydınlanmacılığın gelişimi ve 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte krallığın konumunun siyasal olarak tartışılmasıdır (Dosse, 2008: 81-82). Buradaki mutlakiyetçilik tartışmaları ve meselenin kutsal olandan siyasal olana doğru evrimi, insanların gündelik yaşamlarında da etkisini göstermiştir. Siyasal olarak güçleri sarsılan kralların bir mucize gerçekleştirmelerine de kuşkuyla bakılmaya başlanmıştır. Bu süreç aynı zamanda dinsel olanın tarihteki etkisinin daha örtük bir şekilde varlığını devam ettirmesini de beraberinde getirmiştir.

Bugünkü evren anlayışımızın birçok kurtmaca mucizeden (kralların dokunuşlarıyla hastaları iyileştirmeleri gibi) kurtulabilmesini sağlayan şey, değişmez yasalar tarafından yönetilen bir doğal düzenin varlığının kabul edilmesidir. Bu durumla, tanıkların ifadelerinin değerlendirilmesi arasındaki ilişkiyi sorgulayan Bloch, bunu şu şekilde ifade eder: “Artık tanıklıktaki kusurları bulma ve izah etme olanağına sahibiz. Tanıklığa

her zaman inanmama hakkını kazandık, çünkü ona ne zaman ve niçin inanılmaması gerektiğini geçmişte olduğundan daha iyi biliyoruz” (Bloch, 2013: 170).

Bloch, her ne kadar bunu metinlerinde doğrudan dile getirmemişse de, toplumsal gruplar ve bireylerin yaşamlarını devam ettirmek için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını ve uzun vadede bu amaçla yaşamlarındaki riskleri azaltmak adına rasyonel kararlar aldıklarını düşünmüştür. Tabii ki, buradaki rasyonellik bir çağa yayılan ve gelişen bir durum değildir. Buradaki rasyonellik çoğunlukla tarihinin sonradan olan bakışıyla şekillenmektedir, ancak yine de insan davranışlarında, ortaya çıktığı koşulların etkisiyle birlikte bir rasyonelliği Bloch’un varsaydığını söyleyebiliriz.

### **2.3. Braudel’e Göre Tarih ve Zaman Arasındaki İlişki**

Febvre’ün 1956 yılında vefat etmesinden sonra derginin yönetimine Fernand Braudel geçmiştir. Braudel’in tarih görüşünün özgün yanı, onun tarihsel zamanı coğrafi zaman, toplumsal zaman ve bireysel zaman olarak ayırmasında yatmaktadır. Bu ayrımıyla Braudel, “uzun süre”yi (longue durée) temsil eden coğrafi zamanı tarih incelemelerinde yeni bir noktaya taşımıştır (Burke, 2000: 85). Braudel ayrıca, incelemelerinde tarihsel durumları sosyal, ekonomik etkileriyle birlikte ele aldığını belirterek, geliştirmiş olduğu bu tarihsel yaklaşımla, karmaşık olgular alanı olan tarihi farklı perspektiflerden değerlendirip tarihe ilişkin bütünsel bir açıklama yaptığını iddia etmektedir.

Braudel’in ifadesiyle “tarih, çevremizi saran ve bizi işgal eden bugünün sorunları –hatta kaygı ve sıkıntıları- adına geçmiş zamanların sürekli sorgulanmasından başka bir şey değildir” (Braudel, 2008:9). Bu sorgulanma sürecinde zamanın farklı hızlarda hareket ettiğini göstermeyi kendisine temel hedef olarak alan Braudel (Braudel, 1993: 22), bu bağlamda, “tarih”i, süreyi ele alış biçimleri üzerinden üçe ayırmaktadır. Bir anda gerçekleşen değişimleri ele alan olaysal tarihtir (l’histoire événementielle), zamanı hızlı akıyormuşçasına gösteren bu tarih aynı zamanda mikro-tarih olarak da nitelendirilebilir. Konjonktürel tarih (l’histoire conjoncturelle) ise zamanın daha uzun sürelerde daha yavaş hareket ettiğini ileri sürer. Bu tarih daha çok ekonomi ve üretim ilişkilerine dair incelemeleri içerir. Konjonktürel tarihin ötesinde ise yapısal bir tarih vardır, bu da geniş bir zaman diliminin ele alınmasıdır (longue durée) (Braudel, 1980: 119-120).

Braudel'in yapmış olduğu bu ayrıma göre tarihsel süreçte hareketli ile hareketsiz arasında bir salınım mevcuttur ve burada sürekli değişim halinde olanların tarihin nesnesi haline getirilmesi durumuyla uzun süreye yayılan, değişmezmiş gibi görünen durumların nesne edinilmesi arasında farklar vardır. "Uzun süre"de meydana gelen değişimleri incelediğimizde, yapısal anlamda bir tarih incelemesi yaparız ve bu tarih, içerisinde hem birtakım sabit değerleri barındırır hem de daha hızlı akan bir zamanı çağrıştırır; bu nedenle de o, diğer tarihlerle karşılaştırıldığında değişmezmiş gibi görünendeki değişimi de ortaya koyan bir tarihtir. Konjonktürel tarih, 25-50 yıllık zaman dilimlerini, yapısal tarih ise daha uzun süreleri konu alır. Örneğin, Braudel'in perspektifinden baktığımızda Türkiye'de tek partili dönemi (1923-1946) ele almak istediğimizde konjonktürel bir tarih incelemesi yaparken, Cumhuriyet'in kuruluşundan 2000 yılına kadar olan süreci ele aldığımızda ise yapısal bir tarih incelemesi yapmış oluruz. Buradan da anlaşılacağı üzere konjonktürel tarih ile yapısal tarihi birbirinden ayıran temel özellik yapısal tarihin ele aldığı zaman diliminin daha uzun olmasıdır. Bu "uzun süre" de, Braudel'e göre, tarihteki asıl değişimi ve sürekliliği bir arada anlatabilmenin yoludur.

Uzun sürenin ele alındığı tarihin zemini inanç sistemleri ve zihniyetlerle kaplanmış ve bir anlamda "uzun süre" üzerinden geliştirilen tarih, bu zihniyetlerin açığa çıkartılmasını da sağlayacaktır (Evans, 1999: 160). Braudel zamanı olaysallık, konjonktürel zaman, döngüsel zaman ve uzun süre olarak ayırarak aslında zamanı bir taraftan çoğullaştırırken, diğer taraftan ise hepsini bir araya getirerek, bir bütünlük kurmaya çalışmaktadır ve zamana ilişkin ayrımları birleştirdiğı bağlam ise "uzun süre"dir.

Braudel geleneksel tarih düşüncesini olay merkezli olarak adlandırarak, bu tarihin kısa süre (*courte durée*) üzerine odaklandığını belirtir. Tarihsel değişimler Braudel'e göre, uzun zaman dilimlerine yayılmaktadır; bu nedenle, biranda gerçekleştiğini belirttiğimiz bir değişim gelip geçicidir ve bu değişimi tarihsel değerlendirmenin bir parçası yapmaya da gerek yoktur. Bu bağlamda, Braudel'in geliştirmiş olduğı tarih anlayışında "zaman" ve "süre" nin, özellikle de "uzun süre"nin önemli olduğunu söyleyebiliriz. "Uzun süre" bir olayın ya da kavramın yüzyıllara yayılan değişimini ele almaktır. Bu

tarih görüşü, hareketli olan ile hareketsiz olan sınırındadır ve sürekli oluşan tarihin karşısında sanki değişmeyen bir yapının incelenmesidir.

Annales Okulu'nun ve Braudel'in tarih görüşünde “yapı” çok önemli bir kavramdır. Braudel yapıyı uzun sürelerde meydana gelen değişiklikler toplamını ifade eden süreklilikler olarak nitelendirir. Bu anlamda yapı ve “uzun süre” zaman zaman birbirinin yerine kullanılır. Ayrıca yapı kavramı genellikle değişmeyi ifade eder, ancak Braudel tarafından değişimleri ve süreklilikleri içeren bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Kendi ifadesiyle:

Tarihçi için bir yapı yalnızca inşa edilen, biraraya getirilen bir şey olmayıp; aynı zamanda, çoğu kez yüzyılları (zaman ayrıca bir yapıdır) aşan bir sürekliliktir. Bu büyük yapı, devasa mekânları değişmeden geçmektedir; bu uzun yolculuk esnasında değişirse, kendini kolayca inşa etmekte, sağlığına kavuşmakta ve sonuç olarak karakteristik olarak çok yavaş bir şekilde değişmektedir (Braudel, 1980: 75).

Braudel için yapı, gerçeklikte gözlemlenebilir bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında sadece olayların betimlenmesiyle açıklanabilir gözükmemektedir, ancak Braudel “uzun süre” ve yapı arasında kurmuş olduğu ilişki dolayısıyla onu zamansallaştırmaya çalışmaktadır.

Braudel'in bahsetmiş olduğu yapılar ölçülebilirdir ve belirli bir ilişkiler ağını temsil etmektedir. Braudeli yapı kavramı olguların üzerinde bir konuma sahiptir ve bu nedenle de, bir nevi olgulara ve olaylara hükmetmektedir. Bu bağlamda onun için yapı kavramı aynı zamanda kapsayıcı bir niteliğe sahiptir, farklılıkları ve sınırları geçerek bir bütünsellik yaratmaya çalışmaktadır: “Yapısal temel dediğimizde özünde iki gerçekliği kastediyoruz: 1. Yaşamı sürdürebilmek için gerekli ekonomik ve maddesel temeli ve 2. Birliğin, yetkenin, birlikte oturmanın, yani kan bağı ve hısımlık ilişkilerinin örgütlenme biçimleri” (Braudel, 2008: 194).

Braudel'e göre Annales'le birlikte, tarihte tekrarlanan olayların yanı sıra tekil olaylar da, bilinçli varsayılan olaylar kadar bilinçsiz olanlar da, önemli olarak görülüp ele alınmıştır. Bu tekil olayların ele alınış biçimi elbette yapıyla kurmuş oldukları ilişki bağlamında ele alınmaktadır, ancak sonuç olarak tarihsel alanın dışında tutulan gündelik yaşam ve sıradan kişilerin yapıp ettikleri, yapının bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu değişikliklerle birlikte tarihçilerin aynı zamanda psikoloji, nüfusbilim gibi diğer sosyal bilimlerle ilgilenmek durumunda kalmaları Braudel'e göre,

yeni bir zihnin doğmasını da sağlamıştır: “Bu yeni zihin bağları aynı zamanda dostluk ve sevgi bağları da olmuşlardır” (Braudel, 1992: 103). Buradaki dostluk ve sevgi bağı diğer disiplinlerle kurulan ilişkiyle beraber gelişmektedir. Bu noktada Braudel, tarih ve diğer disiplinler arasındaki ilişkiyi daha çok eşitlik düzleminde kurmaya çalışmıştır. Tarihe doğrudan diğer disiplinleri kapsayan bir nitelik atfetmeyip, diğer disiplinlerle sürekli kurulması gereken diyaloğa dikkat çekmiştir.

Geçmiş ve şimdi arasındaki salınımı bize gösteren tarih, Braudel için bir süre diyalektiklidir (Braudel, 1980: 69). Bu diyalektikle tarih aynı zamanda, birçok ses tarafından söylenen bir şarkı gibidir. Buradaki sorun seslerin çoğunlukla birbirlerini bastırmasıdır, ancak bu bastırmalara rağmen tarih hiçbir zaman kendisini solo olarak ifade eden ya da diğer sesleri tamamen uzaklaştıran bir ses olamaz. Böyle bir durum olsaydı gerçeğin üst üste çakıştığı farklı tarihlerden de haberdar olamazdık (Braudel, 1994: 396). Ayrıca Braudel’e göre, tarihin farklı zaman dilimleri üzerinden değerlendirilmesi ve bu zaman dilimleri arasındaki çelişkiler “tarihe özgü *diyalektik*”i beslemektedir (Braudel, 2014: 68). Buradaki diyalektik herhangi bir yasa ya da sentezleme üzerinden kendisini varetmez. Braudel diyalektikle sadece çelişkiler üzerinden gelişen ilişki biçimlerine işaret eder, ama buradan yola çıkarak, Braudel’in tarihsel süreci tamamen diyalektik bir gelişim olarak değerlendirdiği sonucuna da ulaşamayız, çünkü en başta onun tarihteki çelişkilerden kastı, sürekli birbiriyle çatışan güçler ve olaylar değildir.

Zamanın ve tarihin çok katmanlılığına dikkat çeken Braudel, tarihteki farklılıkların altını çizirken, kendi tarih düşüncesine hâkim olan “süreklilik” vurgusunun ise bu farklılıkları bastırmak anlamına gelmediğini belirtir. Buradan da anlaşılacağı üzere, Braudel’in tarih görüşünde “yapı”, tarihsel değişimleri ve süreklilikleri kendi içerisinde barından bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Braudel’in süre ve tarih arasında kurmuş olduğu bu ilişki, tarih ve tarihyazımına ilişkin hem yöntemsel hem de içeriksel bir sınırlandırma getirmiştir. Bu bağlamda Braudel, kısa süreyi kapsayan olayları tarih alanının dışına iterek tarihin içeriğini değiştirirken, bir taraftan da tarihyazımında ele alınan süreyi temele alan ayrımlar yapmıştır ve sonuç olarak da, tarihin olup bitenlere dair yapısal çözümler yapması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre, tarihe ilişkin yapısal bir inceleme yapmak zamanın bazen hızlı

bazen de yavaş gibi görünen akışını kavramamızı da sağlamaktadır. Bir yandan da, “değişmezmiş gibi” görünene ulaşabilmemizi sağlayan bu tarihsel inceleme, bizi tarihte aradığımız “kesin” bilgiye daha çok yaklaştıracaktır.

Tarihsel bir konu üzerine yapılan bir çalışmada model olarak değil ama yine de bazı hatların çizilmesi gerekmektedir. Braudel’in bu hattın çizilmesi için gerekli gördüğü kavramsallaştırmalar şunlardır: “matematikselleştirme, mekâna indirgeme, uzun süre” (Braudel, 1992: 88). Nicel veriler Annales Okulu için her zaman önemli olmuştur. Braudel de, özellikle *Akdeniz*’in 1966 yılındaki genişletilmiş basımında, istatistiksel verilere yer vermiştir ve matematiğin sosyal bilimlerin merkezi değil ama her zaman yararlanması gereken bir alan olduğunu belirtmiştir. Mekâna indirgeme ise, Braudel için tarihsel açıklama yönteminin merkezini oluşturan coğrafyadır. “Uzun süre” de, Braudel’in yapıya ilişkin bir açıklama yapabilmek için olmazsa olmaz olarak gördüğü kavramsallaştırmasıdır. Braudel’in tarih görüşünü incelediğimizde bu üç temel ögenin onun bütün çalışmalarının zeminini oluşturduğunu görebiliriz.

### **2.3.1. Braudel’in Tarih Düşüncesinde Coğrafya ve Uygarlık**

Toplumsal eğilimlerin altında başka bir tarihin yattığını belirten Braudel, değişimin yavaş, tekerrürün ise yoğun olduğu bu tarihin temel konusunun, insanların kendi çevreleriyle olan ilişkileri olduğunu belirtir. Bir çeşit tarihsel coğrafya ya da Braudel’in ifadesiyle “jeo-tarih” olarak adlandırılan bu tarihsel yaklaşım, Braudel’in çalışmalarının temel niteliğidir; bunu özellikle Akdeniz üzerine yapmış olduğu çalışmalarında görebiliriz (Burke, 2000: 76).

Coğrafya genel olarak yeryüzünün şeklini, fiziksel özelliklerini, iklimini, üretimini, siyasal ayrımlarını ortaya koyan bilimdir. İlk kez Fransız coğrafyacı Vidal de la Blache tarafından ortaya konan insan coğrafyası (beşeri coğrafya) ise, insanların yaşadıkları topraklarla olan ilişkisini toplumsal yapı ve süreç açısından inceler (Burke, 2000: 43). Braudel coğrafyayı her zaman mekân ve kültür arasındaki etkileşim üzerinden ele almıştır. Ona göre coğrafya, zamanı devreye sokmakla uğraşmayıp mekânı ve sorunları bir araya getirmek için çok uygun planlar sunmaktadır, bu nedenle de tarih incelemelerinde beşeri coğrafyaya ayrı bir önem atfetmiştir. Ayrıca coğrafya,

ekonomideki mekânsal, biçimsel değişimleri gözlemlemek için de önemlidir (Braudel, 1992: 126).

Coğrafyanın konusu olan iklim, toprak, bitki örtüsü ve denizlerdeki değişimlere baktığımızda sanki her şey hareketsizmiş gibi görünmektedir. Bu durum Braudel'in tarihte yakalamaya çalıştığı "uzun süre" için çok uygun bir zemin yaratmaktadır. Braudel, Annales Okulu içerisinde tarih ve diğer sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi, sosyal bilimlerin yöntemlerini doğrudan kabul ederek onaylayan birisidir. Kendisinin özellikle uzun sürelerin tarihin asıl konusu olması gerektiğine yönelik vurgusunun ardında, onun coğrafya okulundan aldığı etkiler yatmaktadır. "Coğrafi-tarih, aşılmaz ufku barındırır, belirler, temellendirir, insan gerçekliğinin belli bir tabakası içinde kapatılmaya izin vermez, iklim olaylarını olduğu kadar kültürel olguları da kapsar. Coğrafi-tarih her şeyi emer ve Fernand Braudel'in arzuladığı bu bütünsel tarihin gerçekleşmesini sağlar" (Dosse, 2008: 126). Coğrafi tarih aynı zamanda, tarihçinin ulaşabileceği yapıları da bize göstermektedir; bu bağlamda iklim, bitki örtüsü vb. çeşitliliklerin kurduğu denge tarihin konusu olmalıdır.

"Coğrafi ortamın işlevi, genel olarak organizmanın dağınık öğelerini bir arada tutmak, gruplandırmaktır; ortak bir yaşam üretir, bu yaşamı belirler" (Dosse, 2008: 129). Braudel birçok tarihsel olayı coğrafyanın etkileri üzerinden açıklamaya çalışır. Örneğin, ilkbahar ve yaz aylarının savaşmaya, kışın ise ateşkes yapmaya uygun olması gibi. Bu örneklerle baktığımızda, Braudel'in tarihsel açıklamaya çok büyük bir yenilik getirmediğini söyleyebiliriz. Nihayetinde coğrafi koşulların olayların gelişimini etkilediği herkes tarafından kabul edilmektedir. Burada Braudel'i farklı kılan, onun bu durumu başat belirleyen olarak görmesidir. Onun için nüfus hareketliliğinin de ülkelerin ömürlerinin de ardında yatan sebep coğrafi konum ve değişimlerdir.

*Akdeniz*, coğrafya ve tarih arasındaki ilişkinin somutlaşmış hali gibidir, onun için Akdeniz, "bir manzara değil, sayısız manzaralar. Bir deniz değil, birbirini izleyen birçok deniz. Bir uygarlık değil, birbiri üzerine yığılmış birçok uygarlık" (Braudel, 2008: 9) anlamına gelmektedir. Bu nedenle onun için "tarihteki Akdeniz'den söz etmek, ona gerçek boyutlarını vermek, onu sınırsız düşünmek demektir; üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır bu. Eskiden Akdeniz tek başına bir evren, bir gezegendi" (Braudel, 2008: 35). Braudel *Akdeniz* başlıklı çalışmasında, deneyim ve başarıların bir

bütün olarak ele alındığında, anlaşılır olabileceğini belirtir (Braudel, 2008: 12). Olup bitenler arasında bir ortaklık yakalamak ve buradan “bütün” e ulaşmaya çalışmak, tarih çalışmalarında her daim varolagelmiş bir çabadır. Braudel için de Akdeniz, birbirine zıt öğeleri kendi içerisinde barındırarak uyumlu bir sistem ve bütünsellik yaratmaktadır. Kendi ifadesiyle:

Akdeniz'in bu tartışılmaz bütünlüğünün, bu köklü varlığının sırrını nasıl açıklamalı? Konuyu birkaç yönden ele almak gerek. Doğanın bu alanda emeği büyük ise de, bu her şeyi açıklamaya yetmez; inatla birleştirici bir rol oynayan insan da her şeyi açıklamaya yetmez. Bunu, hem doğanın sunduğu lütuflar ya da yağdırdığı lanetlerle –iki duruma da bol bol rastlarız- hem de insanların dün olduğu gibi bugün de sürüp giden sonu gelmez gayretiyle açıklayabiliriz. Yani sonsuz rastlantıların, felaketlerin ve doğa karşısında tekrar tekrar kazanılan başarıların toplamıyla (Braudel, 2008: 11).

Annales Okulu, tarihsel belge olarak kabul görmeyen birçok şeyi tarihsel incelemelerin konusu haline getirmiştir. Örneğin, tiyatro oyunu, şiir ya da sıradan birinin sahip olduğu bir alet rahatlıkla tarihin konusu olabilmektedir. Braudel de coğrafyadan yararlanarak tarihin ele aldığı geleneksel “tarım”, “ticaret”, “sanayi” kategorileriyle birlikte “gündelik hayat”ı, insanların yiyeceklerini, yaptıkları aletleri, söyledikleri şiirleri vb. ele alır. Böylelikle Braudel gündelik hayatı tarihselleştirir (Burke, 2000: 92). Bir taraftan da, coğrafyayla bağlantılı olarak, yeryüzü şekillerinden ya da iklimden hareketle bir uygarlığın ya da tarihsel olayın izini sürer. Örneğin geçmişteki yaşama ilişkin en önemli verilere yüksek yerlerde ulaşılabilceğini belirterek, geçmişin en iyi korunduğu yerin dağlar olduğunu belirtir ve dağları bir inceleme nesnesi olarak işaret eder (Braudel, 2008: 24). Özellikle Akdeniz üzerine incelemelerinde coğrafya ve ticari değişimler arasındaki bağlantılara işaret ederek, ekonomiyi de tarihsel incelemelerinin bir parçası haline getirir (Ragin- Chirot, 2002: 288).

Braudel tarihten genel olarak, bilimsel bir şekilde yürütülen bir araştırmayı anladığını belirtir. Tabii, burada bilimsellikte kastedilen aslında karmaşık bir araştırmaya denk düşmektedir:

*Tarih*'ten ise bilimsel olarak yürütülen bir araştırmayı, gerektiğinde *bilim* olan, ama karmaşık bir araştırmayı anlıyorum: tek bir tarih, tek *bir* tarihçilik mesleği değil de; meslekler, tarihler, bir meraklar, görüşler, olanaklar toplamı vardır, bu toplama; yarın başka meraklar, başka görüşler, başka olanaklar katılacaktır (Braudel, 1992: 97-98).



Bu nedenle de tek başına kültürel, toplumsal tarih ya da ekonomi tarihi yoktur, bunlar her zaman birbiriyle etkileşim halindedir ve “karşılıklı ilişki”den de bütünsellik doğmaktadır. “Bütünsellik” arayışı her zaman düşünce tarihine gönderme yapmıştır, çünkü “bütünsellik” bir soyutlamayı gerektirir ve soyutlamayı yapabilmek adına bilincin gelişiminin nasıl olması gerektiği de ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkar, ancak Braudel, hiçbir zaman düşüncenin tarihteki gelişimine ya da düşünce tarihine önem vermemiştir. Bu nedenle de ona göre, tarihteki bütünselliğin ve sürekliliğin izlerini düşünsel gelişimde değil, uygarlıklarda bulabiliriz: “Uygarlıktan söz etmek, mekânlardan, topraklardan, engebelerden, bitki örtülerinden, hayvan türlerinden, hazır veya kazanılmış avantajlardan söz etmek olacaktır” (Braudel, 2014: 40).

Mekândaki tutarlılığın ardından, zamandaki süreklilikle birlikte ortaya uygarlıkların ve kültürün biçimi çıkmaktadır (Braudel, 1992: 295). Bu bağlamda toplum ve uygarlık aynı gerçekliğe ilişkindirler, ancak bunlar yine de birbirlerinin yerine geçebilecek kavramlar değildirler. Çünkü uygarlık tarihsel süreklilikleri nitelendirmektedir ve toplumdaki değişimler, zaman zaman sürekliliği kıran direnç noktaları, aslında, uygarlığı bir bütün olarak açıklamanın önünde engel gibi görünmektedirler. Ancak yine de Braudel, tarihinin yapacağı incelemeler sonunda toplumları da kapsayan ve uzun süre dahilinde sürekliliğe sahip olan uygarlıkları ortaya çıkarmaktadır. Braudel uygarlıkların süreyi aşan bir niteliğe sahip olduklarını belirtir:

Uygarlıkların mükemmel yol göstericiler olduklarını kim inkâr edebilir? Zamanı aşan, süreyi alt eden onlardır. Tarihin filmi bir yandan oynayadursun, sarsılmaz güçleriyle onlar ayakta dururlar. Ve aynı güç onların kendi alanlarına egemen olmalarını sağlar, çünkü işgal ettikleri topraklar sınır değişikliklerine uğrayabilir fakat en ortada, merkez bölgede onların almış oldukları ve değişmez. Sezar veya Augustus zamanında nerede idiyse, Mustafa Kemal veya Albay Nasır zamanında da oradadırlar. Zaman ve mekân içinde hareketsizdirler ya da çok az hareket ederler (Braudel, 2008: 99).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Braudel uzun süre ve yapılar arasındakine benzer bir ilişkiyi uygarlıklar ve uzun süre arasında da kurmuştur. Uygarlıklar bu bağlamda, bir nevi yapısal olanı kavramanın da aracı olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Uygarlığın sadece dinin bir parçası olarak değerlendirilemeyeceğini belirten Braudel, uygarlığın birçok farklı alışkanlığın yinelendiği bir yaşama sanatı olduğunu belirtir. (Braudel, 2008: 101). Diğer taraftan ise, uygarlıklar asla tek başına insanlığın bütün

tarihi olarak değerlendirilmemelidir. Uygarlık sadece olup bitenlerin özetlenmesi açısından, özellikle mekânla ve elbette coğrafyayla ve uzun süreyle kurmuş oldukları ilişki açısından önemlidir.

Uygarlık en başta belirli bir mekân ve kültürel bir alan anlamına gelmektedir. Kültürün oluşmasının ilk belirtisi, düzenli gruplaşmalar ve gruplaşmaların kendilerine ait bir alan yaratmalarıdır. Mekân içerisindeki bu tutarlılık zaman içerisinde de bir sürekliliğe dönüşürse uygarlık ve kültür ortaya çıkmaktadır (Braudel, 1992: 295). Uygarlıkları tarih incelemesinin merkezine alan Braudel, uygarlıkların ortaya çıkma, çöküş ve yeniden canlanma dönemleri olduğunu belirtir ve uygarlıklarda meydana gelen bu kopuşların ise sanıldığından aksine daha derin ve yavaş bir şekilde gerçekleştiğini iddia eder (Braudel, 1992: 34). Onun için zamanı aşan ve süreyi alt üst eden uygarlıklar, tarihteki sürekliliği görebilmemizi sağlayan en temel yol göstericidirler. Uygarlıklardaki bu hareketsizlik, onların gördüğünden daha da eskilere kök salmalarını sağlar. Bu bağlamda Braudel'e göre:

Romalılık İsa ile başlamadı. İslamiyet 7. yüzyılda Muhammed ile başlamadı. Ve Ortodoks dünyası da 330 yılında Konstantinopolis'in kuruluşu ile başlamadı. Çünkü bir uygarlık süreklilik demektir, öyle ki, bu uygarlık değiştiği zaman –hatta bu değişiklik yeni bir dinin getirdiği derin bir değişiklik de olsa- kendi içinde yaşamaya devam eder ve özünü oluşturan eski değerleri içine sindirir (Braudel, 2008: 99).

Buradan da anlaşılacağı üzere Braudel'in tarihe ilişkin açıklamalarında büyük ve ani kopuşlar göremeyiz; ona göre, her ani kopuş olarak görülen de aslında bir sürekliliğin parçasıdır; bu bağlamda tarihsel zaman da bütünsel bir yapıya sahiptir. Tarihteki farklılıklar ve değişimler de bu sürekliliği ve bütünselliği ortadan kaldırmamaktadır. Uygarlıklara tarih düşüncesinde önemli bir yer atfeden Braudel, bir taraftan da uygarlık ile tarihi doğrudan eşdeğer tutmadığının altını çizer: “...uygarlıklar tarihinin ‘tarihin tamamı’ olduğunu çabucak kabul etmeyelim. Hiç kuşkusuz ‘tarihin tamamı’dır, ama belli bir bakış açısından görülmüş, belli bir tarihsel ve insani tutarlılıkla uyumlu, mümkün bir maksimum kronolojik mekân içinde kavranmış olarak” (Braudel, 2014: 69).

### 2.3.2. Braudel'e Göre Tarih ve İnsan İlişkisi

19. yüzyıldaki tarihyazımı incelemelerinde, insanın tarihteki konumunun ne olduğu - özellikle siyasal olayların gelişiminde insanın sahip olduğu rol- sıkça tartışılmıştır. Braudel bu tartışmanın felsefeciler tarafından devam ettirilebileceğini, ancak tarihçilerin bu konuda pek bir şey yapamayacaklarını belirtir. Ona göre tarihçilerin sadece kendi alanlarının sınırlarını çizmeleri önemlidir ve kendi konularının ötesine gitmeleri zordur (Burke, 2000: 83). Braudel bu konuda şunları söylemektedir: “Filozof olmadığım için, olayların kapsamı veya insanların özgürlüğüne dair karşıma çıkan ve bana hala sorulabilecek olan bir sürü soruyu uzun uzadıya tartışma eğiliminde olmadığımı itiraf ediyorum” (Braudel, 1994: 675). Bu nedenle Braudel, gelenekle olan hesaplaşması sonucunda, insanın tarihteki konumunu tartışmayı da geride bırakarak “yapı” kavramı üzerinden insanlar arası ilişkileri açıklamaya çalışmıştır.

Yapı bir hareketin içerisinde hareketsiz olanı göstermeye çalışır, ama Braudel sadece hareketsiz olanı değil, karşılaştırma yöntemini kullanarak farklılıkları da göstermeye çalışmıştır. Batı ve Doğu'daki kutsallaştırma ritüellerine ilişkin karşılaştırması buna bir örnektir. Braudel'e göre Batı'daki kutsallık dinsel bir hiyerarşiyle kurulurken, Doğu'daki kutsallık ise doğrudan Tanrı'dan gelen ve bu nedenle de, kendi içerisinde bir “giz”i barındırır. Küçük ayrımlar olarak görülebilse bile İsa'nın yüzünün dahi iki tarafta farklı resmedildiğinin altını çizen Braudel, Kutsal Hafta'da Batı'daki anmalarda İsa'nın yüzü büyük bir keder ve acı içerisinde resmedilirken, Doğu'da ise İsa'nın ölümüyle gelen dirilişin habercisi olarak kutlandığını ve burada sevinçli ve dirilişi yücelten şarkıların söylendiğini belirtir (Braudel, 2008: 103). Bu farklılıkları ortaya koyarken, doğrudan Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden bir zihniyet farklılığı çizmekten ziyade, bu süreci uygarlıklar ve onların sahip olduğu mekân üzerinden tahlil eder. Bu bağlamda onun için Doğu ve Batı ayrımı da öncelikle mekânsal bir ayrımdır ve mekânsal ayrımı temele koyarak, sonrasında zihniyete ilişkin farklılıklar, çelişkiler ortaya konabilir.

Karşılaştırma aynı zamanda, yapıları çözümleyebilmek için de önemlidir. Kadınların toplum içindeki konumlarına ilişkin bir örneği bu bağlamda paylaşır. Buna göre, 20. yüzyılda Avrupa toplumunda kadının yerini incelemeye karar verdiğimizde, Avrupa'yı anlayabilmek için Müslüman kadının veya Amerikalı kadının toplum içindeki yerine de

bakarak karşılaştırmalar yapmalıyız. Ortaya çıkan farklılıklarının nedenini anlayabilmek içinse, çok daha gerilere 12. yüzyıla kadar gitmek gerekmektedir. Braudel bu incelemelerde kadınlar ile erkeklerin konumları arasında karşılaştırma yapılmasını gerekli görür; tabii burada, kadınların üniversiteye girmeleri, çocukların eğitimi, ekonomik koşullar, kadının evdeki ve dışarıdaki işleri vb. konusunda da araştırma yapmak gerekmektedir (Braudel, 2014: 62). Braudel'in örneklerine baktığımızda, karşılaştırma yapmanın bir konunun yapısal niteliklerinin ortaya çıkartılması için önemli olduğunu söyleyebiliriz. Bu karşılaştırmalarda Braudel gündelik yaşam, ekonominin etkisi gibi farklı perspektifleri bir araya getirmeye çalışılırken, bir taraftan da tek tek olayların yapıları nasıl belirleyebileceği ya da hangi olayların yapısal olanı daha çok etkileyeceği sorularından uzak durmuştur.

Yapısal incelemeler aynı zamanda değişen zihniyet biçimlerine ilişkin de bilgi sunmaktadır, ancak zihniyet biçimlerine ulaşmak zordur. Çünkü zihniyet, bir nevi, gizli nedenlerin ardındaki öğeleri sorgulamak, ortak olarak yapılan eylemlerin ardındaki gizi çözmektir ve bunu yapabilmek için de aradığımız “zihinsel kalıntılar”ın elimize ulaşması Braudel'e göre mümkün değildir. Burada insanın kişiliğini yaratan ruhsal olguların incelenmesi ve bu incelemelerden çıkan izlerden hareketle yapılacak bir tümevarıma ihtiyaç vardır. Braudel bu incelemeyi sadece yapıyı çatmak, başka bir deyişle, somut olguların arasındaki bağlantıyı kurmak için yaptığımızı belirtir, yoksa burada amaç, zihniyetleri tarih ve yapı incelemelerinin merkezine koymak değildir (Braudel, 2008: 193).

Braudel yapı üzerine yaptığı bütün incelemelerle aslında ideal anlamda beklenen insan özgürlüğünün ne kadar zor olduğunu göstermeye çalışır. Başka bir deyişle, Braudel'in bize çizmiş olduğu insan, coğrafi ve ekonomik fenomenler tarafından kuşatılmıştır. Onun uzun süreye yapmış olduğu bu vurgu, insanı güçsüzleştirmiştir, tarihin en önemli konusu olan uzun sürenin, başka bir deyişle, çağların yanında insanın iradesi çok küçük bir yere sahip olmuştur.

Braudel için olaylar ve insanlar, sürekliliklerin görünür hale gelmesiyle birlikte ortadan silinmektedirler. Bundan sonra ele alınabilecek olanlar, uygarlıkların temelleri, başka bir deyişle yapılarıdır. Ele alınacak konular için Braudel şu örnekleri verir: “dinsel duygular veya köylülerin hareketsizliği veya ölüm, çalışma, zevk karşısındaki tavırlar,

aile hayatı...” (Braudel, 2014: 61). Bu bağlamda uygarlıklar üzerinden yapılacak çalışmalarda da geçmişe hâkim olan bazı tavırların içerisinde seçimler yapılmaktadır ve sonuç olarak da, “uygarlık hiçbir zaman yeni olmayan, hiçbir zaman da aynı olmayan bir çehreyi yeniden biçimlendirmektedir” (Braudel, 2014: 64).

Bireyleri ve olayları bağlamlarına yerleştirmeye çalışan Braudel, sonuç olarak aslında bireylerin ve olayların tarih içerisinde çok da önemli olmadıklarını ortaya çıkarır, çünkü ona göre, olaylar tarihi insani bakımdan zengin görünmesine rağmen aslında çok yüzeysel bir tarihtir. Olaylar bir ortaya çıkıp sonra kaybolan “kısa süre”yle açıklanabilecek haberlerdir. Kendi ifadesiyle:

Bahia'da fosforlu alazları olan parlak bir alev tarafından kuşatılmış olmanın anısını korudum: bu ateşin soluk ışıkları patlıyor, sönüyor, yeniden yanıyor, ama geceyi gerçekten aydınlatamıyorlardı. Olaylar da böyledir: onların saçtıkları ışıkların ötesinde, karanlık egemenliğini sürdürür (Braudel, 1992: 32).

Geçmiş kavrayabilmek için bu yanıp sönen ışıkların ötesini görebilmek gerekir; başka bir deyişle, bu gelip geçicilik tarihte güvenilmez bir alan oluşturur, bu nedenle de Braudel bir anda gözümüze çarpan bu oluşları adeta tarihin dışına atmaktadır.

Braudel tarih ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmaya, tarih ve felsefe arasındaki ilişkiyi ise olabildiğine koparmaya çalışmaktadır. Felsefe onun için tarihteki bir yöntem arayışıdır ve bu arayışta felsefenin, tarihin sonsuza dek devam edecek kurallara tabi bir disiplin olduğunu düşünür. Ona göre felsefe, tarihin şimdinin belli bir tarzda yorumlanması olduğunu kavrayamaz (Braudel, 1980: 64). Braudel felsefeye ilişkin bu önyargısıyla, tarihyazımını felsefenin bir problemi olmaktan çıkarmaya çalışmıştır.

Kendisini “yeni” bir yaklaşım olarak ileri süren her düşünce, geçmişle bir hesaplaşma içerisine girmek zorundadır, bu hesaplaşma düşünce tarihindeki ayrımları gözeterek yapıldığında, “yeni” olarak iddia edilen yaklaşımın da zeminini daha sağlam kurmasını sağlayacaktır. Braudel’in tarihyazımına ilişkin yapmış olduğu ayrımlar ve tarihin niteliğini belirleme çabaları, aynı zamanda, tarih felsefesinin alanını da yeniden belirleme girişimidir. Tarihteki sistem düşüncesine dair felsefede farklı değerlendirmelerin olduğunu görmezden gelerek felsefe ve tarih arasındaki ilişkiye dair yargıda bulunmak da genelleyci bir tutumdur.

Bir yandan felsefenin genel geçer sistemlerle tarihsel gerçekliğe yaklaştığını iddia ederek 19. yüzyılda tarihin sistemler üzerinden açıklanmasını eleştirmiştir, diğer yandan ise, pozitivistin etkisiyle, özellikle tarihsel bilgide niceliksel verilerin önemine dikkat çekerek tarihi pozitif bir bilim statüsüne yükseltmeye çalışmıştır. Braudel tarih düşüncesinde, uygarlıklar üzerinden yaptığı incelemelerle bir bütünsellik ve süreklilik kurmaya çalışmaktadır. Her bütünsellik iddiası, bir soyutlamayı ve kuramsal tartışmaları beraberinde getirdiği için, felsefeyle zorunlu bir ilişki kurmak zorundadır. Bunun farkında olan Braudel, uygarlık tarihi incelemelerinin avantaj ve dezavantajlarından bahsederken, bu probleme değinmiştir: “Avantajlar: Alışılmamış terimlerle düşünmeye ve tarihsel açıklamadan kendi zamanını anlamak üzere yararlanmaya zorlar. Sakıncaları, hatta tehlikeleri: Bir tarih felsefesinin, sonuç olarak bilinen veya kanıtlanandan çok hayal edilen bir tarihin genellemelerinin içine düşebilir” (Braudel, 2014: 69). Kendisi de bu noktada felsefeden uzaklaşmaya çalışmıştır, ancak uzaklaştıkça tarihteki “bütünsellik” iddiasının da altını dolduramamıştır.

Braudel, içinde yaşadığı çağda felaketleri önleyerek umudu tekrar yeşertecek kültür ve uygarlık dışında bir terime ihtiyacımız olduğunu belirtir. Bu kelime sosyolog Georges Friedmann’ın (1902-1977) önerdiği “modern hümanizm” dir. İnsanın özgürleşmesi için aynı zamanda, kavgacı bir tutumun da olması gerekliliğini içeren bu hümanizm, insanın yaşamı değiştirme ve iyileştirme olanaklarına yönelik sürekli dikkati diri tutma anlamına gelir (Braudel 2014: 383). Hümanizm burada, “umut etme, insanların kardeşliğini arzulama ve uygarlıkların kendilerini ve hep birlikte de bizi kurtarmalarını isteme biçimidir” (Braudel 1992: 317). Bu bağlamda hümanizm, geleceği felaket ve çöküntü tahayyüllerinden kurtararak, umut ilkesini yeniden yeşertebilmektir.

Braudel kendi düşüncesi çerçevesinde, daha çok “modern hümanizm”i benimsemektedir. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi, hümanizm tek başına İtalyan ve Avrupa zihniyetiyle açıklanabilecek bir kavram değildir. Braudel 1930’larda yapılan çalışmaların Hıristiyan hümanizması, saf hümanizma, hatta teknik ve bilimsel hümanizma gibi terimleri ortaya çıkardığını belirtmiştir. Bu durum, hümanizm kavramının belirli bir popülerite kazandığının da göstergesidir (Braudel, 2014: 381). Tarih düzleminde ise Rönesans ve Reform hümanizmasından, Fransız Devrimi hümanizmasından ve “Karl Marx veya Maksim Gorki’nin hümanizması”ndan söz

edebileceğimizi belirtir (Braudel, 2014: 382). Bütün bu ayrımların ötesinde hümanizm, genel olarak, “karşı olma” pozisyonundan hareketle kendisini vareder. Bazen Tanrı’ya tabi olunmaya karşı olarak ortaya çıkar, bazen de dünyanın sadece maddeci bir bakışla algılanışına. Genel olarak ise insanı ihmal eden her doktrine ve insanın sorumluluğunu azaltan ya da yoksayan her sisteme karşı bir duruşu vardır (Braudel, 2014: 383). Bu bağlamda “hümanizma atılımdır, insanın tedrici özgürleşmesine yönelik kavgacı bir girişimdir, insanın kaderini iyileştirme veya değiştirme olanaklarına yönelik sürekli bir dikkattir” (Braudel, 2014: 383).

Braudel’in hümanizm düşüncesine ilişkin yapmış olduğu açıklamalar, onun tarih ve insan arasında kurmuş olduğu ilişkiye yönelik eleştirilerin önünü kesmemiştir, zaten kendisinin anladığı bağlamda hümanizm “insan”ın merkeze alınmasına da karşı bir duruşa sahiptir. Buradaki hümanizm düşüncesiyle Braudel, tarih ve insan arasında bir denge kurmaya çalışmıştır ve doğrudan gelecek tahayyülünde bulunmasa da, geleceğe ilişkin umudu içeren bir söylem geliştirmek istemiştir. Dolayısıyla da insana ilişkin konuşmak zorunda kalmıştır.

Braudel’e göre, çelişkili birçok konjonktürün arasında uyum sağlamak zordur ve bu zorlukların yanında olayların ve bireylerin rolü küçülmektedir. Braudel, bu değerlendirmenin bir perspektif sorunu olduğunu belirterek, aslında geleneksel tarihin olaylara yüklediği anlamı eleştirdiğini belirtmiştir (burada özellikle kahramanlıklar ve siyasi tarih üzerinden değerli kabul edilen olayları eleştirmiştir). Başka bir açıdan baktığında ise olayların aslında tarihte değerli bir noktayı temsil ettiklerini belirtir ve olayları merkezine alan mikro tarihten hareketle tarihsel inşanın yapılabileceğini belirterek, mikro sosyolojinin bu konudaki çabalarının nasıl sonuçsuz kaldığını açıklar (Braudel, 1994: 674). Sonuç olarak Braudel, olaylardan hareketle bir tarihsel açıklamanın yapılabileceğine bir olanak tanısa da, bunun başarılı olacağı noktasında kuşkuları olduğunu da belirtmiş olur.

Braudel kavramsal tartışmalar yapmaktan uzak durmuştur. Buna örnek olarak “özgürlük” hakkındaki tartışmasını da gösterebiliriz. Ona “özgürlük nedir?” sorusunu yönelttiğimizde, o öncelikle, tarihe bakıldığında birey ve grup özgürlüğü arasında ayırım yapmak gerektiğini belirtir. Bunu yaparken de şu soruları sorar:

Fransa’da grup özgürlüğü nedir? 1571’de blok olarak ele alınmış İspanya’nın özgürlüğü tam olarak ne idi, yani mümkün oyun alanı ne idi, veya II. Felipe’nin özgürlüğü, veyahut denizin ortasında tekneleri, müttefikleri ve askerleriyle kaybolmuş olan Avusturyalı Don Juan’ın özgürlüğü ne idi? Bu özgürlüklerden her biri bana dar bir ada, adeta bir hapisane gibi gelmektedir... (Braudel, 1994: 675).

Braudel tarihte bu sınırların farkında olmanın, bireyin rolünü ortadan kaldırmak anlamına gelmediğini belirtir. Onun için söz konusu olan tarihin kendisini kavrayabilmektir ve insanın tarihle olan ilişkisini tartışmak farklı bir konudur, bu nedenle de her ne kadar “insan”ın tarihteki rolünü ortadan kaldırmadığını belirtse de, “insan”ın nasıl bir rolü olduğunu ve burada insanın özgürlüğünden hangi sınırlarda söz edebileceğimizi açıklamamıştır. Kendi perspektifini şu şekilde belirtir: “Riskleri ve tehlikeleri bana ait olmak üzere, anladığım biçimiyle tarihsel açıklama, her zaman sonunda galebe çalan uzun zamandır. Bir olaylar kalabalığının, kendi akımı içinde sürüklemeyi başaramadığı her şeyin inkârcısı olarak, kuşkusuz insanların özgürlüğünü ve bizatihi tesadüfün payını sınırlamaktadır” (Braudel, 1994: 675).

Yukarıda da görüldüğü üzere, kavramsal bir soru yöneltildiği anda tek tek olaylar ve durumlar arasında karşılaştırma yapmaya başlar; bu olaylar bir yandan onun sınırlarıdır, diğer yandan ise eleştirelere cevap verebilmek için aşması gereken noktalar. Nihayetinde bir uygarlıktan, uzun süreden ve yapıdan söz edebilmenin yolu bu sınırları aşmaktan geçmektedir. Sınırları aşmaya çalıştığı noktada da, felsefeden ve kavramsal bir inceleme yapmaktan kaçmaya çalışmaktadır, ancak her kaçış, yeni bir durak bulmayı dolayısıyla da yeni bir karar almayı zorunlu kılmaktadır.

#### **2.4. Bloch’un ve Braudel’in Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi**

20. yüzyıl öncesinde tarihin konusu genellikle siyaset ve din olmuştur, 20. yüzyılla birlikte ise tarihin konusunda büyük bir genişleme gerçekleşmiştir. Bu genişlemeye Annales Okulu’nun da önemli bir katkısı olmuştur. Artık daha mikro olarak kabul edilecek şekilde iktisat, düşünce tarihi gibi alanlar meydana gelmiştir ve tarihçiler ele aldıkları olayı ya da konuyu daha yerel ve sınırlı alanlarla açıklamaya başlamışlardır. Bu bağlamda evrensel bir tarihe ulaşma iddiasının sarsılmaya başladığını görmekteyiz. Tezin birinci bölümünde, hem İbni Haldun’un hem de Hegel’in “bilinç”in gelişimi üzerinden yaptıkları tarih okumaları incelenmiştir. İkinci bölümde Bloch ve Braudel



özelinde ele alınan Annales Okulu ise, tarihsel süreci düşüncenin gelişimiyle ilişki içerisinde incelememekle birlikte, bilinç dışı, dolayısıyla da, tarih dışı ilan edilenleri tarihe dahil etmeye çalışmaktadırlar. Onların bu yaklaşımlarının ardında 1960'larda, özellikle de Fransa'da, hâkim olan yapısalcılık akımının etkilerini görebiliriz. Yapısalcılıkta birey sadece sosyal bir unsurdur ve yapısal değişimler gerçekleştiğinde de birey bunlara göre hareket eder; ancak bu süreçte, birey bilinç düzeyinde, tamamen bu yapının farkında değildir. Bu bağlamda yapı, insanın yapıp etmelerini belirleyen asli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yapısalcılık özellikle Ferdinand de Saussure'ün ve Claude Lévi Strauss'un fikirleri etrafında şekillenmiştir ve edebiyattan tarihe kadar birçok alanı etkisi altına almıştır, ancak öncelikle dilbilimcilerin incelemelerine konu olmuştur. Buna göre, bir nesnenin tarihini, toplumsal yapıyla olan ilişkisini ya da kökenini incelemeyen önce, bu nesneyi sınırlamak, tanımlamak ve betimlemek gerektiği düşüncesi dilbilimciler tarafından savunulmuştur (Yücel, 2005: 38). Bu belirlemelerin ardından dilsel öğeler, içinde yer aldıkları varsayılan bütünün diğer parçalarıyla olan ilişkisi çerçevesinde incelenir.

Lévi-Strauss'a göre yapısalcılık birçok kişi tarafından "yeni" bir akım olarak değerlendirilmiştir, oysaki bu iki açıdan yanlış bir değerlendirmedir:

İlkin yapısalcılık insan bilimlerinde bile yeni değildir; bu düşünce eğilimini Rönesans'tan XIX. yüzyıla ve günümüze kadar takip edebiliriz. İkinci olaraksa, linguistik, antropoloji veya benzer bir alanda yapısalcılık diye adlandırılan şey, "müspet bilimlerin" her zaman yapageldiğinin zayıf ve soluk bir taklidinden başka bir şey değildir (Lévi-Strauss, 2013: 43).

Lévi-Strauss'un işaret ettiği noktadan baktığımızda, "yapı" sözcüğünün sadece yapısalcılar tarafından ortaya çıkartıldığını söylemek yanlış olur. Burada önemli olan bu sözcüğe yapısalcılar tarafından kazandırılan anlamdır. Onlar için "yapı" tek başına, olduğu gibi, gözlemlenebilecek bir şey değildir. Onu yaşananlardan çıkarılan çeşitli örneklerle kurmak gerekir. Bu kurgu sonunda bir dizge ortaya çıkar ve dizgede her şey birbiriyle bağlantılıdır. Bu nedenle de, dizgenin bir parçasında meydana gelen değişim, bütün bir dizgeyi etkilemektedir. Parçalar arasındaki bu etkileşim, bir ilişkiler ağını da oluşturmaktadır ve bu ilişkiler ağı tek tek bireylerin iradesini aşan bir niteliğe sahiptir. Yapı, bireylerin isteklerinin bütünü olarak varsayılamadığı için bireylerin yapıyı yok etmesinden ya da aşmasından da söz edemeyiz.

Siyaset ve tarih tartışmaları bağlamında “yapı” kavramına baktığımızda, doğrudan toplumsal yapıları göz önünde bulundururuz, oysaki “toplumsal yapı” ve “yapı” birbirinin eşdeğeri olamaz. Toplumsal bağıntılardan hareketle toplumsal yapıya ilişkin varsayımlarda bulunulabilir, ancak yapının kendisi doğrudan gözlemlenebilir olmadığından toplumsal olaylara ilişkin yapılan gözlemlerle de açıklanamamaktadır (Yücel, 2005: 102). Yapısalcılık ile tarihsel değişim, dönüşüm arasında genellikle bir karşıtlık ilişkisi kurulmaktadır. Oysaki değişimi ortadan kaldırarak yapının ilişki düzlemini ortaya çıkarmak mümkün değildir. Bu nedenle yapısalcılığın tarihsel değişimi tamamen göz ardı ettiğini söyleyemeyiz. Onların tarihsel değişime ilişkin temel eleştirileri, yaşamda olup bitenlerin açıklanması söz konusu olduğunda, değişimle birlikte tarihin mutlaklaştırılmasına yöneliktir. Bu mutlaklaştırma, tarihin bütün düşünce sistemimizi açıklayacak ilkeler oluşturulmasına ve değişimin ön planda tutulması ise, tek tek olayların tarihe yön verdiği sonucunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu nedenle yapısalcılık, tek tek olayları ve doğrudan bireylerin olup bitenler karşısındaki etkilerini, tarihin temel konusu olmaktan çıkarmıştır. Aslında yapısalcılık -geçmiş tarih düşüncesiyle hesaplaşma adına- değişimi, olayları, siyaseti kapsamına rağmen onları önemsizleştirmiştir.

Yapısalcılık insanların ortak kültürünü oluşturan ilişki ağlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, yapısalcılığın tarihteki ortak değerlerin neler olduğunu sıralamak gibi bir derdi yoktur, onlar bu ortak değerleri oluşturan ilişki biçimlerini ortaya koymaya çalışır. Ancak, bunun tarihteki karşılığına baktığımızda, olgulardan kaçışın olmadığını da görmemiz gerekir. Bu bağlamda, olgular her ne kadar yapılan araştırmanın doğrudan nesnesi değilmiş gibi gösterilse de, bağıntılara ve dolayısıyla da yapıya ulaşabilmek için olgulardan ve olaylardan hareket etmek zorunda kalırız.

Sürekli olarak olup bitenler ile onların aktarılması arasında bir gerilim vardır; bu iki taraf da birbirini belirlemektedir, ancak sonuç olarak tarihyazımı örneklerine baktığımızda, gözlenen verilere uygun olmayan birçok örnekle de karşı karşıya kalırız. Bu örneklerin oluşmasına neden olan şey, bazen belirli amaçlara uygun şekilde gerçekliğin bilerek farklı aktarılmasıdır, bazen de ortaya konan tarihsel bilgilerin kendi içerisinde bir tutarlılık oluşturmak adına birtakım ilkelere ve sistemlere uygun bir tarihyazımı gerçekleştirilmektedir. Annales Okulu, tam da kendi ilkelerine bağlı kalmak

adına, adeta “tarih”i problem olarak ele almaktan kaçınmıştır. Bu okula mensup olan araştırmacılar, kendi içlerinde tutarlı olmaya çalışarak her seferinde olaylardan söz etmediklerini, gündelik yaşamı konu edinip bireyleri çok da önemsemediklerini ilan etmişlerdir. Kuramsal bir çalışma yapmaktan kaçmışlardır, ancak Bloch ve Braudel özelinde baktığımızda, her ikisinin de Bloch’un *Tarih Savunusu*, Braudel’in ise *Tarih Üzerine Yazılar* eserlerini yazmak zorunda kaldıklarını görmekteyiz.

Yapısalcılığın “bilinç” ve “olay” merkezli tarih düşüncesiyle yapmış olduğu bu hesaplaşma, Annales Okulu tarafından farklı alanlarda devam ettirilmiştir. Braudel İkinci Dünya Savaşı öncesinde Annales’in Sao Paulo Edebiyat Fakültesi elçisi olarak Lévi- Strauss’un yanında yer almıştır. Bu süreçte özellikle, basit bir cebir problemini çözmekten aciz olarak gördüğü etnologların bilimsellik iddialarını alaya alan açıklamalar yapmıştır (Dosse, 2008: 98-99). Diğer yandan ise, onun için, Lévi-Strauss insani sürekliliklerin derin ve keşfedilmesi zor olan alanlarını bize göstermektedir (Braudel, 1992: 110).

Braudel, Lévi-Strauss’un antropoloji ve tarihin aynı maceranın peşinde olduğuna ilişkin iddiasından etkilenmiştir, çünkü bu iddiadan hareketle en “ilkel” olarak adlandırılan toplumun dahi bir tarihinden bahsedebilme olanağımız doğmuştur (Braudel, 1992: 65). Böylelikle, klasik bağlamda bilinç ve tarih ilişkisi kurarak belirli bir bilinç düzeyine ulaşmadıkça ya da varsayılan tarihsel ilerlemenin belirli bir uğrağında yer almadıkça toplumların tarihinden söz edilemeyeceği iddiası da sarsılmıştır. Bu durum, ayrıca, tarihin sadece düzyazı formunda ve anlatıdan uzak bir şekilde oluşturulması gerektiğine ilişkin belirlemenin de kabul edilmemesidir. Çünkü artık sadece yazılan tarih değil, sözel olarak aktarılanlar, coğrafi yapının kendisi, gündelik araç gereçler de tarihsel bilginin önemli birer aracı olmuştur.

Annales Okulu’yla birlikte, tarihsel gelişimi kavramak adına, belgeler tarihsel bilginin oluşturulmasında merkezi bir öneme sahip olma durumunu kaybetmiştir. Çünkü artık önemli olan tarihteki zamansallığı yakalamaktır, bu nedenle de, nasıl ki belirli kişilerin yapıp ettikleri üzerinden tarihin yönü açıklanamazsa, bazı belgeleri merkeze alarak da tarihsel bir açıklama yapılamaz.

Zamandaki bütünselliği ortaya koyabilmek için Annales Okulu'nda "uzun süre" çok önemli bir yere sahiptir. Özellikle Braudel, tarihteki zamanın kavrayışını bölümlere ayırarak farklı tarihsel perspektifler belirlemiştir ve bunlar aynı zamanda farklı tarih yazımlarıdır. Olay merkezli, konjonktürel ve yapısal tarih olarak yaptığı bu ayrımın temel noktası "zaman"dır ve burada asıl olarak tarihteki bütünselliği kavramamızı sağlayan da "uzun süre"yi içeren yapısal zamandır. Braudel, uzun süreye yapmış olduğu vurgu ve bütünselliği yakalamak adına -genel yapısalcılık düşüncesine uygun olarak- olayları ve "insan"ı doğrudan tarihin yapıcısı ya da nesnesi konumunda değerlendirmemiştir. Hem Braudel hem de Bloch için önemli olan şey, "zaman içindeki insan"a ulaşabilmektir, ama bu durum bir süre sonra Braudel'de sadece zamanı kavrama, Bloch'da ise zihniyetleri ortaya çıkarma problemine evrilmiştir.

Annales Okulu'nun, disiplinlerarası bir yaklaşımla tarihi yeniden şekillendirmek adına, iktisatla, coğrafyayla kurdukları ilişkinin sonucunda daha uzun süreleri ele almaya başladıklarını iddia edenler vardır (Dosse, 2008: 71). Uzun süre üzerinden tarihsel süreci açıklamanın bir nedeni de yapısal olana ilişkin açıklama yapma iddiasıdır. Braudel birçok yerde yapısal olan ile uzun süre arasında kurmuş olduğu ilişkiyle de bunu göstermiştir.

Braudel'den farklı olarak, Bloch zamanın bütünselliğini değişen zihniyetler üzerinden açıklayarak tarih ve psikoloji arasında ilişki kurmaktadır. Onun için her tarihsel olgunun ardında psikolojik bir durum yatmaktadır, ancak Bloch psikolojiyi tek tek kişilerin zihniyetlerini ortaya çıkarmak için değil, kolektif bir zihniyet biçimini ortaya koymak için kullanmaktadır. Bu açıdan da, psikolojiye tarihle ilişkisinde farklı bir yorum kazandırmıştır.

Zihniyet tarihinin geçmişi anlama açısından önemli bir yaklaşım olduğu kabul edilmektedir, ancak bir taraftan da bu yaklaşımın tarihsel süreci "hareketsiz" hale getirdiğine ilişkin eleştiriler yapılmıştır. "Hareketsizlik" tarihçilerin sadece belirli bir dönemde ortaya çıkan zihniyeti betimlemekle yetinmelerinden kaynaklanmaktadır; başka bir deyişle, tarihçiler zihniyetlerin nasıl ve niçin değiştiklerini açıklamaktan ziyade varolanı betimlemekle yetinmişlerdir (Burke, 2013: 99). Zihniyet üzerine odaklanan bir tarih yaklaşımı, bireyler arasında ortak olan inanışları ve yaşam biçimlerini konu edinir, ama öte yandan her zaman toplumda genel kabul görene aykırı

yaşam biçimleri ve inanışlar olmuştur. Bu bağlamda, zihniyet tarihinin tek başına bu kenarda kalan farklılıkları konu edindiğini söyleyemeyiz, çünkü en başta “zihniyet” e ilişkin bir çıkarım yapabilmek için olup bitenlerden hareketle bir genelleme yapmak gerekmektedir ve her genelleme de kendi içinde döneme ilişkin birtakım eksiklikler barındırır. Ayrıca zihniyetin değişimine ilişkin açıklamalar çok kolay bir şekilde “mantık dışı-mantıklı” “geleneksel-modern” gibi karşıtlıklar üzerinden şekillenebilmektedir. Bloch, “zihniyet” kavramının kendisindeki bu ikilemin nasıl çözümlenebileceğini tam olarak açıklamamakla birlikte, zihniyetin -yapısalcılığın da etkisiyle- bilinçli bir bütün olduğunu asla ilan etmemiştir, tam tersine, ondaki bilinçdışı öğeleri bulmaya çalışmıştır, ancak “zihniyet” e ilişkin yapılacak genellemeler arasında farklılıklara ne olacağını bir sorun olarak görmemiştir. Bu sorunlara baktığımızda aslında “zihniyet”in belirsiz bir kavram olduğunu görürüz, çünkü bir zihniyet biçiminin tam olarak ne zaman başladığını ya da bittiğini belirtmek zordur. Bir taraftan da bu belirsizlik ve değişiminin çok zor ve yavaş oluşu, bu kavramı Bloch’un ve Braudel’in gözünde daha değerli kılmıştır.

Annales Okulu’nun tarihe ilişkin genel amaçları, onların dönemine kadar söylenmemiş, tarihin konusu haline getirilmemiş olanları dile getirmek ve böylelikle geleneksel olarak nitelendirdikleri siyaset merkezli tarihi aşmaktır. Bu bağlamda, Braudel özellikle coğrafya ve tarih arasında kurduğu ilişkiler dolayısıyla, siyaseti tarihten uzaklaştırmaya çalışmıştır. Benzer şekilde Bloch da coğrafyaya sahip çıkmıştır, bunu *Les Caractères Originaux de L’histoire Rurale Française*’de (Fransa Kırsal Tarihinin Özgün Nitelikleri) (1931) kitabındaki incelemelerde de görebiliriz.

Coğrafya, büyük çapta değişimlerin uzun zaman dilimlerine yayılarak yavaş yavaş gerçekleşen, her olayın uzun yıllara yayılan etkileriyle birlikte kendi içerisinde tekrarları ve sürekliliği barındıran bir alandır. Bu nedenle de coğrafya, hem Bloch hem de Braudel için önemlidir. Bloch Ortaçağ üzerine incelemelerinde, o dönemdeki kırsal alanın kullanımına, dağılımına ilişkin veriler sunmuştur, Braudel ise daha çok coğrafya ve uygarlık arasındaki bağlantı üzerinden tarihe ilişkin açıklamalar yapmaya çalışmıştır. Her ikisi de tarihte zamansal olarak bir bütünlük kurmaya çalışmaktadırlar ve bütünlüğü inşa edebilmek adına da, coğrafya ve tarih üzerinden ikili bir perspektif geliştirerek tarihsel süreci değerlendirirler. Bu değerlendirmede “neden”leri ortaya koymaktan

ziyade “nasıl” a cevap vermek önemlidir; bu açıdan da betimleyici bir tarihsel analizle karşı karşıyayız. Genel olarak değerlendirdiğimizde de, Annales Okulu’nun zihniyetler tarihinden, coğrafya ve ekonomi merkezli tarihe, oradan da tarihsel antropolojiye kadar uzanan bir yolu açtığını söyleyebiliriz. Gerek ekonomi gerekse coğrafya üzerine dönemin arşivlerini analiz etme noktasında farklı teknikler kullanılmıştır, burada özellikle gündelik yaşama ilişkin kayıtlar ortaya çıkartılmış ve bunlar üzerinden çağa ve döneme ilişkin çıkarımlar yapılmıştır. “İnsan nedir?” ya da “insan ve tarih arasındaki ilişki nasıl inşa edilir?” gibi sorular yerine insan toplulukları, kültürler ve uygarlıklar düzeyinde incelemeler yapılarak antropoloji ve tarih birbirine yaklaştırılmıştır. Bunun sonucunda, dizisel bir zihniyetler incelemesinin önü açılmakla birlikte, aslında “devinimsiz tarih”ten ziyade, parçalı zamansallıklar veya uzun sürenin ön plana çıkartıldığı bir tarih yaklaşımı ortaya çıkmıştır.

Hem Bloch hem de Braudel tarihsel süreçteki değişimlerin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışmamışlardır; onlar tarihin akışını bir kenara bırakarak bir kültürü ya da çağı anlatmışlardır. Braudel’in uygarlıklar üzerinden kültürle kurmuş olduğu bağ ve Akdeniz’i çalışmalarının merkezi haline getirmesi, Bloch’un da benzer şekilde Ortaçağ ve özellikle Fransa üzerine olan incelemeleri, belirli bir kültür ve çağ üzerine odaklandıklarına dair birer örnektir. Spesifik alanlar üzerinden bir bütünsellik inşa etme girişimi, onları farklı bir noktaya taşımıştır, çünkü “bütünsellik” denildiği anda evrensel bir tarih düşüncesi kurma çabası anlaşılmaktadır. Oysaki Bloch ve Braudel hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmamışlardır ve evrensel bir tarih kurmanın da mümkün olamayacağını belirtmişlerdir. Onlar, tarihin belirli bir zaman dilimini ya da toprak parçasını ele alarak bütünsellik ve süreklilik inşa etmeye çalışmışlardır.

Tarihteki sürekliliğe ve bütünselliğe ilişkin tartışmalar, ister istemez Hegel’in “bütünsellik” anlayışıyla karşılaştırma yapmayı gerektirmektedir. Genel olarak diyebiliriz ki, Hegel’in tarihte belirlediği ilkeler zamansallığı da içerisinde taşır ve böylelikle tarihsel bir gelişim kurmaya da izin verir. Yapısalcılığın dilden hareketle yaptığı değerlendirmelerle ise zamandışı bir düzen kurulur. Bu bağlamda Braudel zaman ve mekân vurgusuyla bir bütünsellik kurmaya çalışsa da sonuç olarak “uzun süre”ye vermiş olduğu önem, onu bir anlamda zamanı aşan bir konuma yerleştirmiştir. Zaten kendisi de, özellikle uygarlıkları tarihin biricik nesnesi olarak değerlendirirken

onların özellikle zamanı aşan bir niteliğe sahip olduklarını belirtmiştir. Bu noktada Braudel'in zamana ilişkin saptamaları, bir yandan zamanı çoklu biçimde ele almayı sağlamakta, diğer yandan ise, özellikle "yapı" kavramına vermiş olduğu önemle, zamanı aşan kuramsal bir inceleme sunmaktadır. Kendi ifadesiyle:

Tarihçi için her şey zamanla başlamakta, her şey zamanla bitmektedir, bu zaman kolayca tebessüm yaratabilen, evreni yarattığı söylenen matematik Tanrı gibi olan, insanların dışında, iktisatçıların diyecekleri gibi «dışsal» bir zamandır ve insanları itmekte, zorlamakta, onların çeşitli renklerdeki kişisel zamanlarına üste gelmektedir: evet, dünyanın emredici zamanı (Braudel, 1992: 115).

Sonuç olarak, hem Bloch hem de Braudel tarihte bütünsellik arayışındadırlar ama bu bütünselliği benzer olgular üzerinden kurmazlar; onlar için önemli olan, ilişki ağlarından oluşan yapının kendisini açıklayabilmektir. Tarihte kurdukları benzerlikler de olaylar arasında değil sadece ilişkiler düzeyindedir. Başka bir deyişle, tarihin farklı zaman ve mekânlarında ortaya çıkan olaylar benzer olabilir, ancak bu durum iki olay arasında eşdeğerlik ya da tekrar üzerinden bir açıklama yapılması için yeterli değildir.

Bloch'da daha yoğun bir şekilde karşımıza çıkan, ama Braudel'in de bir şekilde bahsettiği karşılaştırma yöntemi, zaman ve mekân sınırlamasını aşan bir niteliğe sahiptir. Bloch iki olayın benzer dönemlerde geçmesine daha çok önem vermiştir, bu noktada, onun karşılaştırma yöntemini kullanırken aradığı cevap, aynı zamansallıkta ortaya çıkan iki farklı olayı karşı karşıya getirmek yoluyla verilir. Böylelikle zihniyetler arasındaki farklılığın ne olduğu ortaya çıkartılabilecektir. Bloch'un savunduğu "karşılaştırmalı yöntem ne bir yerle ilgili ayrıntıları doğrulayabiliyor ne de bir toplumun törelerini başka bir topluma dayatabiliyordu" (Chirot, 2002: 36). Çünkü asıl amaç, ele alınan toplumun zihniyetini ortaya çıkarmaktı. Braudel ise, karşılaştırma yöntemini çok farklı dönemler arasında kullanmakla birlikte, bu yöntemi şimdiden geçmişe doğru yönelmenin, adeta bir kazı çalışması yapmanın aracı olarak kullanmıştır. Bu noktada, Braudel için karşılaştırma yöntemi tarihteki sürekliliği kurmak adına da kullanılan bir yöntemdir. O, farklı zamana ve mekâna ait olayları karşılaştırarak bir süreklilik ilişkisi inşa etmeye çalışmıştır ve burada özellikle yine uygarlıkların gelişimini tercih ederek sürekliliği kronolojik ve doğrusal bir gelişimden kurtarmıştır.

Annales Okulu'na ilişkin eleştirilerin başında, onların tarihte çok önemli bir belirleyen olan siyaseti yoksaymaları gelmektedir. Siyasi tarihi geleneksel tarihle özdeşleştirerek,

siyasete karşı her zaman bir mesafeleri olmuştur, ancak Bloch politik eylemleriyle siyaset alanından uzakta olmadığını göstermiştir. Amerika'daki New School'un Nazizimden kaçması için kendisine gönderdiği teklifi reddeden Bloch, 1943 yılında Nazizme ve faşizme karşı Birleşik Direniş Hareketi'nin yönetim kurulunda yer alır. Bu süreçte hapsedilir ve işkenceyle öldürülür (Dosse, 2008: 51). Bloch'un yaşamındaki siyasi duruşu bir yana bırakılırsa, Annales Okulu'nun genel olarak Nazizim karşısında toplu bir şekilde ses çıkarmayışı onların geçmişinde bir kara leke olarak görünmektedir ki, bu duruma dair Bloch, kendisini de katarak, şöyle bir eleştiride bulunmuştur: “Kamusal alanda çılglık atmaya, öncelikle çölde sesimizi çıkarmaya cesaret edemedik. Atölyelerimizin endişe verici huzuru içine kapanmayı tercih ettik. Ellerimizdeki kandan dolayı küçük kardeşlerimiz bizi affetsin” (M. Bloch *L'Etrange Defaite* ss. 188, akt. Dosse, 2008: 52). Bloch'un bu metni, Annales Okulu'nun yanı başındaki tarihi görme konusunda ne kadar yetersiz kaldıklarının itirafıdır.

Bloch tarihin estetik yönüne vurgu yapıyordu, ancak bu durum, onun “tarih”i bilim olarak değerlendirmedeği anlamına gelmez. Genellikle tarihin bir bilim olamayacağını iddia edenler, onu edebi olana daha fazla yakınlaştırmaktadır. Bloch ise iki yaklaşım arasında denge kurarak “tarih”i hem bilimsel hem de estetik yönüyle birlikte değerlendirmektedir.

Genel olarak Annales Okulu'na ve elbette Bloch ve Braudel'e yöneltilecek eleştirilerden biri de onların tarihte insanın konumunu önemsizleştirmeleridir. Bloch ve Braudel'in insan ve tarih arasında kurdukları ilişkiye baktığımızda, Bloch'un insana daha fazla alan açtığını görürüz, çünkü o tarihin her zaman insanlarla ilgili bir bilim olduğunun altını çizer ve her olgunun ardında yatan “psikolojik” duruma dikkat çekerek ve zihniyetin önemini vurgulayarak insana tarihin taşıyıcı konumunu verir. Braudel ise, insanı uygarlık ve kültürün kısılcasına alarak onu yapının içerisinde adeta eritmektedir. Ayrıca Braudel çok katı bir biçimde, siyasetten kaçınmaktadır, onun coğrafî ve ekonomik değişimler üzerinden ele aldığı tarihte insana doğrudan bir yer yoktur. Bu durum Braudel'i yine de “hümanist” bir perspektiften uzaklaştırmaya yetmemiştir, söz konusu olan gelecek ve umut etmek olduğunda, Braudel kendi tarih düşüncesinde insanın eylemlerinin belirleyiciliğine alan açmıştır.



Genel olarak belirtecek olursak, hem Bloch hem de Braudel insan ve tarih arasındaki ilişkiyi felsefenin nesne edinebileceğini belirtir, çünkü burada yapılacak tartışma olguların ya da belirli tarihsel dönemlerin ötesinde bir soyutlamayı ve kavramsallaştırmayı gerektirmektedir. Onların yapmaya çalıştıkları şeyse, her ne kadar uzun süreler olsa da, belirli dönemlere ve yerlere ilişkin yapı ve zihniyet üzerinden bir betimleme, tahlil geliştirmektir.

Tarih iktidarlara en fazla bağlı olan bilimdir, çünkü tarih bize iktidarın geliştirdiği söylemleri görebilmenin en doğrudan yoludur. İktidarlar her zaman kendi meşruiyetlerini tarih içerisinden kurmaya çalışırlar, bu bağlamda “yeniden” yazılan ve şekillenen tarihler, iktidarın da aynası olurlar. Tarihçiler de iktidarın gözünde onların meşruiyetini sağlamanın bir aracı ya da düşmanı olarak görünürler. İşte bu nedenle, tarih ve tarihyazımı her daim güncelliğini koruyan bir tartışma alanıdır. Annales Okulu’nun bu bağlamda yapmış olduğu yenilik, yapısalcılık akımından hareketle yapıyı bütün öğeleriyle açıklayabilmek adına, farklı disiplinlerle ilişki kurarak bir tarih düşüncesi ortaya koymasındadır. Bloch ve Braudel özelinde baktığımızda da coğrafya, ekonomi, psikoloji, antropolojiyle ilişki kurulduğunu görmekteyiz. Bu durum onlar için, gerçekliği açıklayabilmek adına geliştirilen bir yöntem değildir, gerçekliğin çok merkezli yapısı bu farklı disiplinlerle bir araya gelerek bir tarih oluşturmayı zorunlu kılmıştır. Bu perspektiften baktığımızda, Bloch ve Braudel tarih ve diğer disiplinler arasındaki ilişkiyi daha yatay kurmuşlardır, ama Annales Okulu içerisinde tarihi en üst noktaya koyup diğer disiplinleri de tarihe yardımcı alanlar olarak görenler vardır.

Yapı, uygarlık, zaman, tarihin konumu gibi tartışmaların sonrasında, Annales Okulu’nda tarihin diğer disiplinlerden biraz uzaklaşarak kendisine yeni bir alan açması gerektiği gündeme gelmiştir. Böylelikle Annales toplumsal pratiklerden çok, daha kısmi pratikleri merkezine almıştır; dolayısıyla da, insan merkezli düşünmeden ve evrensel, bütünsel bir tarih perspektifinden daha fazla uzaklaşmıştır. Son kuşakta karşımıza çıkan bu durum, daha betimleyici ve empirik bir tarih görüşünün doğmasına neden olmuştur. Tabii, bu sonucu doğuran şey, Bloch ve Braudel’in tarih görüşleridir. Başka bir deyişle “insan”ı, dolayısıyla da olayları ve değişimin kendisini tarihten uzaklaştırmak, bir süre sonra daha empirik ve niceliğe gömülü bir tarih getirecektir, ancak farklı bir şekilde, Annales Okulu’ndan sonra tarihte anlatının konumu da tartışılmaya başlanmıştır. Yapıyı

açıklamayı kendisine amaç edinen bir tarihsel yaklaşımın anlatı merkezli bir tarih tartışmasına nasıl evrildiği de tezin üçüncü bölümünde tartışılacaktır.

### 3. BÖLÜM: TARİHYAZIMINDA ANLATININ ROLÜ: HAYDEN WHITE

Olup bitenler ve onların aktarılması arasındaki gerilim, tarihsel bilginin oluşturulmasına ilişkin birçok farklı çözümü de beraberinde getirmiştir. Sürekli değişime tabi olan bir alana ilişkin birçok farklı değerlendirmenin karşısında “tarihsel bilgi”nin kendisine ulaşabilmek ve içinde bulunduğumuz süreci anlamak, açıklamak adına tarih, belirli ilkeler ve yasalar üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Bu ilkelerin ve yasaların yetersiz görüldüğü yerlerde tarihsel süreçteki ilişkiselliğe ve yapısal olana dair bir inceleme başlatılmıştır. Bütün bu incelemelerin ardında tarih ve tarihyazımı arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğini açıklama sorunu yatmaktadır. Olup bitenler nasıl ele alınmalıdır ki, tarihsel bilginin doğruluğundan söz edebilelim? Burada öncelikle tarihin nasıl bir alan olduğu sorun edilmiştir ve tarihsel bilginin elde edilmesine ilişkin yöntemler geliştirilmiştir. Elbette bu yöntemler tek başına bu sorunu çözememektedir, çünkü nihayetinde sürekli içinde bulunduğumuz bir alanı açıklamaya ve anlamaya çalışmaktayız. Bu nedenle de, olup bitenleri kendimize nesne edindiğimizde ona dışardan bakma gibi bir imkânımız bulunmamaktadır. Ayrıca, olup bitenlerin yazılma sürecini sadece bir kayıt altına alma olarak değerlendiremeyiz ki, zaten yazmanın kendisi de kurgulamayı beraberinde getirmektedir. Tarih, yüzyıllar boyunca efsanelerin, destanların ötesinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır ve bu süreçte kurgusal yönünden uzaklaştırılmıştır, ancak yine de tarih her zaman kendi içerisinde bir kurgusallık barındırmaktadır. “Kurgu” sadece edebi olana ilişkin değildir; insanın bilgi elde etme sürecindeki akıl yürütmelerinin içerisinde her zaman hayal ürünü olan parçalara rastlanmaktadır. Dolayısıyla insanın incelemelerindeki parçaları birleştirebilmesinde her daim bir kurgu payı vardır. İşte tarihin kendi içerisinde barındırdığı bu yazma ve kurgulama durumu, gerçekliğin izdüşümü olarak tarif edilmeye çalışılan tarih alanını sarsmıştır. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde Yeni Tarihselcilik akımının önemli temsilcilerinden olan Hayden White’ın tarih ve anlatı arasında kurmuş olduğu ilişki incelenecektir ve burada tarihin yasadan yapıya, yapıdan anlatıya doğru gelişen serüvenin nedenleri değerlendirilecektir.

Başlangıçta edebiyat eserlerini tarihsel bağlamlarına oturtmak üzere yola çıkan Yeni Tarihselcilik akımı 1990’larda edebiyat eleştirisinin sınırlarını aşarak kültürel analiz

sahasına doğru çalışmalarını genişletmiştir. Bu bağlamda Yeni Tarihselcilik akımı genel olarak siyasal pratikleri kültürel ve dilsel sistemler üzerinden ve yine dilsel kodlar çerçevesinde incelemektedir diyebiliriz (Munslow, 2000: 54). Tarihsel gelişimi determinist bir bağlamdan ziyade, rastlantısal ve olumsal bir güçler alanı olarak gören akım, tarihi bir anlatılar yığını, tarihyazımını da kurgu olarak görmektedir. Bu nedenle tarihsel olaylar “metinsel” fenomenler, edebi eserler ise maddi olaylar olarak ele alınmaktadır (Eagleton, 2004: 273). Sanat eserlerini yalıtılmış bir alanın ötesinde dil, yaşam biçimi, toplumsal değerler çerçevesinde inceleyen akım, tüm bu alanların iç içe olduğu kültürün kendisini de sorunsallaştırmaktadır. Yeni Tarihselcilik akımının tarihe ilişkin belirlemeleri tarihçilere yapılan bir meydan okuma olarak da görülebilir. Özellikle de Stephen Greenblatt’ın, her belgenin doğru okunabilmesi için bir edebiyat eleştirmenin becerilerine sahip olunması gerektiğine ilişkin iddiası tarihçilerin çalışma yöntemlerine dair ağır eleştiriler içermektedir (Burke, 2011: 98).

Yeni Tarihselcilik akımının önemli temsilcilerinden birisi olan Hayden White da, bu bağlamda, tarihe yönelik incelemelerinde tarihsel bilginin oluşum sürecindeki anlatisallığı göstermeye çalışmıştır. Geliştirmeye çalıştığı kuramda, tarihsel yapıtı düzyazı biçimindeki anlatisal yapısıyla ele alacağını söyler ki, ona göre tarihsel olanı görünür kılan da yine bu anlatisal boyutudur. Tarihin anlatisallığını tarihçinin deliller arasında yapmış olduğu seçimlere de dayandıran White, tarihçinin deliller arasında bağlantı kurabilmek için her zaman hayali birtakım adımlar attığını belirtir. İşte bu hayali adımlar, tarihin poetikayla ve dille olan zorunlu bağını ve tarihçinin yaratıcılığını göstermektedir.

Anlatisal bir biçime sahip olmasından dolayı, tarihin edebi metinlere benzer nitelikler taşıdığı düşüncesi Yeni Tarihselcilik akımıyla beraber tartışılmaya başlanmıştır denemez çünkü tarih bilgisindeki anlatının varoluşu genel olarak kabul görmektedir; öyle ki, 19. ve 20. yüzyıllarda da birçok tarihçi, örneğin Leopold von Ranke ve Benedetto Croce, tarih yazımının retorik ve edebi niteliklerini yitirmediğini belirtmiştir. Yeni Tarihselcilik akımı özelinde White’ı burada farklı kılan, onun tarihsel metinlerdeki kurguyla edebi metinlerin niteliklerini birçok bağlamda eşdeğer tutmasıdır. White’ın “tarih”e ilişkin yaptığı her saptama tarihyazımına işaret etmektedir, çünkü tarih zaten sadece metne dökülebilendir. Tarih, bir tarafıyla olup bitenlerin kendisi, bir taraftan ise

olup bitenlerin anlatılmasıdır. Tarih kavramının içerdiği “olup bitenler”in bu durumda White’ın belirlemiş olduğu “tarih” kavramında yer almadığını söyleyebiliriz. Bu da *res gestae* olarak tarih alanının White’ın değerlendirmelerinde önemli bir yere sahip olmadığını göstermektedir. Bu durumda da tarih sadece “şimdi”ye ve “anlatı” ya bağlanmakta ve geçmiş bu noktada önemsizleşmektedir. White’ın tarih ve tarihyazımı arasında kurmuş olduğu bu ilişkinin sonuçları, tarih felsefesinde yarattığı değişimler çerçevesinde incelenecektir.

### 3.1. YENİ TARİHSELÇİLİK AKIMI

1980’lerde ABD’de ortaya çıkan “Yeni Tarihselcilik”in kurucusu olarak, Harvard Üniversitesi’nde edebiyat eleştirmeni olan Stephen Greenblatt kabul edilmektedir. Greenblatt, 1989’da yayınlanan *Towards a Poetics of Culture* başlıklı makalesinde “Yeni Tarihselcilik”in bir doktrin olmaktan ziyade tarihe ilişkin yeni bir pratik olduğunun altını çizer. Burada Yeni Tarihselcilik’in karakteristik özelliği, edebi teorilerin cevapsız bıraktığı sorulara cevap vermesi ve özellikle yirminci yüzyılın başlarında hakim olan pozitivist tarih görüşünden farklı olmasıdır (Greenblatt, 2014:1). Yeni Tarihselcilik doğrudan bir okul niteliği taşımamaktadır, burada çalışma alanları üzerinden bir birliktelik söz konusudur. Genel olarak baktığımızda bu akımın içerisinde şu isimlerin yer aldığını söyleyebiliriz: Stephen Greenblatt, Louis Montrose, Catherine Gallagher, Stephen Bann, Hayden White. Bu isimlerin dışında Michel Foucault ve Edward Said de Yeni Tarihselcilik’i etkileyen isimler arasında değerlendirilmektedir.

1990’larla birlikte Yeni Tarihselcilik, kültürel analizlere daha fazla önem vermeye başlamıştır. Bu noktada başlangıçta sadece edebiyat eserlerini tarihsel bağlamlarına oturtmak (şiirleri, romanları, oyunları birbirleriyle olan ilişkileri üzerinden değil, onların üretim süreçlerini etkileyen toplumsal kurumlar ve olaylar üzerinden incelemek) üzere yola çıkan Yeni Tarihselcilik, kültür analiziyle birlikte, geleneksel olarak kabul edilen geçmişe ilişkin çalışmaları da sarsan bir niteliğine bürünmüştür. Burada özellikle, geçmişteki siyasal, sosyal pratiklerin ötesinde, incelenen sürece ait olan dil sistemlerini, kodları da ortaya çıkarmaya çalışarak, tarihyazımını belirleyen etkenler arasında dilin kullanımının da önemli olduğunu göstermişlerdir (Munslow, 2000: 54-55).

Yapısalcılıkla birlikte dilin kültürel bir üretimin parçası olduğu ortaya çıkmıştır. Yeni Tarihselcilik dilin bu özelliğini fazlasıyla vurgulayarak, bütün siyasal, kurumsal nitelikteki tarihsel metinleri de kültürün bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Buradaki kültürün belirleyiciliği vurgusu aslında, kültürün sembolik ve semiyotik şifrelerle çözümlenebileceğinin zeminini oluşturmaktadır. Buradan çıkarılan sonuç, dilin oluşumunu belirleyen kültür ise ve sonrasında da dilin kendisini çözümlmek için, bir takım kodlamalar, işaretlemeler üzerinden hareket ediyorsak, o zaman tarih metinlerine ilişkin de böyle bir çözümlme yapabiliriz şeklindedir. Tarih metinlerinin hangi anlatım tekniğiyle oluşturulduğunu belirlemek yeni tarihselcilerin, bir metne baktıklarında, öncelikle yaptıkları işlemdir. Dolayısıyla ilk işlem metne bakmaktır, ikinci adım ise metnin hangi dönemde yazıldığına odaklanmaktır.

Yeni Tarihselcilik'i bir akım haline getiren şey, onların öncelikle edebi metinler üzerinden yaptıkları incelemeleri kültür ve tarih çalışmalarına yaymaları ve çalışmalarında geçmiş tarih yaklaşımlarıyla hesaplaşmalarıyla birlikte, tarih felsefesine yeni bir tartışma alanı açmalarıdır. Genel olarak yeni tarihselciliğin temel iddiası, tarihsel gerçeklik dediğimiz şeyin aslında bir kurgudan ibaret olduğudur. Bu kurgunun oluşturulması sürecinde elbette tarihin ve kültürün önemli bir etkisi vardır, ancak burada bu etkileşimin biricikliğini görmek gerekmektedir. Başka bir deyişle, tarihsel olaylardan hareketle evrensel bir tarih kurulamayacağı gibi, tek tek tarihsel olayların kendisi de başat belirleyenler olarak karşımıza çıkamaz. Buradaki temel problem, tarihsel bilginin nasıl oluşturulduğu dolayısıyla da nasıl yazıldığıdır. Tarih felsefesinin en önemli tartışma alanlarından birisi olan tarihyazımı genel olarak, tarihçinin olaylar arasında yapacağı tercihler ve sonrasında dikkat etmesi gereken ekonomik, coğrafi, kültürel etkenler üzerinden açıklanagelmıştır. Burada tarihçinin yapacağı tercihler ne sadece tarihsel ve siyasal koşulların etkisiyle ne de tarihçinin kişisel birtakım özellikleriyle açıklanabilir. İşte Yeni Tarihselcilik akımı da tarihe ilişkin bu genel değerlendirmeleri sorgulamıştır.

Yeni Tarihselcilik akımına göre edebiyat metinleri, yazıldıkları dönemin kültürel ve tarihsel özelliklerinin doğrudan aktarıldığı metinlerdir. Tabii burada sadece edebi metinlerin değil tüm metinlerin tarihsel niteliğinden söz edilmektedir. Bu nedenle de edebi metinler ya da diğer farklı alanlardaki metinler, tarihsel bilgi ortaya koymanın bir

aracı olmaktan çıkartılarak, doğrudan bir tarih metnine dönüştürülürler. Metnin doğrudan sahip olduğu bu tarihsellik, beraberinde tarihin metinsel olup olmadığı sorununu da getirmiştir. Tarihte olup bitenlere dair yazılı kayıtlar sözlü anlatımlarla karşılaştırıldığında her zaman daha güvenilir bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada tarihin nasıl kaleme alındığı, zaman zaman, nasıl yaşanıldığından daha önemli bir hale gelmektedir. İnsanın hafızasının her zaman bir sınırı vardır ve bu sınırın aşılmasını, hafızayı genişletmeyi sağlayan şey de yazıdır, metindir. Dolayısıyla olup bitenler de her daim bir metin üzerinden aktarılmaktadır. Burada Yeni Tarihselcilik'in yapmış olduğu vurgu, tam da gerçekliğe dair birbirinden oldukça farklı metinlerin ortaya konulduğu ve bu noktada asla mutlak anlamda bir gerçeklik zemininden söz edemeyeceğimizdir. Sorun, tarihin nasıl yapıldığından ziyade nasıl yazıldığından kaynaklanmaktadır, çünkü tarihi belirli kayıtlar üzerinden öğrenme ve anlama olanağımız mümkündür ve bunun aracı da metinlerdir; yeni tarihselciler belirli bir noktadan sonra metinden başka elimizde hiçbir şeyin kalmadığını belirtirler. Metinle kastedilen sadece tarih biliminin ortaya koyduğu kayıtlar değildir. Onlar için belirli bir dönemde önemsiz görülen bir metin dahi tarihin belirli bir anını anlamak için önemli olabilir. Dolayısıyla gerçekliği kavrayabilmenin yolu da artık bir metin olan gerçekliğe bakmaktan geçmektedir.

Eagleton 1980'ler boyunca ABD'de edebiyat kuramını tarihselcilik tartışmalarına çeken bir dalgalanmanın yaşandığını belirtir. Ancak burada, değişen siyasi koşulların ardında bütünselliği aradığımız ya da tarihte nedenler arasında sıralamalar yaptığımız bir tarihselcilik olamazdı. Burada tam da Hegel ve Marx'ın tarihselciliğini karşısına alan Yeni Tarihselcilik ortaya çıkmıştır. Hakikat düşüncesinin sarsıldığı, neden, amaç, bilinç kavramlarının giderek daha fazla eleştirildiği bir döneme uygun bir tarihyazımı biçimiyle karşılaşmaktayız (Eagleton, 2004: 272-273). Tarihteki bütünsellik, yasa, yapı arayışını eleştiren ve özellikle tarih metinleriyle edebi metinler arasında kurulan benzerlikten hareketle, tarihin bilincin gelişimine dair bir bilgi sunduğu iddiasını karşısına alan Yeni Tarihselcilik, tarihsel bilgilere her daim bir şüpheyle yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktada Yeni Tarihselcilik, tarihsel olaylara dair epistemolojik bir şüpheciliğe sahiptir. Tarihsel olaylara ilişkin şüpheciliklerini "epistemolojik" olarak nitelendirmemizin nedeni, özellikle, tarihsel olayları metinsel fenomenler olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Tarih onlar için

rastlantısal olaylar yumağıdır ve biz geçmişe ilişkin bir bilgi ortaya koyduğumuzda onu kendi arzularımız doğrultusunda şekillendirerek, bir “tarihsel” bilgi haline getirmekteyiz. Tarihyazımının anlatıcıların önyargıları ve kaygıları tarafından belirlendiği bir yerde, karşımıza ciddi bir sorun, gerçeklik ve kurmaca arasında nasıl bir ayrım yapacağımız sorunu çıkmaktadır. Bu sorun karşısında yeni tarihselciler tarihsel olayların “metinsel” yönüne, edebi metinlerin ise tarihsel tarafına dikkat çekmektedirler (Eagleton, 2000: 273).

Yeni Tarihselcilik akımında metin üzerinden birbirinden farklı tarihsel yorum yapılabileceği vurgusu hakimdir. Tarih her zaman farklı yorumlamalara açık bir alandır ve burada tarihçinin yapacağı tercihler metnin oluşturulmasının birinci adımını oluşturmaktadır. Ancak çalışmanın önceki bölümlerinde de gösterildiği gibi, tarihçinin yapmış olduğu tercihlerin ardındaki nedenlerin neler olduğunu belirlemek de burada önemlidir. Yeni Tarihselcilik akımı bu nedenleri doğrudan siyasal, kültürel, yapısal vb. durumlara bağlamadan, öncelikle metnin oluşturulma biçimine yönelmektedir. Bu biçimin ardında elbette tarihsel ve kültürel nedenler vardır, ancak metne bakarken öncelikle yapılması gereken şey, doğrudan metnin kendisine bakmaktır. Metinleri ön plana çıkarma durumu, aynı zamanda, Jenkins’in dikkat çektiği birinci koşulu görmeyi de sağlamaktadır. Bu koşul, tarihin aslında “tarihler” olduğunu unutmamaktır. Böyle yaptığımızda tarihin çok basit ve her şeyin çok açık olarak belirlenebildiği bir alan olmadığını kavrarız ve geçmişin çok çeşitli türleri olduğunu da görmüş oluruz (Jenkins, 2004:4). Geçmişe ilişkin oluşturulan bu farklı yorumların ve “tarih”lerin zeminini ise tarihin anlatsal yönü oluşturmaktadır. Anlatsallık ya da anlatı dediğimizde ne kastettiğimiz çok önemlidir; bu bağlamda, Yeni Tarihselcilik akımını ve White’ı etkileyen anlatıbilimci Gérard Genette’in ayrımlarını dikkate almak gerekmektedir.

Genette “anlatı”nın üç tane anlamı olduğunu belirtir, buna göre: “*Anlatı* (narrative), ilk anlamıyla (son zamanlardaki yaygın kullanımında en merkezi ve en açık olan anlamıyla), anlatı bildirimini, bir olayı ya da olaylar dizisini anlatmayı üstlenen sözlü ya da yazılı söylemi ifade eder” (Genette, 2011: 13). Burada bir kişinin söylediklerinin, güvenilir bir şekilde kaydedilerek yazılması sonucunda ortaya çıkan metin, bir anlatı olarak ele alınmaktadır. İkinci anlamıyla anlatı “söylemin konularını oluşturan gerçek ya da düzmece olaylar dizisine ve bunların birtakım bağlanma, karşıtlık, tekrar vb.



ilişkilerine göndermede bulunur” (Genette, 2011: 13). Anlatının bu ikinci anlamına göre, bilginin bize ulaşmasını sağlayan dilsel ifadeyi ve diğer araçları bir kenara bırakma söz konusudur, çünkü artık önemli olan anlatının ifade ettiği olayların birbirleri arasındaki ilişkidir. “Anlatı, kökeni bakımından en eski görünen üçüncü anlamında ise yine bir olaya göndermede bulunur, fakat bu kez nakledilen olaya değil, birilerinin bir şeyleri nakletmesiyle meydana gelen olaya göndermedir bu: Başka bir deyişle, anlatılama edimi kendi içinde ele alınır” (Genette, 2011: 13). Bu anlamıyla anlatı, ortaya konan söylem ve söylemi yaratan edim arasındaki ilişkiyi gösterir ve gerçek ya da kurmaca olan ilişkinin ortaya serimlenmesini ifade eder. Anlatıyı Tzvetan Todorov’un belirlediği kategoriye göre inceleyeceğini belirten Genette şöyle bir sınıflandırma sunar: “ ‘Hikâye zamanı ile söylem zamanı arasındaki ilişkinin ifade edildiği’ *zaman*; ‘hikâyenin anlatıcı tarafından algılanış biçimi’, yani *bakış açısı (görünüş)*; ‘anlatıcı tarafından kullanılan söylem türü’, yani *kip*” (Genette, 2011: 17). Bütün bu belirleyenlerin arasında anlatı, kendi içerisinde bir düzen kurarak, bir isteği ifade ederek ve bir koşulu belirterek, gerçek ya da kurmaca olan olguları nakleden bir yapıya sahiptir. Bu noktada “hem Roman'a, hem Tarih'e uygulanan biçim olarak Anlatı, genel olarak, tarihsel bir anın seçimi ya da anlatımı olarak kalır” (Barthes, 2006: 31).

Tarihin ilk adımı olan belgelerin kendisinden tarih bilgisinin ortaya çıkış sürecine kadar her şeyin yazıya bağlı olduğunu ve bu noktada tarihin tepeden tırnağa “yazı” olduğunu belirten Ricoeur’e göre anlatisallık, açıklamanın/anlamanın yerini alabilecek bir çözüm değildir, çünkü anlatisal tasarım işlemi açıklamanın/anlamanın her tarzıyla iç içedir (Ricoeur, 2012: 269). Ancak “anlatisalci ekolün çalışmaları daha ziyade sıradan dil, bu dilin grameri ve doğal dillerde işlediği biçimiyle mantığı konu alan araştırmalardır” (Ricoeur, 2012: 271). Bu bağlamda, anlatıya ilişkin incelemelerin öncelikle dilin biçimsel olarak kullanımına dair olduğunu söyleyebiliriz; tabii sonrasında tarihsel metinlerle karşı karşıya kalındığında, dilin biçimsel kullanımının ötesinde olay örgüsünü çözümlmek adına kültürel yanları da önemsenmiştir. Ancak yine de anlatisallığın, metne ilişkin yapılan değerlendirmelerin tümünde olduğunu varsaymakla, her şeyin kurgusallığın hakim olduğu bir anlatı olduğunu varsaymak arasında ince bir çizgi vardır ve bu anlamda yeni tarihselcilik akımının ikinci yaklaşıma daha yakın olduğu görülmektedir.

“Anlatı”nın kavramsallaştırma sürecine baktığımızda yapısalcılık akımının önemli bir etkisi olduğunu görebiliriz. Eagleton’a göre yapısalcılık, anlatı çalışmalarına devrim niteliğinde bir yenilik kazandırarak, yeni bir edebiyat bilimi olan “anlatıbilim”i doğurmuştur (Eagleton, 2004: 133). Genette’in anlatıdaki söylemin nasıl oluştuğuna ilişkin çalışmaları ve özellikle Lévi-Strauss’un mit üzerine olan çalışmaları buna örnek olarak verilebilir.

Lévi-Strauss’a göre birçok çeşitliliğe sahip olan mitlerin anlatı yüzeylelerinin altında, onun asıl anlamını oluşturan ilişki kümeleri vardır. İnsan zihnine içkin olan bu ilişkileri anlayabilmek için, anlatı içeriklerinden ziyade onu yapılandıran evrensel, zihinsel işlemlerle ilgilenmekteyiz (Eagleton, 2004: 134). Lévi-Strauss kurumsal işleyişlerden ziyade bu iletişim ağlarını, totemleri vb. incelemiştir ve sonuç olarak belirtmiştir ki: “İnsanlar mitler aracılığıyla düşünmez, tersine mitler insanlar aracılığıyla düşünür” (Eagleton, 2004: 134). Buradan yola çıkarak yapısalcılığın anlamın kaynağı olarak bireyi ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Artık gerçeklik dil tarafından yansıtılan değil, dil tarafından kurulan bir niteliğe sahiptir, böylelikle gerçekliği yansıtan bir özne figürü de ortadan kalkmış olmaktadır. Anlatısalcı yaklaşımda ise gerçekliğin, öykülerden ve bu öykülere ilişkin zamansallığı inşa eden bir zihinden oluştuğu belirtilir.

Yapısalcılık hem özneyi hem de gerçek nesneyi paranteze alarak yapının kendisine, onun kurallarına ulaşmaya çalışmıştır. Bu kurallara ulaşmak için dili anlamak gerekir ve bunun için de dilin kesinlikle insanın niyetiyle ilgili olduğunun kabul edilmesi gerekir ve işte yapısalcıların unuttukları şey de budur (Eagleton, 2004: 144). Bu noktada Yeni Tarihselcilik akımını onlardan farklı kılan özellik ortaya çıkmaktadır. Çünkü Yeni Tarihselcilik akımı anlatımın, anlatıcının bakış açısıyla şekillendiğini kabul ederek, söylemlerin analizinde bunu da göz önünde bulundurmaktadır. Bu noktada yapısalcılığın ortadan kaldırdığı gerçekliği kuran öznenin, farklı bir şekilde, anlatı merkezli düşüncede ortaya çıktığını görmekteyiz. Anlatı merkezli tarih yaklaşımında ve bunun ardındaki düşünsel gelişim için önemli bir yere sahip olan Yeni Tarihselcilik akımında özne, gerçekliği yazarak kuran ve fail konumuna yükselen bir niteliğe sahiptir. Burada da, 19. yüzyıldaki tarihi kendi isteklerine yönlendiren ve tarihi yapan bir öznenin ziyade, tarihi yazarak yönlendiren bir özne vardır. Öznenin elindeki bu güç, onun “tarihleri” ortaya koyabilmesini sağlamaktadır.

Yapısalcılıkta “söylem”, metinde yer alan bir olay ya da olaylar dizisidir ve bir metnin çözümlenmesinde bakılan ilk yerdir. Bu olaylar serisinin gerçekte olduğu gibi dizilmiş olması, yazar tarafından işlenmemiş haliyle “öykü”ye tekabül eder. Sonrasında anlatım edimi dediğimiz durum ortaya çıkar; burası özellikle önemlidir, çünkü yazarın hammaddesi olan öyküyü nasıl işlediği, başka bir deyişle, nasıl söyleme dönüştürdüğü ortaya çıkmış olur (Moran, 2006: 196-197). Tarihsel söylemin belirlenmesinde tarihçi, söylemleri bir gösterilen olarak değerlendirmekten çok, onları bir araya getirerek anlamlar oluşturur, kendi içinde tutarlı bir bütün meydana getirir. Tarihsel bilginin gerçekliği doğrudan temsil ettiğini iddia ettiğimizde, dili de, düşünceleri ve kavramları doğrudan yansıtan bir araç olarak değerlendirmiş oluruz. Oysaki hiçbir tarihsel veri doğrudan düşüncenin nesnesi olamaz, burada her zaman tarihçinin bakışına ihtiyaç vardır ve sonuç olarak ortaya konan tarihsel bilgi de yine geçmişin belirli bir parçasından hareketle oluşturulan bir söylemdir.

Tarihin farklı söylemler tarafından sürekli inşa edilişi ve buradaki kurmaca, tarih metinleri ile tarihsel roman arasında benzerlik kurulmasına neden olmuştur. Başka bir deyişle tarihsel romanlar, tarih metinlerindeki gerçeklik ve kurmaca arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu sorgular hale gelmişlerdir. Çünkü resmi tarihyazımı tarafından ortaya konulanların kendi aralarındaki boşluklar, farklı kurgusallıklarla rahatça doldurulmaktadır. Bu durum da, resmi tarihyazımının doğruluğundan tamamen şüphe duymamızı sağlamaktadır. Bir taraftan da, tarihsel romanlar tarihte yer alan boşlukları doldurarak tarihsel sorgulamaya yeni alternatifler oluştururlar ve bu alternatifler bir yerden sonra tarih metninin yerini almaya başlamaktadır. Örneğin “Su Diyarı” romanında Graham Swift, tarihsel olaylar ve kendi kurguları arasında bir bütün oluşturduğu gibi, bir taraftan da romanı nasıl yazdığını, tarihe ilgisinin nasıl oluştuğunu da anlatmaktadır. Bu noktada aslında yazar, tarihin nasıl bir kurgusallıkla yazıldığını ve yazarın kurgusu olmaksızın gerçeklik dediğimiz şeyin de bir anlamı olmadığını göstermektedir. Kendi ifadesiyle:

Gerçeklik olaysızlık, boşluk, düzlüktür. Gerçeklik hiçbir şeyin olmadığıdır. Kendinize bir sorun, tarihteki olayların kaçı, temelde bir şeyleri var etme arzusu dışında herhangi bir sebeple meydana gelmiştir? Size Tarihi takdim ediyorum, uydurmaca, eğlencelik, gerçeği-örtten dramı. Tarih ve yakın akrabası tiyatro sanatı...(Swift, 2007: 46).

Bütün bu belirlemelerin ardından diyebiliriz ki, pek çok anlatı biçimlerinden birisi olan tarih, gerçekte kurduğu ilişki açısından diğer anlatılardan yine de farklıdır, çünkü tarihin anlatsal yapısı gerçekten varolan bir geçmişi yeniden canlandırmaya çalışır. Bunu yaparken geçmişteki metinlere ilişkin bir araştırma yapar ve böylelikle tarihin kazanmış olduğu bu işlev de onu masal ya da rivayetlerden ayırır. Tarihsel roman söz konusu olduğunda tarih ve kurmaca arasındaki ilişki daha da daralmakta ve gerçekliğe olabildiğince yaklaşmaya çalışan bir tür ortaya çıkmaktadır, ancak sonuç olarak, tarih metninin ve tarihsel romanın yazılma niyeti birbirinden farklıdır, bu noktada roman yazarı ve tarihçi gerçeklik karşısında eşit bir konumda yer alamazlar.

Anlatının almış olduğu bu biçimin ardında postmodernizmin de etkileri vardır. Genel olarak baktığımızda, postmodernizmin geçmişe, analitik ve dilbilimsel bir perspektiften yaklaştığını görürüz. Bir metne bakıldığında yapılacak ilk şey dilin nasıl serimlendiğini ortaya çıkartmaksa, orada tarih ve kurmaca arasındaki ayrımın ortadan kaldırıldığını görürüz. Bu durumda karşımızda tarihsel ya da yazınsal bir metin de olsa, metinlerdeki karar verilemezlik hali tarihçilerin ileri sürdükleri doğruluk iddialarını sarsarak, her tarih bilgisinin bir “varsayım” olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Kısacası postmodernizm, her metnin başka bir metnin izlerini taşıdığını ve sabit bir anlamın, doğruluğun olamayacağını tarih alanı üzerinden inşa etmiştir (Oppermann, 2006: 110).

Barthes, Derrida ve Lyotard bir bütün olarak ele alındığında tarihin hiçbir zaman birlik ya da tutarlılık göstermediğini, bununla birlikte her tarih kavrayışının dil aracılığıyla oluşturulan bir yapıntı olduğunu, bu nedenle de her metnin farklı okunup yorumlanabileceğini belirttiler. Ayrıca Derrida ve Foucault dilin yapısında hiyerarşik iktidar ilişkilerinin saklı olduğunu da gösterdiler. Bütün bu çelişkilerin içinde tarih metni de parçalanarak incelenmeyi hak eder, ancak Iggers’ın da belirttiği gibi, “bu dil felsefesi, tarih yazmaktan çok edebiyat eleştirileri için uygundur. Çünkü edebi modellere uygun olarak biçimlendirilen anlatı örüntüleri kullansalar bile, tarihsel anlatıların, her şeye karşın gerçek bir geçmişi betimleme veya yeniden kurma konusundaki iddiası, kurgusal edebiyatınkinden çok daha güçlüdür” (Iggers, 2011: 136).

Postmodernizmle birlikte tartışılan sorun, gerçekliğin temsillerden bağımsız olarak varolup varolmayacağı üzerinden şekillenmektedir. Gerçekliğin temsillerden ayrı olarak varolduğu kabul edilse dahi, tarihin bize her zaman düzensiz, çeşitli kesitlerle

sunulduğu kabul edilerek, tarihin üzerine oturduğu bir yapıdan asla söz edemeyeceğimiz, bu nedenle de tarihteki tutarlılığın ancak söylemsel bir düzeyde kurulabileceği sonucu çıkmaktadır.

Yeni Tarihselcilik akımı, edebi metinler üzerine yapılan çalışma biçimine ilişkin önemli bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Özellikle metnin tarihsel bağlamından, yazarın niyetlerinden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirten Yeni Eleştiri akımını tamamen karşısına alan bir perspektif geliştirmiştir ve bu perspektifle, White'ın da belirttiği gibi, Yeni Tarihselcilik felsefi bir yaklaşıma dönüşmüştür (White, 2013: 294). Diğer yandan ise post-yapısalcılık ve yeni tarihselcilik arasındaki farka dikkat çeken White, post-yapısalcılığın metin dışında bir şey olamayacağını söylemesine karşılık olarak, Yeni Tarihselcilik'in her zaman metin ve metnin bağlamından söz ettiğini belirtir. Yeni tarihselcilerin belirttiği bağlam kültürel sistemdir. Siyaseti içeren sosyal kurumlar ve pratikler de bu sistemin birer işlevi olarak değerlendirilir. Bu noktada White, Yeni Tarihselcilik'in iki anlamda indirgemeci olduğunu belirtir. Öncelikle sosyal statülerin işlevini kültürel olana indirgemektedir, ikinci olarak da kültürel statüleri metne indirgemektedir. Bu durum metinselci bir yanılıdır (White, 2013: 294). Yeni tarihselciler edebi teoriler ve post yapısalcılık nedeniyle tarihin siyasal doğasını ve sosyal yapısını tam olarak görememişlerdir. Bu nedenle White kendisinin de içerisinde sayıldığı Yeni Tarihselcilik akımını önemsemekle birlikte, tarihsel ama yeterince tarihsel olmayan, olaylara biçimsel olarak yaklaşan ama bir taraftan da yeterince biçimsel olmayan bir noktada görür ve eleştirir (White, 2013: 295). Bu bağlamda White, tarihyazımı ve dilsel biçimler üzerine çok ayrıntılı incelemeler yapmakla birlikte, “tarihsel” olan ve edebi olan arasındaki ayrımı ve kesişimi belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca, tarihteki kültürel açıklamaların ötesinde, siyasal olanla etik olan arasındaki ilişkiyi ve metnin biçimsel incelemesini yaparken de, biçimsel olanı belirleyen estetik kaygıların varlığını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

### **3.2. Hayden White'ın Tarih Görüşü ve Anlatı**

White her zaman tarihsel gerçeğin tarihyazımıyla nasıl ifade edildiğini sorgulamıştır ve burada hem tarihinin konumunu hem de “tarih” ve “anlatı” arasındaki ilişkiyi ortaya

koymaya çalışmıştır. Tarihçinin olay örgüsünü nasıl sunduğu, “tarih”e ilişkin değerlendirmelerinin de bir göstergesidir. Bu noktada White, tarihi bir bilim ya da anlatı olarak değerlendirenler arasında bir benzerlik kurar. Ona göre: “Bir tarihçi, anlattığı öyküdeki olaylara bir tür biçimsel bağdaşıklık kazandıran ‘olay örgüsü’nü sunduğunda o tarihçi, bir bilimcinin, yaptığı açıklamayı sergilemede kullanmak zorunda olduğu yasaya bağlı tümdengelimli kanıtlama öğelerini tanımladığı zaman yaptığı şeyin aynısını yapar” (White, 2008: 28). Ama bununla birlikte bir ayrımı da her zaman kabul etmemiz gerektiğini belirtir: “Bir öykünün öğeleri olarak görülen bir tarihteki olayların sahnelenişi ile bu olayların belirli zaman ve mekân bölgelerinde var olduğu kabul edilen bir nedensel ilişkiler matrisindeki öğeler olarak nitelenişi arasında ayırım yapıyorum” (White, 2008: 28). White bu belirlemelerle, bir yandan bilimsel bir tarih yaklaşımının sıkı sıkıya sarıldığı neden-sonuç ilişkisinin ortaya koyulma sürecini, anlatısal tarihteki hikâyelerin bir araya getirilme sürecine benzeterek, bir bilim olarak tarih alanını sarsmıştır. Bu noktada aslında tarih, bilim, felsefe ve edebiyat arasında bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. White’a göre sayısız olumsuzlamaları kendi içerisinde taşıyan tarih, tek başına ne felsefedir, ne bilimdir ne de edebiyattır. Ancak tarih, felsefe ve bilim olmaktan feragat etse de, edebiyattan asla feragat edememektedir, çünkü tarihsel söylem, sözel bir performansa dayanmaktadır, bu nedenle de tarih her zaman edebiyatla ve anlatıyla bağlantılı bir alandır (White, 2010: 200).

Tarihçinin görevi genellikle geçmişte gömülü olan öyküleri açığa çıkartmak ve sınıflandırmak olarak görülür. Veyne’nin de işaret ettiği gibi “esas olarak tarih, belgelerden edinilen bilgidir. Ancak, belgelerin hiçbirisi olayın kendisi olamayacağından, tarihsel öyküleme bütün belgelerin ötesine geçer” (Veyne 2014: 19). Bu noktada tarih ve kurmaca arasındaki farklılık, tarihçinin kendi öykülerini bulmasına karşı, kurmaca yazarının kendi öykülerini icat etmesinde görülmektedir. White’a göre bu ayırım, tarihsel bilginin oluşum sürecindeki “icad etmeyi” yoksaymaktadır. Oysaki her tarihsel bilgide, olaylar ve durumlar arasındaki boşluk, tarihçinin yaratma etkinliğiyle doldurulmaktadır (White, 2008: 22). Tarihçi verileri açıklamadan önce onları tasvir ederek, tarihsel alanı zihinsel bir algı nesnesi haline getirmelidir. White tarihçinin, verileri zihinsel bir nesne olarak kurmasını poetik bir edim olarak nitelendirmektedir, ona göre, “bu poetik edim, tarihsel alanı tikel türde bir bölge olarak yorumlanmaya hazır kılan dilsel edimden ayırt edilemez” (White, 2008: 46-47). Burada tarihçi, tarihsel alanı sadece varolan belgelerle

değil, kendi terimleriyle kurmaktadır ve sonrasında da kendi açıklamasını ve temsilini oluşturmak için başvuracağı dilbilgisel, sözdizimsel, anlamsal boyutların bir araya geldiği bir dilsel protokol oluşturmaktadır (White, 2008: 47). Tarihçi, gerçekte olup bitenleri tekrar canlandırmak adına geliştirdiği bu dilsel protokolün öncesinde, elbette belgelerden hareketle olaylar kümesini olanaklı bir nesnelere kümesi haline getirmekle yükümlüdür. Burada unutulmaması gereken nokta, tarihçinin verileri zihinsel bir nesne olarak kurarken yarattığı “poetik edim”le, hem çözümleme nesnesini hem de tarihsel alanı açıklamak için gerekli olan kavramsal stratejiyi sunmasıdır.

Tarihçinin belgeler karşısındaki tutumunun iki yönü vardır. O, bir yandan hangi öğelerin açıklamanın dışında kalacağına karar verebilmek için eleştirel olmalıdır, diğer yandan ise karmaşık olayları okurun gözünde adeta canlandırarak sunmalıdır. Tarihçi burada olup biten olayların dışında kendisi yeni olaylar yaratamaz, ancak bir felsefeci gibi ona özel düşüncüler katabilir, ama yine de tarihi spekülasyon tarzında kavrayarak, öte bir tarihsel alanı işaret edemez, çünkü yapısal olarak tarihin hiçbir kısıtlama olmaksızın, olayları düzenleme özgürlüğü yoktur (White, 2008: 125). White’a göre tarihçinin kendi varsayımlarından ziyade, belgelerden hareketle tarihsel bilgiyi ortaya koyması ve sonradan çalışmalarına şiirsel ya da kuramsal bir ruh hali yerleştirme çabasına girmesi, onu bir felsefeciden ya da şairden daha yavan bir çalışma yapmaya zorlamaktadır (White, 1978: 125). Çünkü burada tarihçinin katacağı yaratıcılık ve eleştirelilik iç içe geçmemiştir, bu nedenle de olaylar sanki okurun gözü önünde gerçekleşiyormuşçasına tüm dirilikleriyle şiirsel olarak betimlenememiştir.

White’a göre “tarihsel anlatımlar tarihsel sürecin özgül kesitlerinin dilsel modelleri ya da görüntüsel göstergeleri (icon) olma iddiasındadır” (White, 2008: 47). Bu iddianın ortaya atılmasının nedeni, belgesel kayıtların olmaması ya da doğruluğuna ilişkin dolaysız bir şekilde tanıklık edilebilecek olayların olmamasıdır. Bu nedenle de tarihçi, geçmişte olup bitenleri canlandırabilmek için bütün bir olaylar kümesini olanaklı bir bilgi nesnesi haline getirmek zorundadır. Tarihçinin burada geliştirdiği önceden sunma edimi, White’a göre bilişsellik öncesi ve eleştiri öncesi olduğu kadar, poetiktir de:

Bu önceden sunma edimi, sonradan tarihçinin “geçmişte *gerçekte* olup bitenler”in bir temsili ve açıklaması olarak önerdiği dilsel modelde tasvir edilecek olan yapının kurucusu olduğu ölçüde poetiktir. Ama bu edim yalnızca tarihçinin (zihinsel) algının olanaklı bir nesnesi olarak ele alabileceği bir bölgenin kurucusu

değildir. Aynı zamanda, tarihçinin söz konusu bölgede yer alan *nesnelere tanımlamak* ve bunların birbirlerine payandalık edebilecekleri *ilişki türlerini nitelenmek* için kullanacağı kavramların da kurucusudur (White, 2008: 47).

Poetik edimle tarihçi hem kendi çözümleme nesnesini yaratır hem de bu nesneyi açıklamak için kullanacağı kavramsal stratejileri belirler. Buna göre White, tarihyazımı gibi bilimsel olmayan alanlarda karşılaşılan farklı düşünceleri, bu düşüncelerin hangi temsil ve açıklama kiplerinde ifade edildiğini poetik dilin kiplerinde bulabileceğimizi belirtir (White, 1999: 48).

White'a göre tarihsel anlatıların içerikleri bize doğrudan verilmezler, tam tersine biz onları yaratırız; biçimleri de pozitif bilimlerden çok edebiyatta karşılıklarını bulurlar. Bu noktada tarihsel anlatılar sözel kurgulardır (White, 1978: 82). Bu bağlamda tarihin temel olarak edebi bir form olduğunu varsayan White, geçmiş ile tarih arasındaki ayrımı kesinleştirir. Kabul edildiği üzere geçmiş "olduğu gibi" bilebilmemiz mümkün değildir ve geçmiş, tarihçilerin kaleme aldığı şekliyle bilinebilir. Tarihçinin bu konumu, ilişkilerin bütününe ifade eden "tarih" kelimesini terketmeyi ve geçmişle ilişki kurulduğu anda geçmişin artık tarihçilerin ele aldığı şekliyle tarihyazımı olacağı kabulünü beraberinde getirmiştir.

Tarih ve anlatıyı bir araya getirdiğinde White, kelimesi kelimesine, kullanım şekli açısından da tarihin bir "kurgu" olmayan "hikâye" anlamına geldiğini belirtir. Fakat genel anlamıyla tarih, bir kişinin hikâye anlatmasıdır. Genel konuşma şekline göre "anlatı" terimi estetik değil ama epistemolojik anlamda "tarih" terimiyle nitelendirilmektedir. Sözlü temsil, tanınır biçimde bilen birini varsayar ve burada ortaya çıkan sorun kimin gerçekleri bildiğidir. "Anlatı" terimi bilinen ve bilinebilir olanı simgelemektedir. Anlatının edebi formunun ardında, anlatıcının bilgisizliğe, unutkanlığa karşı bir duruşu vardır. Gerçekçi anlatısal temsilde, mitsel ya da efsanevi mesajlara karşı durulur (White, 2010: 119). Bu noktada tarih de, anlatısal yönüyle yine de gerçekçi bir temsile dayanmak zorundadır. Anlatısal ifade dramatik temsillerde, lirik, mitsel ve halk hikâyelerinde yoktur. Onların sesi kolektiftir, tek bir anlatıcıdan söz edilemez, onların işlevleri daha çok kültürel yapılarla açıklanabilir. Bir hikâyeden söz ediyorsak onun başlangıç, gelişme ve sonuç kısmının olup olmadığına özellikle dikkat etmemiz gerekir, çünkü bu basamakların olmadığı bir anlatı, hikâye olarak adlandırılmaz. Anlatının ne olduğunu çözümlerken anlatıcının ifadelerinin nelere



dikkat çektiğini de çözümlememiz gerekmektedir. Anlatıcının ifadesini çözümlemek için sırasıyla bakılması gereken üç aşama vardır: hikâye, tartışma ve hikâyenin konusu (White, 2010: 120). Bunların olmadığı bir yerde tarihten de söz edemeyiz. Burada White’ın tarih ve hikâye arasında bir ayırım yaptığını görmekteyiz, bu bağlamda tarihin her zaman anlatsal bir yönü vardır, ancak bir tarih metninin oluşabilmesi için ihtiyacımız olan şey, hikâyede aradığımız şekilde bir başlangıç, gelişme ve sonuç bölümüdür. Bu bağlamda, aslında, tarihçi belirli bir zamanda ve mekânda gerçekleşen olaylara ilişkin belgeler üzerinden bir hikâye oluşturmakla yükümlüdür. White’ın dikkat çektiği diğer bir nokta ise, tarihi mitsel ve efsanevi olandan uzak tutmasıdır. Buradan çıkaracağımız sonuç, her ne kadar tarihte şiirsel bir yaratıcılıktan söz etse de, White tarihsel bilginin oluşum sürecinde gerçeklikle olması gereken zorunlu bağına özellikle dikkat çekmiştir.

White tarih incelemelerinde her zaman öncelikle konunun nasıl işlendiğini önemser. Burada “konu” kelimesinin, tarihçileri “mit” kelimesi kadar rahatsız ettiğini belirten White, bunun nedenini şu şekilde açıklar: “Yalnızca İngilizcedeki *konu(topic)* kelimesi Yunancadaki *mitosun* karşılığı olduğundan değil ama aynı zamanda konunun, edebi kurgulara açıklayıcı etkilerini veren şey olduğu düşünüldüğünden de böyledir” (White, 2013a: 76). White için konu ve diğer bir dizi olayın bir araya getirilerek bir anlatı oluşturulması, kurgusal ya da tarihsel tüm anlatı türlerinin ortak noktasıdır. Başka bir deyişle, kurgusal hikâyeler ve tarih metinleri ortak bir biçim paylaşmaktadır.

Tarihteki en önemli sorunlardan biri de olup bitenlerin her zaman akılcılaştırılarak sunulmasıdır. White bu sorunu ilk kez Vico’nun gördüğünü iddia eder (White, 2008: 78). Tarihe ilişkin bu akılcılaştırma süreci, aynı zamanda insanın doğadan, mitsel ya da kurmaca olandan uzaklaşarak yaşamı daha akılcı kılma çabasının da bir sonucudur. Yaşama ilişkin böyle bir akılcı kavrayış sonrasında insanlar, geleceğin de akılcı bir zeminde kurulabileceğine inanmak istemişlerdir. Aydınlanma döneminde ve -biçim ve içerik değiştirerek de olsa- 19. yüzyılda, geleceğe ilişkin hep bir “umut” beslemenin, akıl ve fanteziler arasında hep bir karşıtlık kurmanın ardında, aslında, insanın olup bitenleri akılcı bir zemine oturtma çabası yatmaktadır. Oysaki tarihsel süreç White’ın gözünde, tam da akılcılığa uymayan bir tarzda birçok olasılığı, bilinmeyi içeren, estetik bir yaratıcılığa izin veren bir yapıya sahiptir.

Tarihi rasyonelleştirme çabasının aslında ironik bir yanı olduğunu belirten White, tarihe dair kuşkucu bir bakış geliştirildiği anda bu ironinin de fark edileceğini söyler ve bu konuda da Hume’u örnek gösterir. Hume’un akılcılığa ilişkin kuşkucu tavrılarından sonra felsefeyi ilginç bulmayarak tarihe yönelmesi ve sonrasında tarihin sicilinin de “budalalık”ın sicilinden başka bir şey olmadığını anlayarak tarihi de bırakması, White’in gözünde tam da kuşkuculuk ve ironi arasındaki ilişkiyi göstermektedir (White, 2008: 81). Tarihe ilişkin bu çıkarımlardan sonra tarih alanı adeta “gereksiz” ve “tutarsız” bilgiler, olaylar yığını gibi görülebilir, ancak White’in amacı tarihsel bilgiyi böyle bir zemine oturtmak değildir; o sadece yaşamın tutarsızlıklarla, rastlantılarla dolu olan yönünün tarihteki karşılığına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu noktada “insan doğası”nı anlamak adına da çok önemli bir katkı sunmadığını belirten White için “tarihsel bilgi, bir hayatın uğrunda yaşanması gereken hedefi ya da amacı sorgulayan sorunu, yani ahlak sorununu, kavramamız için bir vesile sunar” (White, 2008: 84). Tarihsel bilgi bu anlamıyla insan yaşamına ilişkin etik ve estetik kaygıları da bize iletmektedir. Bununla birlikte, White’a göre, tarihyazımı da sonuç olarak entelektüel bir disiplin olmaktan ziyade toplumsal bir tavidir (White, 2010: 138). Bu nedenle de, sürekli değişime uğrayan tarihsel bilgidен hareketle, bütünsel bir “insan” tanımı oluşturmaya çalışmak anlamlı değildir.

### **3.2.1. Bilinç Kipleri ve Tarihsel “Açıklama”**

Hem geleneksel hem de modern dil kuramları, dilin çözümlenmesi için dört tane temel değişmece (trope) tanımlarlar, bunlar aynı zamanda bilinç kipleridir. Bu bilinç kipleri, metnin oluşturulmasından önceki ön tasarlamayı etkileyerek, deneyim içeriklerinin yeniden canlandırma yoluyla kavranmasını ve sonrasında da bu süreçteki işlemleri anlamamızı sağlamaktadır. Bunlar, eğretileme (metaphor), kapsamlama (synecdoche), düzdeğişmece (metonymy), ironi (irony) dir. White’a göre, bu bilinç kiplerinin her biri özgün birer dilsel sözleşmeye dayanak oluştururlar ve tarihsel yorumun kendisi de yine bu sözleşmelerin oluşturduğu stratejiler üzerinden şekillenmektedir. Bu bilinç kipleri bir taraftan metindeki değişimleri bize gösterirken diğer taraftan da bu değişimin nasıl gerçekleştiğini anlamamızı sağlarlar (White, 2008: 48). Bilinç kiplerinden eğretileme tam anlamı aktarmadır, kapsamlama ise bir parçadan hareketle görüngünün bütününde

bulunduğu varsayılan bir niteliği simgelemek adına kullanılmaktadır. Düzdeğişmece, bir şeyin bir parçasının adı, o şeyin tamamının adı olarak kullanılır. Son olarak ironi ise sözcüklerin doğrudan anlamında karşılaştığımız olumlu anlamın, betisel seviyede olumsuz hale getirilmesidir (White, 2008: 48). White'in ifadesiyle, "eğretileme özünde temsil edici, düzdeğişmece indirgeyici, kapsamlama bütünleyici, ironi ise olumsuzlayıcı'dır" (White, 2008: 49). Her kip biricik bir dilsel uzlaşımı destekler. Bu bağlamda White özdeşlik dilinin eğretilemeye, dışsallık dilinin düzdeğişmeceye, içsellik dilininse kapsamlamaya karşılık geldiğini belirtir (White, 2008: 51). İroni ise gerçeklik üstüne yaşantıdan sağlanabilecek "gerçekçi" bir perspektifi önceden varsayar. Bir anlamda ironi White'in deyimiyle "öte- değişmece (metatropological)" bir şekle sahiptir, ayrıca betisel dilin olası suistimalleri de ironi kipinde bilerek yapılır. Bu nedenle de dilin sorunlu doğasının farkına varıldığı bir aşamayı temsil eder ve gerçekliğe ilişkin tüm dilsel nitelermelerin potansiyel saçmalığına işaret eder. Bu şekilde ironi, düşüncede kuşkuculuk, etikte ise görecelilik yanlısı olduğunun dışı vurulduğu bir dilsel modeldir. Ayrıca biçimci, mekanistik, organisist açıklama stratejilerine de karşıdır; temsil etme kipleri olarak romans, komedi ve tragedya ile de doğası gereği çatışır. Bir dünya görüşünün dayanağı olarak ironi ise, olumlu politik eylemlerin olanaklılığına duyulan inancı dağıtma eğilimindedir (White, 2008: 52-53).

White tarihsel çalışmalardaki kavramsallaştırma düzeyleri arasında ayırım yapar. Bu ayırım şu şekildedir: vakayiname (chronicle), öykü, sahneleme (emplotment) kipi, argüman kipi ve ideolojik ima (implication) kipi. Vakayiname ve öykü White'a göre tarih anlatımındaki ilkel ögelere gönderme yapar ve belgelerin kitle açısından daha anlaşılabilir kılınması için gereken seçimleri ve düzenlemeleri içerir. Vakayinamede olaylar giriş, gelişme, sonuç şeklinde düzenlenir ve olaylar bir sürecin bileşikleri olarak öyküleştirilir. Vakayinamenin öyküye dönüştürülmesi, olayların başlangıç, gelişme ve sonuç olarak nitelendirilmesiyle gerçekleşir. Vakayinamelerin kendiliğinden bir başlangıçları yoktur, ancak vakanüvist kaydetmeye başladığında bir başlangıçtan söz edilebilir. Aynı şekilde bir çözümleri ya da sonuçları da yoktur. Oysa ki, White'a göre, öykülerin biçim olarak bir kaos hali olsa dahi bir biçimi vardır ve bu biçimin içerdiği olaylar, bir vakayinamede görüldenden ayrıdır, çünkü buradaki öykünün oluşturulmasında bir icat etme etkinliği söz konusudur (White, 2008: 22-23).

Tarihsel çalışmadaki kavramsallaştırma düzeylerinden biri olan sahneleme, White'a göre anlatılan öykü türünü tanımlayarak öyküye anlam vermektir. Bir öykünün tragedyya ya da komedyya olarak yapılandırılması sahnelemeye birer örnektir. White, Northrop Frye'in *Anatomy of Criticism* başlıklı çalışmasından hareketle dört farklı sahneleme tarzı tanımlar: Romans, Tragedya, Komedyya ve Hiciv (White, 2008: 23). Burada White'ın altını çizdiği nokta tüm tarihlerin bir şekilde sahnelenmek zorunda olduğudur.

Bir diğer kavramsallaştırma düzeyi argüman kipidir. Bu düzeyde tarihçi, tüm olanların amacını ve sonuçta varacakları bir noktanın olduğunu göstermeye çalışır. Burada yasaya bağlı bir şekilde açıklama yapılır (White, 2008: 26). Parçaları birleştirerek bir bütün oluşturmaya ve buradan mantıksal bir çıkarım yapmaya çalışan bu kavramsallaştırma biçimine dair White, Stephen C. Pepper'in *World Hypothesis* başlıklı çalışmasından yola çıkarak, dört farklı biçim paradigması belirlemiştir: Biçimci, Organisist, Mekanistik ve Bağlamsalci (White, 1978: 29).

White'ın ifadesiyle “tarihsel bir anlatının ideolojik boyutları, tarihsel bilginin doğası sorunu üstüne ve bugünün olaylarını anlamak için geçmişteki olayların incelenmesinden çıkarılabilecek sonuçların üstüne, tikel bir konum hakkında tarihçinin elinde bulunan varsayımın etik ögesini yansıtır” (White, 2008: 38). Yaşam biçimimizi belirlemek için ortaya konan ideolojileri dört şekilde ele alır White: Anarşist, muhafazakâr, radikal ve liberal. White, farklı ideolojilerin başvurdukları tarihsel bilgiye ilişkin birbiriyle çatışan anlayışlar arasında hakemlik görevi üstlenebilecek ideoloji dışı bir dayanak olmadığını belirtir. Bunun nedeni ise söz konusu anlayışların kaynağının etik kaygılarda yatması ve bu etik kaygıları yargılamak üzere ortaya sunulan yargının, epistemolojik bir dayanak olarak sunulmaya çalışılsa dahi, etik birtakım kaygıları temsil edecek olmasıdır. Bu bağlamda White, ideolojiler arasında birinin diğerinden daha “gerçekçi” olduğuna ilişkin bir yargıda bulunamayacağını belirtir, çünkü ideolojilerin kendisi zaten “gerçeklik”in ne olduğuna ilişkin farklı yanıtlar vererek ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda White, belirli bir tarihsel bilgi ya da toplum görüşünün bir diğerinden daha “bilimsel” olduğunu da iddia edemeyeceğini belirtir (White, 2008: 42). Sonuç olarak White'a göre tarihsel bir eserin etik uğrağının ideolojik ima kipiyle oluşturulduğunu, estetik bir algı (sahneleme) ve bilişsel bir işlem (kanıtlama) ile birleştirildiğini söyleyebiliriz (White, 2008: 43).

Tekrar edecek olursak, Stephen C. Pepper’ın “dünya hipotezi” teorisinden yola çıkarak biçimcilik (formism), mekanizm, organisizm ve bağlamsalcılık olmak üzere dört hakikat teorisi üzerinden çeşitli düşünürleri incelemektedir. Northrop Frye’ın kurmacalar teorisinden hareketle de dört farklı olay örgüsü yapısı belirler: Romans, Tragedya, Komedy ve Hiciv. Karl Mannheim’ın ideoloji teorisinden esinlenerek, tarih okumalarının sınırlarını etkileyen dört tür ideolojik ima stratejisi olduğunu belirtir, bunlar: Anarşizm, radikalizm, muhafazakârlık ve liberalizm (White, 2008: 527-528). Buradan hareketle de diyebiliriz ki, White’ın tarih incelemeleri, hakikat iddialarını, dilsel incelemeleri, kurgusal farklılıkları ve ideolojik yaklaşımları içermektedir. Bütün bu kategorileştirmeler aslında, yazılanlarda bulunan dilsel, epistemolojik, etik ve estetik düzeyleri ortaya koymaktadır.

19. yüzyılda “tarih”in özgül bir varoluş tarzı, “tarih bilinci”nin ayrı bir düşünce biçimi, “tarihsel bilgi”nin ise insan ve doğa bilimlerinden ayrı bir bölgesi olduğu düşünülmüştür. 20. yüzyıl ise “tarihsel bilincin” değerine ve dolayısıyla da tarihsel bilgiye ilişkin kuşkuvarın oluşmaya başladığı bir yüzyıldır. White, 19. yüzyıla hakim olan tarih düşüncesinden yola çıkarak tarihsel bilince dair şu tespitlerde bulunur: Tarih felsefesi olmayan bir tarih olamaz ve tarihyazımını belirleyen kipler, tarih felsefesini oluşturan kiplerle aynıdır. Bu kipler, tarihe dair yapılan çözümlenmelerde kendilerinden önce gelen tarihsel anlatımlara açıklama boyutu kazandırmak için kullanılan özel kuramları onaylayan, poetik sezgilerin resmileşmesinden ibarettir. Kiplere baktığımızda, onlardan birini diğerinden daha gerçekçi kılabilen herhangi bir kuramsal dayanak söz konusu değildir. Bir şeyi daha “gerçekçi” olarak kabul edebileceğimiz bir kuramsal dayanağımız olmadığından, tarih üzerine düşünmeye başladığımız anda birbirleriyle rekabet halinde olan yorumlama stratejilerinden birini seçmek durumunda kalırız. Bu seçim White’a göre epistemolojik değil estetik ve ahlaki bir nedene dayanmaktadır ve son olarak tarihin bilimselleştirilmesi doğrultusundaki talep, tarihsel kavramsallaştırmanın özgül bir kipliğini temsil eder ve burada yapılan tercih de yine epistemolojik değil estetik ve ahlaki bir nedene dayanmaktadır (White, 2008: 15). Bu nedenle de -daha önce belirtildiği gibi- tarihsel bilgi de, hayatın uğruna yaşanması gereken amacını sorgulamamızı sağlayarak ahlaki bir niteliğe sahiptir (White, 2010: 84).

Tarihyazımının üç tane açıklama yolu vardır, bunlar estetik, etik ve epistemolojiktir. White estetikle seçilen anlatı stratejisini, etikle ise seçilen ideolojik ima kipi çerçevesinde güncel toplumsal problemlerin nasıl temsil edildiğini inceleyebileceğimizi belirtir. Epistemoloji ise yine seçilen açıklama paradigmasıdır. Tüm bunlarla aslında tarihyazımına ilişkin kuramsal bir form oluşturmak istemese de bu üçlü adımın birbirinden ayrılması gerektiğinin de altını çizer, ama bu ayırıda herhangi birine bir öncelik vermediğini de belirtir (White, 1978: 70). Bir olaya ilişkin birden fazla hikâyenin oluşturulmasına ve bunların her birinin gerçeklikle olan bağlantısını gösterebilmesinin ardında tam da tarihsel olanın aynı zamanda estetik, etik ve ideolojik olan tarafından belirlenmesi yatmaktadır. Bu nedenle her tarihçi kendi iddiasıyla gerçekte olan arasında kurduğu bağlantıda bu kadar ısrarcıdır. White bütün tarihçilerin muhakkak bu açıklama stratejilerini kullandığını söyleyerek, farklı açıklama stratejilerinin varlığını kabul etse de kendi incelemelerini tamamen bu sınıflandırmaya göre yapmaktadır.

White'ın yaptığı ayırma göre, estetik bir tavır ya da açıklamadan söz ettiğinde romans, komedi, tragedy ve hiciv aklımıza gelmeli. Etik dediğinde anarşist, muhafazakâr, radikal ve liberal ayrımları, epistemolojik dediğinde ise, organist, mekanist, bağlamsalci, bireyselci açıklama paradigmalarını göz önünde bulundurmalıyız. Burada etik, daha siyasal bir bağlama oturtulmuş olsa da, White aslında burada etik olanı siyasallaştırmaktan ziyade, siyasal olanı etiğe yaklaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle de, belirttiği ideolojik ima kiplerinin her birini, kişilerin kendi kararlarının bir yansıması olarak görerek, burada niteliksel bir ayırma gitmemiştir. Onları biçimsel olarak, dolayısıyla da siyasal olarak eşitlemiştir. Aralarındaki farkı ortaya koyan şey ise, sadece kişilerin belirli bir olay ve durum karşısında birbirinden farklı olarak yaptıkları değerlendirmeleridir. Bu değerlendirmelerin sadece “belirli” bir ideolojiye ait olduğu için “doğru” olduğunu iddia etmek ya da ideolojiler arasında, gerçeklikle kurdukları ilişkiler bağlamında, bir öncelik sonralık belirlemek imkânsızdır. Etik olanla kastı ise, tek tek kişilerin deneyimleridir. Burada etik onun için bir ahlak yasasını ya da tarihsel bir belirlemeyi ifade etmez. O, deneyimin tarihsel olmasının ötesinde öncelikle “etik” olduğunu belirtir, burada da yine bireylerin kararlarındaki farklılıklara dikkat çeker.

White'a göre "gerçeklik" dediğimiz şey, sadece duyumsal bir biçimde değerlendirebildiklerimiz değildir, gerçekliğe dair söylenenler arasındaki uyum da önemlidir ve ona göre bu uyum ilişkisini göz önünde bulundurmamak da yine mantıksal ya da estetik bir bağ aramayı zorunlu kılar (White, 1978: 122).

White'ın etik ve estetiğe dair vurgusu, onun tarih düşüncesini çözümlmek için önemli bir noktadır. En başta tarihsel yargıların ardındaki etik ve estetik değerlendirmelerin belirleyiciliğine işaret etmesi, onun mutlak bir belirleyen olarak siyaseti karşısına almasının sonucudur. Diğer yandan ise estetik, gerçekliği belirsizleştiren ve onu tekrar yazmaya açık bırakan bir alandır:

Estetik-olanda, fiziksel ya da ahlaki, her belirlenimden geçici olarak kurtuluruz ve bunun yerine bir eksiksiz belirlenebilirlik durumundan geçeriz. Bu, bir saf hipotez, bir kalıcı 'sanki öyleymiş gibi' dünyasıdır, bu dünyada güçlerimizi ve yeterliliklerimizi her tikellikten boşalmış saf biçimsel olanaklar olarak deneyimleriz (Eagleton, 2010: 152).

Benzer bir şekilde Schiller de güzelliğin, insanın kendi yaratıcılığını yine kendi iradesiyle gerçekleştirmesini sağlayan bir niteliği olduğunu belirtir (Schiller, 1999: 78). Burada önemli olan nokta, "güzelliğin akıl ve irade için bir sonuç vermediği, onun düşüncenin ve karar vermenin işine karışmadığı, her ikisine de sadece güç verdiği, fakat bu gücün gerçek kullanışı üzerinde asla bir şey gerektirmediği" dir (Schiller, 1999: 83). Estetik olan burada içeriksiz bir şekilde yaratıcılığın gerçekleşmesini sağlamaktadır ve aslında bir nevi zamansızlıktır. White'ın tam da olup bitenler ve onların aktarılması arasında varsaydığı "boşluk" ve bu boşluğun poetik edimle doldurulması, estetiğin bu özelliklerine uymaktadır. Çünkü estetik olandaki belirsizlik, 'sanki öyleymiş gibi' bir görüntüye sahip olmasını tam da o boşluğun tekrar tekrar farklı şekillerde yazılmasını sağlamaktadır.

White'ın tarihyazımına ilişkin incelemelerine baktığımızda tarih felsefesi geleneğiyle bir hesaplaşma içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bu hesaplaşma esnasında tarihe ilişkin geliştirilen kuramlarda kullanılan açıklama kiplerinin neler olduğuna dair akıl yürüten White, onların felsefelerindeki poetik edimi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Örneğin, White'a göre Hegel, *Estetik*'te bir yandan şiirin kendisini tarihselleştirirken, diğer yandan da tarihin kendisini şiirselleştirmiştir, dramlaştırmıştır. White bu iddiasını, yine *Estetik*'te Hegel'in şiir ile düz yazı arasında, ikisinin klasik biçimleri ile romantik

biçimleri arasında ve bunların da epik ve lirik biçimleri arasında ayırım yaptıktan sonra, bu ayrımları devinim kipinin tartışıldığı sanat biçimi olarak dramla sonlandırmasına dayandırır. Ayrıca Hegel'in sanat biçimi olarak tarihyazımı tartışmasının sonucunun da, tarihsel temsilin ve dramatik temsilin biçimsel boyutlarının “aynı” olması noktasında pek az kuşku duyduğunu iddia eder (White, 2008: 121-2). Bununla birlikte, White'a göre, tarihçinin belgelerde bulunan olayları bizzat sahnelediğini ileri süren düşünce, anlatsal betimlemeye yönelik ilgisi olan her düşünür tarafından bir anlığına da olsa görülmüştür. White bu düşünürlere örnek olarak Hegel dışında, J.C. Droysen gibi bir tarihçiyi ve Nietzsche'yi de verir (White, 2008: 185).

Tarihteki hakiki açıklama denilen şey, yani gerçekte olup bitenler ile onların aktarılması arasındaki uygunlukta, ayrıntılardaki doğruluk kadar anlatımın ilgi çekiciliğinin de etkisi vardır. White bu noktada ayrıntıların doğruluğu ile öykünün doğruluğunun genellikle birbirine karıştırıldığını belirtir. Buradaki sorun, öyküye anlam veren ögenin, anlatılan öyküyü tikel türde bir olay haline getirmek için kullanılan sahneleme kipinin ne olduğunu fark etmemektir (White, 2008: 186). White'a göre “sahneleme, bir öykü halinde biçimlendirilmiş olan bir olaylar silsilesinin belli türde bir öykü olduğunu adım adım açığa vurulurken izlenen yoldur” (White 2008: 23). Başka bir deyişle, sahneleme, kanıtlama ve ideolojik ima kipleriyle birlikte tarihyazımsal üslubun bir parçasıdır (White, 1978: 45). Bu noktada her sahneleme kipi aynı zamanda nasıl bir tarih felsefesi benimsendiğini de göstermektedir. Bunun farkında olarak tarih metinlerinin analizinin yapılması gerekir.

### **3.2.2. Tarihyazımı ve Tarih Felsefesi Arasındaki İlişki**

18. ve 19. yüzyıl, tarih felsefesi ve tarihyazımı arasındaki ilişkiye dair yeni tartışmaların şekillendiği dönemlerdir. White da 18. yüzyılda efsanevi (fabulous), doğru (gerçekliğin doğrudan temsil ettiği iddia edilen) ve satirik (yergi) olmak üzere üç tarihyazımı tipinin hakim olduğunu belirtir. Doğru tarihyazımı, olup bitenlerin doğrudan temsil edilmesini, aktarılmasını olanaklı gören bir tarihyazımı biçimidir ve bu yüzyılda da tarih felsefesinin konusu olabilecek tarihyazımı çeşidi sadece budur. 19. yüzyıl ise tarihyazımı ve tarih felsefesi arasındaki farklılıkların daha fazla ön plana çıkarıldığı bir



zamansal kesittir. Bu dönemde tarihyazımının doğru olabilmesi için arasına hiçbir hayali ögenin girmemesi gerektiği iddia edilmektedir. Buna bağlı olarak tarih üzerine gerçekleşecek felsefi düşünce de “nesnellik” ruhuyla hareket etmeye çalışmaktadır. 19. yüzyıldaki tarih felsefesi tartışmalarının önemli bir temsilcisi olarak Hegel de, tarih felsefesini temele alarak tarihyazımını analiz etmeye çalışsa da, White’a göre her zaman bu iki ayrımı muhafaza etmiştir. Ama bir yandan da, felsefe olmaksızın tarihyazımının düzensiz bir ilk bilim (protoscience) olacağını belirtmiştir. Bu nedenle Hegel, tarihyazımı ve felsefe arasındaki farkı da, zorunlu ilişkiyi de ortaya koymuştur diyebiliriz (White, 2008: 337-338).

White, tarih felsefesine ilişkin belirlemeleri, geçmişte “olmuş olmak zorunda olan” (what had to have happened) a priori anlayışlar olarak değerlendirir. “Olmuş olması gerekenler” (what should have happened) ise ideolojik ya da öğretisel tarihtir ve genellikle bu bağlamda tarih felsefesiyle karıştırılabilir, ancak ikisi birbirinden farklıdır. Bu noktada yine 19. yüzyılda “doğru” tarih ve “felsefi” tarih arasındaki ayrıma bakılabilir. “Doğru” tarih, aslında tarih alanının kendisini ayrı bir disiplin olarak varetmeye çalışmanın bir parçasıdır. Başka bir deyişle burada, tarihin kendi yönteminin ve konusunun oluşturulabilmesi için, her ne kadar bilimsel, felsefi ya da sanatsal ilkelerden tamamen uzak olarak değerlendirilemese de, tarihin bu alanlarla da tamamen eşit olmadığı serimlenmeye çalışılmaktadır (White, 2008: 338). Bu nedenle 19. yüzyıl, tarih disiplinin kendi ilkelerini oluşturmaya çalıştığı bir dönemdir.

Tarihsel verilerin değerlendirilmesi noktasında her zaman bir araştırma yöntemi belirlenir, verilerin sistematik analizi yapılır ve en son olarak da temsil teknikleri oluşturulur. Bu süreç White’a göre tarihin bilimsel, felsefi ve sanatsal boyutlarını göstermektedir (White, 2008: 342). Bu aşamaların sonucunda şekillenen malzemeye tarihçinin ne yapacağını dört etkene bağlar, bunlar:

Bizzat malzemenin içeriği, içeriğin belirlediği biçimler, tarihsel dile getirme araçları ve böyle bir dile getirmenin hedefi ya da amacı. Tarihçinin kişisel ya da öznel yönelimi burada da işin içindedir ve çarpıtma tehlikesi her zaman mevcuttur; ama aynı zamanda, bizzat anlama sorunu tarihçiye en yüksek ahlaki, bilimsel ve felsefi yeteneklerini ortaya koyma fırsatı verir (White, 2008: 343-344).

Tarihçilerin ve tarih felsefecilerinin, tarih ve diğer disiplinler arasında kurdukları ilişkide, farklı bakış açıları arasından bir tercih yapmaları çok doğaldır. Buradaki sorun,

yapılacak tercihin bir önyargı haline getirilerek, bütün olayların bu önyargı çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bütün olayların yapılan tercihe göre değerlendirilmesi ve tercihin doğruluğunu kanıtlayan bir pozisyona yerleştirilmesi, tarihsel bilgideki farklılıkları, değişimlerdeki önemli noktaları görmeyi engellemektedir.

White için tarihsel düşüncenin temel sorunu, “tarihsel sürece ya da sürecin bir parçasına ilişkin, dilsel bir yapıntı statüsünde olması sayesinde sözcük (lexicon), gramer, sözdizimi (syntax) ve anlambilim (semantic) düzeylerine ayrılabilen dilsel bir model kurma sorunuydu” (White, 2008: 345). Bu bağlamda ona göre her tarihinin, aynı olayları, olguları farklı sınıflandırarak, ilişkilerin oluşumuna farklı anlamlar verebileceği bir alanla karşı karşıyayız. White bu durumda her tarihinin bir olayın belirli bir noktasını vurguladığını belirtir ve ona göre, “tarihler, genel olarak tarihin ya da bütün tarihsel sürecin farklı dilimlerinin anlamı hakkında bildirelerin (statement) yapılabildiği farklı söylem evrenleri oluşturacak şekilde birer dil kullanma girişimidir (olağan ya da teknik dil, ama genellikle de olağan dil)” (White, 2008: 345). Burada kaçınılması gereken nokta, oluşturulan dilsel modelin her tarihsel bilgiye ya da olaya uygulanabilir bir açıklama yöntemi olarak görülmesi ve bir noktadan sonra tarihin konusunun bu modellere uygun bir hale getirilmesidir. Bu tehlikeden kaçmak adına White, çeşitli açıklama kiplerinden ve stratejilerinden hareketle, dilsel bir model oluşturmuş olsa da, bu modelden hareketle “bütünsel” bir şekilde tarih alanını çözümlediğini iddia etmemiştir. Bu noktada model de sürekli değiştirilebilen bir niteliğe sahiptir.

Her tarihçi, tarihsel süreci anlamak açısından çeşitli şemalardan, önemli gördüğü fenomenlerden hareket etmektedir ve onun bu tercihleri doğrultusunda tarihin görevinin ne olduğu sorusu yeniden cevaplanmaktadır. White bu noktada önemli bir farkın altını çizerek, bütün bir tarihsel alanın anlamını bulmaya çalışan tarihçilerin ise “tarih felsefeleri” üretmek zorunda olduğunun altını çizer (White, 2008: 346). Tarih felsefesi bu bağlamda kendisini bütünsel ve spekülatif olanın üzerine inşa etmek zorunda kalmaktadır. Genel kabul gördüğü üzere, “tarihin bütününe anlaşılır kılmaya çalışmayan neredeyse hiçbir tarih felsefesi yoktur. Felsefenin en yüksek önem iddiası ayrıca, dünya hakkındaki genel önermelerinin o dünyayı bütünüyle kuşattığı kanaatine dayalıdır” (Kracauer, 2014: 210). Bir yandan da “tarihin manasının ne olduğu, hedefini

ve kavramsal varlığını neyin oluşturduğu sorulmaktadır. Oysa başından beri tarihin bir mana ve hedefi olduğu ya da genel bir kavram biçimine katıldığı yalnızca varsayımsaldır. Ama öte yandan bunların reddi de daha az varsayımsal değildir” (Simmel, 2008: 103). Bütün bu varsayımlar ve etkilenimlerle, aslında, felsefe ve tarihyazımı arasında her zaman bir geçiş söz konusudur, çünkü öncelikle felsefe, tarihyazımında biçimsel olarak görünen sorunları kendi problem alanına dahil etmekte ve onu klasik bir yöntem sorunu olmaktan çıkartmaktadır.

Tarihyazımı sadece olayların aktarılmasıyla sınırlandırıldığında, “vakayiname” oluştururuz. Çalışmamızı olguların ya da olgular arasındaki ilişkilerin nasıl kurulduğu sorununa cevap vermeyle sınırlandırdığımızda da, elimizde White’ın deyişiyle “kavramsal anlatı” ya da “tarih felsefesi” oluşacaktır. “Tarih felsefesi, tarihsel alanda ‘olup biten’i anlamak için fiilen kullanılan açıklama kipinde ve anlatıda *fiilen aktarılan öyküyü belli bir türde bir öyküye* dönüştürmek için kullanılan olay örgüsü yapısında boy gösterecektir” (White, 2008: 347).

Tarih felsefesinden çok tarihyazımı alanına yapılan vurgu, farklı tarihlerin ve bunlarla birlikte farklı kavramsallaştırmaların olduğunu göstermiştir. Bu nedenle tarihyazımı, tarih felsefesinin ulaşmaya çalıştığı kesinliği de sarsan bir niteliğe sahiptir. Ama diğer yandan tarih felsefesi, tarihyazımındaki üstü örtük bir şekilde duran açıklama stratejilerini ortaya çıkartarak tarihyazımına bir tehdit oluşturmaktadır (White, 2008: 347). Bununla birlikte, White’a göre, tarih felsefesinin başka bir önemli noktası daha vardır: “Tarih felsefesi karakteristik bir şekilde, *tarihe anlam vermek için başvurulmuş ve profesyonel onaya sahip stratejileri değiştirme arzusunun bir ürünüdür*” (White, 2008: 347). White’a göre özellikle 19. yüzyılda karşımıza çıkan tarih felsefesi ve tarihyazımı geriliminin ardında, tarih felsefecilerinin, tarihyazımının da en az tarih felsefesi kadar değerli ve kavramsal olarak belirlenmiş olduğunu iddia etmeleri yatmaktadır. Felsefi bir bakışla tarihsel yorumların çeşitliliğini oluşturan kurallar ortaya konabilir ve yorumlanabilir. White bu noktada Marx ve Nietzsche’nin tarihsel bilginin kavramsallaştırılması sorununu çözdüklerini düşünür ve her ikisinin de, tarihyazımının kurallarını değiştirmeye çalıştığını belirtir. Buna göre:

Marx ve Nietzsche’nin kendi tarzlarıyla yapmaya çalıştıkları şey, Düşünümsel tarihin farklı çeşitlerinin sunduğu içgörülerini hakiki bir Felsefi tarihin temeline dönüştürülmesini isteyen Hegelci talimatı yerine getirmektir. Bu felsefi tarih,

yalnızca tarihsel süreç hakkında bir şeyler *bilmekle kalmayıp*, aynı zamanda *nasıl* bildiğini bilen ve kendi bilme tarzını felsefi olarak haklı çıkarılabilir terimlerle *savunma* yeteneğine sahip bir tarih olacaktır (White, 2008: 349).

Hegel 19. yüzyılda tarih sorununu çok önemli bir problem haline getirmiştir. Marx ve Nietzsche ise, Hegel gibi tarih sorununu bir metodoloji sorununa indirgemeyip, onu bir bilinç sorunu olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca her ikisi de tarihteki nesnellik sorununu sorgulayarak, tarihsel düşüncenin basitçe olaylara, verilere uygulanamayacağını göstermişlerdir. Elbette tarihsel sürece ilişkin çözümleri, tarihten beklentileri birbirinden farklılıklar göstermektedir. Marx'ın sınıf savaşlarının sonunda gördüğü ideal özgürlük düşüncesinin toplumda vücut bulmuş halini, Nietzsche'nin tarih düşüncesinden yola çıkarak tasavvur edemeyiz. Onun için özgürleşme “üst insan”ın ulaşabileceği bir şeydir, ancak yine de White, tarihi sorun etme biçimleri arasında bazı benzerlikler yakaladığını iddia eder. 19. yüzyıl tarihçilerinin olup bitenler ve onların aktarılması arasında olduğunu düşündükleri “uygunluk” düşüncesine aslında kısmen hem Hegel hem de Marx katılmışlardır. Ancak yine de White'ın gözünde onları “metatarihçi” yapan, kendi dönemlerindeki yerleşik tarih anlayışını sarsmalarıdır.

“Metatarih” ve “olağan (ordinary) tarih” arasında ayırım yapan White, metatarihin tarihi yeniden keşfederek yazma eyleminde bulunduğunu belirtir. Onun için en radikal metatarihçilerden bazıları Hegel ve Marx'tır ve onlar, tarihi yeniden yazmakla yetinmeyip, tarihin mevcut kabul edilen kurallarını da yerinden ederek tarih düşüncesini de yeniden yazmışlardır (White, 2010: 147).

White, tarih felsefecilerinin hepsinin çalışmasında ironik bir yanın olduğunu altını çizer. Onun için tarihçilerin çalışmalarında da bir ironi mevcuttur ve bu ironi, tarihçinin elindeki belgeleri eleştirel bir şekilde ve kuşkucu bir tavırla incelemesini sağlamaktadır. Bu bağlamda tarihçi için ironi, araştırmanın hazırlık aşamasında metodolojik bir işleve sahiptir ve burada hakikat ya da hakikatleri parçalarına ayıran taktiksel bir araçtır. Tarihçi hakikati belgelerden çıkardıktan sonra ironiyi terkederek, seçtiği açıklama stratejilerinden biriyle yazabilir. Araştırması boyunca tarihçi her ne kadar yazdıklarının kesin bir şekilde olup bitenleri aktardığını düşünse de, araştırmasının başında yapmış olduğu tercihler, ayrımlar sonucunda, araştırması kesinlikten yoksun bir hale bürünür

(White, 2008: 465-466). Çünkü en başta yapmış olduğu seçimler dolayısıyla elindeki mevcut sonuçlara ulaştığının farkına varacaktır.

Tarih felsefecisi ise tarihçiden farklı olarak sadece belgeler açısından değil, tarihçinin çalışmasının her anının ironik, başka bir deyişle kuşkucu bir tutumla geliştiğini belirtir.

Buna göre:

Tarih felsefecisi belli bir tarihçinin (ve aslına bakılırsa bütün bir tarihyazımı girişiminin) ortaya koyduğu çalışmanın, her şeye rağmen, dile getirilmemiş olan peşin hükümler ya da varsayımlar tarafından ne ölçüde payandalanabileceğini belirlemeye –yani, tarihsel düşünmedeki çocuksu ögeyi tanımlamaya, belli bir tarihçinin kendisi bakımından eleştirel bir tutumu koruma hususunda ne ölçüde başarısızlığa uğradığını belirlemeye- çalışır. Nitekim tarih felsefesi herhangi bir tarihçinin eseri karşısında İronik bir tutum sürdürse de, amacı İronik bir tarihyazımı olanaklılığını tarihsel bilince açmak, eleştirmek ve ortadan kaldırmaktır (White, 2008: 466).

Tarih felsefecisi, bir tarihsel çalışma bütün açılardan problemlili olsa dahi, buradan hareketle bütün bir tarihyazımın ironik bir niteliğe sahip olmadığını göstermeye çalışır. Bunun nedeni ise, tarihsel düşünmenin yaşam açısından yararlı olduğuna inanmak ve güvenmek, başka bir deyişle, yaşamın kendisine inanmak için dayanak bulmaya çalışmaktır. Bu yüzden de tarih felsefesi ironiyle başlasa dahi ironin ötesine giderek onu ortadan kaldırmaya ve gerçeklikte olup bitenleri aktarmaya çalışan düşüncenin dayanak noktalarını keşfetmeye çalışmaktadır (White, 2008: 466). Bir nevi tarih felsefesi, tarihyazımını belgelerin ve çeşitli yöntemlerin çizdiği sınırların ötesine taşımaktadır. Tarih felsefesi bu niteliğinden ötürü her zaman totaliter ideolojilerle düşmanlık ilişkisine girmiştir, çünkü totaliter ideolojilerin yaşama ilişkin yaptıkları üstbelirlenimler ve dolayısıyla da dayattıkları gerçeklik, tarih felsefesi tarafından sarsılmaktadır (White, 2010: 196).

White, Croce'nin geliştirdiği tarih felsefesi eleştirisinin çok önemli olduğunu belirtir, çünkü Croce, tarih ve felsefe arasında bir eşitlik ilişkisi kurmanın yanı sıra, tarihyazımının da bir anlatı olduğunu dile getirmiştir. Croce için tarih yapmanın zorunlu koşulu felsefe, felsefe yapmanın zorunlu koşulu da tarihsel bilinçtir. Bu noktada “tarih felsefesi” kavramsallaştırmasını gereksiz gören Croce için, felsefenin kendisi zaten tarihtir. Felsefi kavrayışın kategorileri, tarihsel önermelerin meydana gelişini etkilediği gibi, felsefenin içeriği de tarihsel sürece bağlıdır. Tarihçilerin belgeleri eleştirmek, tarihsel alandaki nesnelere kavramak için kullandıkları ilk yöntem sezgiseldir ya da

sanatsal içgörülerini yakalayabilmek adına filolojiktir, sonrasında ise “sentetik a priori” yargılar oluşturularak felsefi bir kavrayışa geçilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, tarihsel alan estetik bir kavrayışla başlayıp, felsefi bir kavrayışla sonuçlanmaktadır (White, 2008: 471-472).

Croce’ye göre tarihçiler açıklama yapmak için değil, geçmişini temsil etmek ve neler olup bittiğini anlatmak için yazıyorlardı. Bu anlamda tarih, sanat ve felsefe arasında bir konumda yer almaktadır ve sanatsal bilinçle felsefi bilincin bileşimidir. Felsefe, kavramların bilgisini, sanat ise tekilin bilgisini sunmaktadır ve tarih de bu bileşimin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Burada kavramlar, tarihçilerin sezgilerine biçim ve düzen vermek için kullanılan araçlardır. Bundan dolayı, tarihin kendisine özgü bir biçiminden söz edemeyiz (White, 2008: 481). Sanat gibi tarihin de malzemesinin sezgi yoluyla bulunduğunu iddia eden Croce, tarihin de bir anlatı, bir öykü anlatma olduğunu belirtir, bu nedenle tarih, bir sistem ya da teori olamaz (White, 2008: 509). Croce’nin tarihsel bilginin oluşumunda sezginin, başka bir deyişle tarihçinin yaratıcılığına izin veren bir hayalin, kurgunun olmasına yönelik iddiası White açısından önemlidir. Çünkü o da, tarihsel bilginin oluşumunda olup bitenler, onların ilk aşamada farkedilip yazılması noktasında bir boşluk olduğunu belirterek, bu alanın sezgisel, poetik bir öğeyle doldurulabileceğini belirtir.

White 19. yüzyıl tarih felsefesinden özellikle de Croce’nin tarih düşüncesinden hareketle, tarih ve tarih felsefesi arasındaki ayrımın bir kenara bırakılmasını önermiştir. Bununla birlikte tarih ve tarih felsefesi arasındaki ayrımın da içeriksel değil sadece vurgu bakımından farklı olduğunu altını çizmiştir. Kendi ifadesiyle:

Uygun anlamıyla tarihte kurgu ögesi anlatının iç bölgesine aktarılırken, “bulunmuş” veri ögesi bizzat öykünün gelişim çizgisinde öne çıkan bir konumda durur. Spekülatif tarih felsefesinde durum bunun tersidir. Burada kavramsal kurgu ögesi ön plana çıkar, açık seçik ileri sürülür ve sistematik bir şekilde savunulurken, veriler öncelikle açıklayıcı birer örnek sunma amacıyla kullanılır. Bundan dolayı, tıpkı her tarihin tüm niteliklere sahip bir tarih felsefesi öğeleri barındırması gibi, her tarih felsefesinin de uygun anlamıyla tarih öğeleri içerdiği sonucuna vardım (White, 2008: 529).

Tarih felsefesi sadece olup bitenleri anlamakla ya da yorumlamakla yetinmeyip, tarihin anlam ve önemini gösterebileceği ölçütler de belirleyerek, tarihsel alana dair belirli kodlamalar geliştirir ve onu bilgisel düzeye yükseltir (White, 2008: 529). Tarih ve

felsefe arasındaki ilişkiye tekrar baktığımızda ise felsefenin konumunu şu şekilde değerlendirebiliriz: “Felsefe, insanın nihai kaygılarıyla ilgili -genelde varlığın, bilginin, iyinin, güzelliğin ve bu arada tarihin doğasıyla ilgili- hakikatlere ulaşmayı amaçlar. En son şeylerle uğraşır, onların varlığını varsayar veya varlıklarından şüphe eder. En önemli olma iddiası da kısmen buradan gelir” (Kracauer, 2014: 210). Çünkü felsefenin geliştirdiği eleştirelilik ve şüphe sonucunda ulaşılan bilgi, beraberinde bir kesinliği de getirir. Bu noktada özellikle tarihsel bilgi gibi, doğruluğunun her zaman şüpheyle karşılandığı bir alan için felsefe, hem tarihin doğasına hem de insana ilişkin sorduğumuz sorulara dair bir sonuca ulaşabilmek adına önemli bir uğraktır.

White, 19. yüzyılda Marx dışındaki tarih felsefecilerinin aynı zamanda dil felsefecisi olmalarının tesadüf olmadığını belirterek, Hegel ve Croce'nin dışında Nietzsche'yi de bir diyalektikçi olarak değerlendirir, onun için:

Diyalektik, bir dünya görüşünü tek bir dil kullanımını kipliğinin sınırları içerisinde eklemlemeye kendisini bağlı kılmayan (bunun tersi bir örnek, doğa bilimlerinin onyedinci yüzyılda düzdeğişmeceli bir dil kullanım kipliğine bağlandıktan sonra sergiledikleri durumdur) tüm söylem biçimlerinin taşıdıkları değişmecesel mahiyet hakkındaki bir içgörünün biçimselleştirilmesinden başka bir şey değildir (White, 2008: 529).

Buradan da anlaşılacağı üzere diyalektik, White için, belirli basmakalıp kurallar üzerinden şekillenen bir düşünce biçimi ya da yöntemi değildir, tam tersine değişimin kendisini görebilmenin bir yoludur. Buradan hareketle diyalektiği bir yöntem olarak kullandığını söyleyemeyiz, ancak özellikle 19. yüzyıl felsefesine baktığında, diyalektiğin çeşitliliği ve yaşamdaki dinamizmi kavrayabilecek bir yanının olduğunu iddia etmiştir.

### **3.2.3. White'ın Tarih Görüşünde “Olay” ve “İnsan”**

White'a göre sosyo-kültürel sistemi oluşturan ve ona son veren bireysel tercihlerdir. Bu tercihlerin ardındaki bilinç, toplumda sistematik bir şekilde kabul gören davranışlar, alışkanlıklar aracılığıyla oluşur. Sosyalleşme süreci yani bireyin kendisi için kurduğu değerler, onun yaşamının karakteristik özelliklerini de göstermektedir. Bu yaşam biçimi, her yeni kuşakta yeniden kurulmak ve kabul edilmek zorundadır. Bu değişimin nasıl olacağı ve yeni kuşağın neleri beraberinde getireceği kesinlikle öngörülebilir

değildir (White, 2010: 129). Sosyo-kültürel sistemin tarihçiler açısından en önemli değerlendirme noktası, sosyo-kültürel değişimin nasıl gerçekleştiğini ve kuşaklar arasında nasıl bir süreklilik, kopuş ilişkisinin kurulduğunu açıklamaktır. Bunun için de dikkatimizi makro düzeydeki zaman dilimlerine, başka bir deyişle yüzyılları kapsayan daha geniş zaman dilimlerine yöneltmeliyiz, ancak bu şekilde uzun vadeli süreklilikleri ve değişimleri görebiliriz. Buradan bakıldığında White'ın tarihe ilişkin incelemesinde “yapı”yı ortaya çıkarmaya çalıştığı iddia edilebilir, ancak o, bu uzun zamanlara ilişkin incelemelerde de yine insanın yaşamındaki bireysel seçimlerinden hareket etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Nihayetinde tarihsel sistemdeki devrimler, kendiliğinden meydana gelemezler, onlar her zaman, eğitim ve değerler sisteminin etkisiyle oluşurlar (White, 2010: 131). Bu noktada, bireyin ve olayların konumunu önemsizleştirmeden, geniş zaman aralıklarının ele alınması gerektiğini belirtir.

Ele aldığımız bir zaman diliminde insanların davranışlarının nedenlerini anlamaya çalışırız. Bu nedenler aynı zamanda ortaya koyduğumuz tarihsel söylemi meşrulaştırabilmek için önemli kanıtlar olarak görülmektedir ve aslında bütün bu sorular ve nedenler araştırması, bizi bilimselliğe uymayan bir tarihsel soruşturmaya götürmektedir. Bunun sonucunda, okuyucunun kendi yaşam biçiminin etkisiyle oluşturduğu anlamlandırmalarından hareketle, belgenin kendisinde gömülü olan hikâye ortaya çıkartılır (White, 2010: 194). Burada gömülü olanın ortaya çıkartılması, tarihte gizli, saklı olanın bulunması olarak anlaşılmalıdır, çünkü bir hikâye anlatmak ya da bir tarih yazmak, gerçekliğe dayattığımız bir yorumdur ve bu bizim kişisel yaşamımızdaki olağan bir durumdur (Ankersmit, 1994: 6).

Bir okuyucunun her zaman kültürel bir donanmışlıkla tarihe yöneldiğinin altını çizen White, ortaya konan hikâyenin ana konusunun neden o şekilde gerçekleştiğine ilişkin yapılan analizlerde, anlatisallaştırma, sıraya sokma, bir araya getirme ve yeniden yaşama aşamalarından geçildiğini belirtir ve bu aşamalar aslında hikâye anlatırken geçilen aşamalardır (White, 2010: 195).

Açıktır ki tarih, sadece nesne edinebileceğimiz ya da üzerine çalışabileceğimiz bir şey değildir, o öncelikle yazılanlar aracılığıyla ulaştığımız geçmiştir (White, 1999: 1). Burada önemli olan bağlam, bu yazılanların bir seçime dayandığı gibi, aynı zamanda, yazılanların okunmasının da bir seçime dayanmasıdır, bu noktada White'a göre:



“Geçmişimizi seçmek şimdimizi seçmektir ve tersi de doğrudur. Birini *meşrulaştırmak* için diğerini kullanırız. Şimdimizi inşa ederek, özgürlüğümüzü ortaya koyarız; geçmişimiz için geriye dönük gerekçe arayışımızla, ne isek o olmamıza izin veren özgürlüğümüzün üzerindeki örtüyü sessizce kaldırırız” (White, 2010: 135).

“Örtüyü kaldırma” ifadesi White tarafından çokça kullanılmaktadır, örtüyü kaldırdıktan sonra ulaşılan gerçeklik de aslında yeni bir hikâyedir ve bu hikâyeye, kişinin yapmış olduğu seçimlerle şekillenmektedir. Bu hikâyenin kişi tarafından oluşturulması, mevcut kabul edilen hikâyelerin yerine yeni bir hikâyeye koymak anlamına gelmektedir. Bu aynı zamanda neyin tarihsel sayılıp sayılmayacağını da yeniden belirlemektir. White bu bağlamda geçmişte olup bitenlerden de hareketle tarihin anlamına ilişkin şöyle bir eleştiriyi yapar:

Tarih’in “hakikaten” insanlığa ait olan her şeyin içinde ve ondan bir parça ve evrensel bir süreç ya da bir etkileşim (entopi ya da yerçekimi gibi) olduğu uzun süredir iddia edile gelse de “tarih”in kendisi göstermektedir ki “tarih” Batı’da eğitilmişlere hitap eden bir bilim olarak icat ve imal edilmiştir. Esasen Batılıdır, aristotiktir, ırka, cins(iyet)e ve sınıfa ilişkin peşin hükümlere dayanır ve başka kültürlerle uygulanabilirlik açısından Hıristiyanlık ya da kapitalizmden daha “kapsayıcı” değildir. Bu nedenle, “tarih”i ona dahil veya ait olmaya çabalayanlar için pahada ve faydada büyük bir “armağan” olarak görmek yanıltıcı olabilir (White, 2013a: 62).

Tarihsel incelemelerde, döneme hakim olan araştırma teknikleri, ideolojik ve siyasal hakimiyet kanalları, neyin tarihsel bir olay olmadığını belirlemede her zaman önemli etkenlerdendir. White’ın dikkat çektiği nokta, güçlülerin tarih sahnesindeki yerlerinden hareketle, bütün bir tarihsel sürece dair yaptıkları değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmeler önemlidir, çünkü bir olaya “tarihsel” demek, o olayı gündelik bir pratik olmaktan çıkartarak geçmişe dahil etmek anlamına gelmektedir. Geçmişe olan bu katkı, şimdimizi ve kararlarımızı da etkilemektedir ve burada olayın tarihselliği ve tarihe dahil edilme biçimi de önemlidir.

Modernitede olaylar, doğal olaylar sınıfına dahil edilerek, olağanüstü ya da mucizevi olanın karşısında konumlandırılmaktadır. Diğer yandan ise tarihsel olaylar, bir yandan kayıt altına alınabilen, anlatılarla aktarılan süreçler olarak değerlendirilirken diğer yandan ise “söylence” olarak anlatılanların karşısına konurlar. Başka bir deyişle söylence ve kurgular tarihsel olaya dahil edilmezler (White, 2013a: 64). Bir diğer önemli ayrım ise olay ve olgu arasındadır. “Olay ile olgu arasında ayrıma dair genel

kabul gören görüş ‘olgunun tanımlanmış bir olay olduğu’ yönündedir” (White, 2013a: 66). Olayın tanımlanması, olayla birlikte olup bitenlerin sıralanması ve buna dair bir hüküm verilmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu noktada “olay”, bir olgu olarak kurulmadığında tarihe de dahil edilemez. Buradan hareketle White’ın ulaştığı sonuç şudur:

Olaylar olur (*happen*), olgular ise kurulur (*established*). Bir olgu (*fact*), söylev ya da yazında bir olan (*happening*) olarak yorumlanabilir ve bu anlamda bir olay (*event*) olarak algılanabilir. Ancak olgular özel türden olaylardır: Onlar söylev içinde yer alan, başka söylev olayları ve söylevin ötesinde ve dışındaki diğer tür olaylar hakkındaki olaylardır (White, 2013a: 67).

Bu noktada tarihçilerin bir olayın gerçekten olup olmadığına ilişkin her zaman belirli ölçütleri vardır. Tarihsel bir olay tekrarlanabilir, dolayısıyla da denenebilir bir niteliğe sahip değildir. White, bu noktada doğrudan bir “olay”ı tarihsel olarak kabul edilebilme ölçütlerimizi vermez, ancak olaylar ve olgular arasında şöyle bir fark belirler:

Bir olay silsilesi vardır bir de gerçeklik atfedebilecek yani tarihlendirilmiş (*dated*), mekânı belirlenmiş, tanımlanmış, sınıflandırılmış ve de ‘çok küçük’ ya da bireysel olgular ile –‘1917 Rus Devrimi’ gibi ‘geniş kapsamlı’ ya da ‘Rönesans’ gibi ‘büyük’ olguları tanımlayan- ‘molar/kitlesele’ ya da makro olgular arasında ayırım yapmaya müsaade edecek kadar iyi adlandırılmış olay yapıları vardır (White, 2013a: 68).

Tarihi bu şekilde olgulardan oluşan bir yapı olarak değerlendirdiğimizde, olguların içeriğini oluşturan olayların neler olduğu sorusunu sormak zorunda kalırız. Tarihsel sürece ilişkin genellikle varolan çeşitlilikleri ortaya sermekten ziyade, değişimleri ön plana çıkartarak bir değerlendirme yapmak tercih edilmektedir. Bu bağlamda “olay” da gerçekleştiği mekânda ve zamanda yarattığı etkiye göre değerlendirilir ve buna göre “tarihsel” olup olmadığına karar verilir.

Olay merkezli tarihyazımının tarihi genellikle anlatsal olana yaklaştırdığı düşünülmüştür. Hegel’in ve Braudel’in tarih düşüncesinde de bunu görebiliriz. Olay bir anda gerçekleşip biten bir şey olarak değerlendirilip, tarihsel sürecin bütününe dair bir değerlendirme yapabilmek için, yetersiz bir tarihsel kesit olarak görülmüştür. “Sonuç olarak tarihbilimsel açıdan olay kavramı mümkün olan herhangi bir bilimsel kavramsallaştırmadansa dramatik ya da daha ziyade dramatik olana çok daha yakındır” (White, 2013: 70). Bu noktada aslında “olay” tarih bilgisinin önemli bir parçasıdır, çünkü tarih bilgisi dünyada yaşayan bütün insanları kapsamamaktadır:

“Tarih bilgisi daima bölük pörçüktür, eksiktir ve kısımdır ki bu da özellikle tarihsel türden olayların meydana gelebilecek, meydana gelmeye devam edecek ve ‘öngörülebilir’ gelecekte meydana gelmemesinin mümkün olmayacak olmasının bir sebebidir” (White, 2013a: 73). Bu nedenle “olay” kavramı tam da tarihin çeşitli ve çok parçalı yapısına uygun bir niteliğe sahiptir. O, her zaman bir şeyin parçası olabilir, bütünü olamaz, bu nedenle aslında “olay”, tarihte rastlantısallığın hakim olduğunu iddia eden tarih görüşlerinin de kendilerini temellendirmek için kullanılabilecekleri bir kavram değildir, çünkü o, en başta rastlantısallıklarla gelişse dahi “süreç” gibi geniş bir zamansallığı açıklayamaz. Bu noktada “bir olayın akibeti her ne olursa olsun onunla ilgili söyleyebileceğimiz tek şey, onun kader olmadığı ve nihayetinde rastlantısallığa anlam yükleyebilecek sürecin bütünü olmadığıdır” (White, 2013a: 79).

White’a göre bu noktada bir olayı tarihsel kılan şey, onun bir hikâyenin konusu olması ve burada geçerli bir şekilde tanımlanabilmesidir (White, 2013a: 76). White bu hikâyenin biçiminin ne olması gerektiğine ilişkin bir açıklama yapmaz, ama tarihsel olabilmesi için öncelikle gerçekte olup bitenlerden hareket edilmesi ve bir giriş, gelişme ve sonuç bölümünün olması gerekmektedir. Aslında White tam olarak belirtmese de, olayın hikâyenin içinde tanımlanması ve serimlenmesi onu “olgu” haline getirmektedir. Olgu, kendisinin de ifade ettiği gibi kurulan bir şeydir ve olayın ifade edilme süreci de bir yanıyla onun kurgulanmasıdır. Bu bağlamda olayın o parçalı halinin, bir hikâyedeki kurguyla birlikte bir ilişkisellik zeminine oturtulduğunu iddia edebiliriz. Bu bağlamda aslında bir olay, tarihyazımının nesnesi haline geldiğinde her zaman kurulmak zorundadır ve bu da onu ister istemez bir olgu haline getirmektedir.

Şimdiye kadar yapılan incelemelerden de çıkarılabileceği üzere tarihçi, çeşitli tarihsel kesitleri bir araya getirerek onlardan bir hikâyeye oluşturur ve sürekliliği inşa eder. Bu noktada tarihinin sürekliliği inşa edişi yaratıcı bir eylemdir; ancak unutmamak gerekir ki tarihinin ortaya koyduğu anlatı bir varsayımdır ve o, yazarken bu dilin bir varsayıma dayandığını gizler ve okuyucuya kendi varsayımlarıyla yazılanları geliştirme olanağı tanımaz (Tekeli, 1997: 68). Bu noktada White’ın birçok tarihçiden farklı olarak okuyucuya, sınırlı da olsa, yazılanları geliştirme olanağı tanıdığını söyleyebiliriz. Tarih bilgisinin oluşum sürecini genellikle tarihinin ve tarih felsefecisinin konumundan hareketle açıklamıştır, ancak metnin her zaman genişleyebileceğine yapmış olduğu

vurgu, okuyucunun da yazarak bunu geliştirebileceğini göstermiştir. Buradaki önemli nokta, White'ın tarihte insanın yerini eylemlerinin niteliği ya da olayları yaratması üzerinden değil de, her zaman bir yazma etkinliği üzerinden değerlendirmesidir. Onun tarih görüşünce insan, anlatıların bir yaratıcısı konumunda etkindir.

### **3.2.4. White'ın Tarih Görüşünün Değerlendirilmesi**

White özelinde anlatı merkezli tarih düşüncesine baktığımızda, yapı merkezli tarih düşüncesini birçok açıdan eleştirildiğini görebiliriz. Özellikle yapı merkezli tarih çözümlerinde, tek tek bireylerin eylemlerinin ve yazının ötesinde, bir döneme ilişkin zihniyetin ortaya çıkarılma çabası vardır ve yapıyla beraber oluşturulmaya çalışılan bütünsel tarih ideali açısından da anlatı ve yapı merkezli tarih karşı karşıya gelmektedir. Ancak diğer yandan ise özellikle kültürel yapıya çekilen dikkat ve gündelik yaşam pratiklerinin tarihe dahil edilmesi noktasında her iki tarih görüşü de ortaklaşmaktadır.

Yapısalcılıkla beraber tarihi ve metni yaratan özne düşüncesi arka plana atılmıştır. Örnek olarak mitler incelenirken, onların ardındaki zihinsel ortaklıkları bulmak, uygarlıkların yapısını açıklamak asıl hedef olmuştur. Anlatı merkezli bir tarih yaklaşımı da, yine insanların yapıp etmelerini tarihin doğrudan nesnesi kılmayarak, burada tarihi yapan bir özneye çok fazla yer vermeyip, yapısalcı tarih görüşüyle benzeşmektedir. Ancak aralarında çok önemli bir farklılık vardır: Anlatı merkezli tarih düşüncesi, tarih metnini yazan, başka bir deyişle, onu yaratan ve kuran öznelere değer atfetmiştir. Başka bir deyişle, tarihin yazınsal yönüne yapılan vurguyla birlikte, yazan öznenin kendisine, onun yaratıcı ve kurgulayıcı özelliklerine dikkat çekilmiştir. Annales Okulu'nda gördüğümüz gibi, belgeler tek başına bir değer taşımazlar ve onlara yönelen tarihçinin bakış açısı bu noktada çok önemlidir. Buradan baktığımızda iki yaklaşım arasında bir ortaklık kurabiliriz, ancak tarihçiye atfedilen bu konuma rağmen, tarihsel incelemelerle ulaşmaya çalıştıkları sonuçlara baktığımızda, tarihçinin bu konumunun neredeyse silindiğini görürüz. Onun düşünceleri, yöntemi yapının kendi içindeki ilişkilerle bütünselleşerek erimektedir.

Yapısalcılık, metin çözümlenmelerinde metnin biçimsel işleyişini, hangi yöntemlerle yazıldığını ve buna göre nasıl bir içsel işleyişe sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada, anlatılar da yapısalcılığın önemli inceleme nesnelere haline gelmiştir. Özellikle edebiyat alanındaki etkilerinde bu durum gözlenebilmektedir. Yapısalcılık birçok alanı etkileyen bir yaklaşımdır ve bunun tarih incelemelerindeki karşılığına baktığımızda disiplinlerarası bir perspektifin olduğunu görmekteyiz. Yeni Tarihselcilik akımında da - yapısalcılıktaki gibi birçok disiplini kapsamamakla birlikte- benzer bir şekilde, farklı alanların özellikle de edebiyat, dilbilim ve tarih çalışmalarının iç içe olduğunu görmekteyiz.

Metnin kendisinde birtakım şifrelemelerin olduğu iddiası yapısalcılığa aittir. Yeni Tarihselcilik akımında da gördüğümüz üzere metnin bir kodlamaya sahip olduğu ve bu kodlamanın metindeki poetik, estetik bir öge olarak karşımıza çıktığı iddia edilmiştir. Buradaki farklılık, yapısalcılıkta bu kodlama bir yapıyı açığa çıkarmanın şifrelerini sunarken, Yeni Tarihselcilik akımında ise, metni yazanın hangi kurguyu nasıl inşa ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, Yeni Tarihselcilik’le birlikte ortaya çıkan metindeki boşluklar ve bu boşlukların nasıl doldurulduğu önem kazanmıştır. Yapısalcılıkta karşımıza çıkan ilişkisellik ve olaylar arasındaki sıkı bağlantılar, yeni tarihselcilikte yerini boşluklara ve kurgulara bırakmıştır. Buradan hareketle Yeni Tarihselcilik’in ilişkiselliği yoksaydığını söyleyemeyiz, burada sadece bu ilişkisellik, bir yapının parçası olmanın ötesini, bir yazım biçimini göstermektedir ve elbette bu yazım biçiminden hareketle sürecin tarihselliğini anlatmaktadır.

Anlatı, bir taraftan da, hem yapıda hem de olayda karşılaştığımız bir durumdur. Betimleme, öyküleme, sentezleme işlemlerinin altında aslında her zaman anlatsal bir yön vardır. Bu açıdan baktığımızda anlatı, tarihyazımına ilişkin farklı perspektifleri kesiştirebilecek bir niteliği de sahiptir. Diğer yandan ise White’ın tarih perspektifinden hareketle baktığımızda, olaylardan hareketle oluşturulan öyküleme işlemlerinin tarihsel bilginin oluşturulma süreciyle bir tutulması birçok eleştiriye de beraberinde getirmiştir.

Ricoeur’e göre White, tarihsel anlatı ve kurmaca anlatı arasındaki farkı tam olarak ortaya koyamamıştır. White’ın açıklamalarında eksik olup özellikle eklenmesi gereken nokta şudur: “Temsil tarzlarını açıklama/anlama tarzlarına ve bu tarzlar aracılığıyla da belgeleme uğrağına ve varsayılan doğruluk matrisine, yani olayın meydana geldiği

yerde bulduklarını beyan eden kişilerin tanıklığına sabırla eklemek gerekir. Bu gönderge arayışının sebebi salt anlatsal olarak belirlenemez” (Ricoeur, 2012: 286). Bu noktada, aslında, Ricoeur’ün de dikkat çektiği gibi, bir olayı ya da durumu tarihsel olarak açıklayabilmenin kilit noktası, bunların nasıl birleştirileceğidir. White birleştirme meselesini sadece çeşitli dilsel kategoriler üzerinden açıklamıştır ve bu kategoriler tarihsel açıklama için yeterli görünmemektir. Bu kategorilerle yapılabilecek tek şey, yazılmış bir metinde onları arayarak, metnin analizini yapmaktır.

Benzer bir şekilde, White’ın tarihteki anlatının yapısını açıklarken “kipler” üzerinden yapmış olduğu ayrımlar yapay ve gerçek dışı olarak eleştirilmiştir ve White’ın bu ayrımlara ilişkin ısrarı da aslında gerçekliğin yapısına ilişkin bir belirlemeyi beraberinde getirmiştir (Paul, 2011: 10). Benzer bir eleştiri Iggers tarafından da yöneltmiştir:

Her ne kadar birçok tarihçi çağdaş dilbilim, göstergebilim ve edebiyat kuramlarını ciddiye almaktaysa da, uygulamada, çalıştıkları metinlerin gerçeklikle hiçbir ilişkisi bulunmadığı düşüncesini kabul etmemişlerdir. Elbette her tarihsel anlatı bir yapıdır, ama tarihçi ile geçmiş arasındaki bir diyalogdan doğan bir yapıdır, boşlukta değil, akla uygunluk ölçütlerini paylaşan sorgulayıcı zihinlerden oluşan bir topluluk içinde ortaya çıkar (Iggers, 2011: 149).

Iggers’in dikkat çektiği nokta, anlatının meydana gelme sürecinde insanların sahip oldukları zihniyet biçimlerinin, toplumsal normların da bir belirleyen olarak ele alınması gerektiğidir. White, bunu sadece ideolojik ima kipleri üzerinden açıklamaya çalışmıştır, ancak belirlediği kategorilerin de siyasal ve toplumsal formasyonu açıklamak için yeterli olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Daha önce de belirtildiği gibi White ideolojik ima kiplerini etik belirlenimler olarak değerlendirmiştir. Bu açıdan da ideolojik olanın siyasal yönünü tam olarak önemsememiştir.

İdeolojiyi sadece “yanlış bilinç” ya da “yanılgı” olarak açıklamak yetersizdir. İdeoloji, sonuç olarak, yaşama dair bir fikirler birliğini temsil etmektedir ve ideolojik olarak nitelendirilen her şey aslında bir siyasi görüşle ilişkilendirilmelidir. Bu bazen kendisini iktidarda vareden egemen bir siyasi düşüncedir, bazense kendisini iktidar karşısında konumlandırılan muhalif bir tavidir. Burada iktidarın etkisi tek başına yönetim kademesini değil, toplumun bütün kurumlarını ve yaşam biçimini kapsamaktadır. Bu nedenle ideolojiler arasındaki bir çatışma aynı zamanda yaşam biçimlerinin de çatışması anlamına gelmektedir.

İdeoloji dilsel olandan çok söylemsel olana dikkat çekmektedir, bu nedenle bir ifadenin ideolojik olup olmadığına karar verebilmek için onu söylemsel bağlamından kopartamayız, başka bir deyişle “ideoloji, bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok kimin kime hangi amaçla ne söylediğiyle ilgili bir meseledir” (Eagleton, 2005: 28). Elbette bu durum bazı ifadelerin doğrudan ideolojik olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz, ancak bu ifadeleri “ideolojik” kılan şey, hizmet ettikleri politik çıkarlardır, Eagleton’un ifadesiyle: “Tamamen aynı dil birimi, bir bağlamda ideolojik sayılabilirken bir başka bağlamda sayılmayabilir; ideoloji, bir sözcenin, kullanıldığı toplumsal bağlamla ilişkisinin bir işlevidir” (Eagleton, 2005: 29). White, ideolojik söylemin toplumsal bağlamla olan ilişkisinden çok onun dilsel kodlarına işaret etmiştir ve onu toplumsal ilişkilerden çok varolan anlatının bir parçası olarak değerlendirmiştir ve dikkatini de anlatının yaratıcısına yöneltmiştir. Anlatıyı oluşturanın kararlarını da etiğin problemi haline getirmiştir. İdeoloji ve etik arasında kurduğu bu ilişki nedeniyle, White’ın tarih düşüncesinde siyasal olan ve etik olan arasındaki sınırı belirleme problemi vardır, çünkü bir yandan da siyasal olan sadece ideoloji çerçevesinde ele alınmıştır, ideolojiyi de etikle ilişkilendirmiştir, ama bu ilişkilerin ötesinde tarihsel sürecin belirleyeni olarak bu alanlar arasında nasıl bir fark gördüğü belirsizdir.

Tarihyazımının estetik, ahlaki ve ideolojik olan belirlemelerden kurtulduğunda aslında tam da nesnel bir bilim olacağına dair yaygın bir kanı mevcuttur. Böylelikle gerçekte olup bitene dair bu kadar birbirinden farklı değerlendirme de ortadan kalkmış olacaktır. Oysaki White’a göre, bu özellikler tarihyazımının zeminini oluşturmaktadır. Böylece White, tarihe ilişkin bu “nesnellik” kaygısını da önemsiz hale getirmiştir.

Ankersmit’e göre, White’ın *Metatarih* kitabı, tarihyazımından hareketle tarihe dair birçok felsefi soruna cevap vermiştir. Böylece onun için tarihyazımı daha felsefi, tarih felsefesi ise daha çok tarihyazımı haline gelmiştir. Bir yandan da özellikle ilk teorik çalışmalarında, edebiyat ve tarih arasındaki ilişkiyi, kullandıkları anlatısal dilden hareketle, uzlaşma temelinde ele almıştır. Ancak White’ın özellikle değişmeceler (tropes) üzerine geliştirdiği kuramın basit bir şekilde test edilebilir bir özelliği yoktur, bu nedenle de çalışmaları oldukça tartışmalıdır (Ankersmit, 1994: 8). Tarihyazımına ilişkin sorgulamaları her zaman değerli bulunmuştur; ancak sorun, tarihin problemlerini analiz edebilmesine rağmen çözüm olarak çok net bir çizgide hareket etmemesidir. Örneğin,

kültürel değişimlerin çözümlenebilmesi için uzun sürelerin ele alınması gerektiğini belirtirken, tarihsel olayı burada nasıl bir noktaya yerleştirdiği belli değildir.

Gerçekliğin, tarihçinin seçtiği dilsel biçimle birlikte yazılarak kurulduğu düşüncesi, olayların tarih içindeki etkisini azaltmaktadır. Bu nedenle, özellikle gerçekliğin bu şekilde “kurulduğuna” ilişkin vurgu White’ın etkilendiği biçimsel gerçekçiliğin bir dışı vurumudur. Bu perspektiften bakıldığında bir roman yazarıyla tarih yazarı arasında bir ayırım koyamayız. Ama sonrasında White, tarihçinin gerçekte olup bitenleri doğru bir şekilde belgelere dayandırarak açıklaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Tabii ki White, hayali olanları hiçbir zaman tarihin dışına itmemiştir, çünkü yazmak ve gerçeklikte varolanların kendi aralarındaki ilişkide mevcut olan boşluk her zaman kurgusal olana açık bir alandır ve burada hayali olan öğeler, özellikle olup bitenler arasındaki bağlantıların inşasında aktif bir role sahiptir. Bu nedenle de bilginin nesnesine uygunluğu meselesi daha da problematik bir hale gelmiştir.

Hikâyeler yaşanandan ziyade söylenenler, yazılanlar olarak karşımıza çıkmakta ve bizim deneyimimiz de doğrudan tarihsel olarak sayılmamaktadır. Burada onu tarihsel kılan şey, bir nevi onun yazı olarak oturtulacağı bağlamdır. White’a göre “kurgu” belirli zamanda ve mekânda olması mümkün olan şeydir. Bu noktada kurgu, şimdiye, geçmişe hatta geleceğe ilişkin olabilir. Öte yandan, tarihsel geçmiş dediğimiz şey, White için, hiçbir zaman doğrudan bilinebilir bir alan olmadığından, bu kurgusal yön bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır (White, 2014: xi). Bütün edebi yazıların tamamen kurgusal olduğunu söyleyemeyiz, örneğin biyografiler, otobiyografiler daha az kurgusal nitelikler taşırlar. Bunun dışında bütün kurgusal metinler ise genellikle edebi olarak kabul edilmektedir (White, 2014: xii).

White son çalışmalarında, özellikle “pratik geçmiş” (practical past) kavramsallaştırmasından hareketle, tarihsel bilginin ardındaki etik duruşu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Pratik geçmiş derken White, burada pratik kavramının temelini etik ve estetik performansa dayandırdığını belirtir (White, 2014: 102) ve onu, Kant gibi, etik bağlamda kullandığını iddia eder (White, 2014: 8). Ayrıca ona göre Kant, insanın ihtiyacı olan şeye dair farkındalığını ortaya koymuş bir filozoftur (White, 2014: 10). Tabii burada Kant’ın etik görüşünden hareketle bir tarih okuması yaptığı sonucuna asla ulaşmamalıyız, sadece geçmişe ilişkin bu incelemesinin aynı zamanda etik bir yönü



olduğunu göstermek adına pratik geçmiş ifadesini kullanmıştır ve burada Kant’ın pratik ve ahlak yasası arasında yapmış olduğu ayrımı göz önünde bulundurmamıştır. Kant’a göre, etiğin deneysel kısmına pratik antropoloji, akılsal kısmına ise ahlak denmektedir. Bu noktada da bütün pratik bilgilerle, ahlak yasaları ve bunların ilkeleri birbirinden farklıdır (Kant, 2002: 3-4). White ise, Kant’ın pratik kavramını doğrudan kişilerin kendi bireysel “etik” yargılarıyla eşdeğer tutmuştur. Kant’ın saf pratik aklın temel yasası olarak belirlediği: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak geçerli olabilsin” (Kant, 1994: 35) buyruğunu da göz önünde bulundurmamıştır. Kant’ı gündelik deneyimleri felsefesinin merkezine koyan bir filozof olarak değerlendirmiş ve onun “ne yapmalıyım?” sorusunun insanın tarihteki deneyimlerine yönelmek için çok önemli olduğunu belirtmesine rağmen, ahlak yasasının deneyimlerdeki konumunu incelememiştir. Oysaki Kant’a göre, “ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan kesinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 1994: 53). Deneyimlere dayanmak zorunda olmayan ama “her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ise, bir ödev yasası, ahlaksal bir zorlamanın belirlemesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasası” (Kant, 1994: 90) olan ahlak yasası, Kant’ın etik ve özgürlük görüşünün temelini oluşturur, bunları göz ardı ederek Kant’ın felsefesinin merkezinde gündelik deneyimlerin olduğunu iddia etmek, Kant’ı eksik değerlendirmektir.

Pratik geçmiş kavramsallaştırmasını Michael Oakeshott’a dayandıran White, “geçmiş”in gündelik yaşantımızdaki problemlerimizi çözmek için geliştirdiğimiz stratejileri içerdiğini belirtir. Bu noktada bütün bu kişisel deneyimlerin politik bir zeminde gerçekleştiğine dikkat çekerken, bir yandan da araba kullanmak, yemek yapmak gibi deneyimlerimizin az da olsa özbilinçten bağımsız bir şekilde oluştuğunu belirtir. Bunların ötesinde bu deneyimler, bizde geçmişe ilişkin bir hafızanın, problem çözme yeteneğinin oluşmasını sağlar (White, 2014: 9).

Oakeshott’a göre “pratik geçmiş”, “tarihsel geçmiş”in karşıtıdır. “Tarihsel geçmiş” profesyonel tarihçiler tarafından bütün bir tarihsel süreci kapsayacak şekilde kurulan ve

diğer tarihçiler tarafından da onaylanarak doğrulanan bir yapıya sahiptir. Bu noktada tarihsel geçmiş tarihçiler tarafından teorik olarak kurulur ve bu tarih, ne şimdiye ne de olası geçmişe hakimdir diyebiliriz. Bu bağlamda “tarihsel geçmiş” gerçekten yaşananları temsil etmekten uzaktır ve dolayısıyla da “ne yapmalıyız?” sorusuna cevap veremez (White, 2014: 9-10).

Pratik geçmiş tarihsel geçmişten farklı olarak, bize geçmişe dair kesin bir bildirim sunmaz. Burada, kesin bilgidен ziyade, aslında istemsiz bir şekilde insanların üzerine kalan mirasın anlatılması söz konusudur. Söz konusu olan, bir tür etik seçimdir, başka bir deyişle, Paul’ün de savunduğu gibi burada etik ve epistemolojik belirleme arasında bir ayrım vardır. Ona göre tarihsel geçmiş, sonucu doğru ya da yanlış olarak kesin bir şekilde belirlemeye çalışırken, pratik geçmiş ise Kant’ın “ne yapmalıyım?” sorusuna yanıt vermek gibidir, bu nedenle de hem sorunun kendisi hem de buradan elde edilen bilgiler etik temele dayanacaktır (Paul, 2011: 146). Ancak, Roberts’ın iddiasına göre, Paul’un White’a ilişkin yaptığı bu ayrım sakıncalıdır, çünkü White pratik geçmişe dair böyle bir sınırlandırma yapmamıştır, o daha çok pratik geçmişle yapabileceklerimizi ve yapmak zorunda olduklarımızı nitelendirmiştir. Bu noktada White, aslında, tek başına tarihsel bilgi ya da hakikat olarak öne sürülen şeylere direnmiştir ve gerçekte olana ilişkin bilginin ortaya koyulması sürecindeki etik kaygıları gösterebileceğini düşünmüştür. Böylelikle bir hikâyenin, ne hakkında olursa olsun, hiçbir zaman kalıcı ruhani bir egemenliğe sahip olamayacağını göstermeye çalışır, onun için her etik eylem hikâyenin zihinde yeniden yeniden yaratılmasına olanak tanımaktadır (Roberts, 2013: 272). Bütün bu ayrımlardan yola çıkarak, aslında, White’ın etik olanla kastettiği şey, insanların sürekli değişen kararları ve eylemleridir. Bir yandan da bireyin kararlarının etkinliğine dikkat çekmek adına bu kadar “etik” vurgusu yaptığını da söyleyebiliriz. “Birey” vurgusunun White’ı hiçbir zaman psikolojizme sürüklediğinin de altını çizmek gerekir. Onun için psikolojik deneyiminin mekanik ve parçalı bir yapısı vardır ve bu parçalanmış yapı da bireyin hafızasını, özbilincini, düşüncesini ve oluşturduğu söylemleri açıklamak için yeterli değildir. Çünkü psikoloji, insanı “bilimsel” olarak parçalara ayırıp açıklama çabasındadır ve böylelikle insanın mantığını sürekli bir kontrol mekanizmasının parçası haline getirir ve onun zihninin kurgulama yetisini göz ardı eder (White, 2014: 100-101).

White'ın pratik geçmişe ilişkin değerlendirmeleri, bugün hafıza çalışmaları, sözlü tarih, anlatıbilim, bilinç çalışmaları gibi alanlarda karşılık bulmaktadır (White, 2014: 99). Pratik geçmişin doğrudan bir temeli, çalışma alanı yoktur. Hatta White, burada insanlığa dair de kavramsal bir değerlendirmenin yapılamayacağını söyler ve bir nevi zamansız bir tarihle karşı karşıya olduğumuzu belirtir (White, 2014: 100). Burada da, tıpkı anlatının yapısını açıklarken olduğu gibi, yine zamanı belirleyen ama kendisi zamandışı olan bir kavramsallaştırma yapmıştır. White'ın da dahil olduğu Yeni Tarihselcilik akımı, aslında özellikle edebi metinleri tarihsel bağlarıyla birlikte ele alma iddiası taşımaktadır. Ancak White'ın özellikle son çalışmaları bu iddiadan uzaklaşarak, tarih metinlerinin ardındaki kurgusal yönün nasıl inşa edildiğine daha fazla ağırlık vermiştir. Buradaki temel iddiası, dilsel belirlemelerin ötesinde etik ve estetik kaygıların tarihyazımını ve dolayısıyla tarihin yönünü tayin ettiği'dir. Etik ve estetik vurgusu ise, onu daha da fazla tarihte olup bitenlerin dışına itmiştir diyebiliriz. Sürekli deneyimlerden söz etse de bu deneyimlerin yapısını ve tarihteki konumunu tam olarak açıklayamamıştır. Tarihin kurgusal ve ideolojik yanına yapılan vurgu onun aynı zamanda bilimsel olmayan yönlerini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda White'ın tarihi ele alış biçimi anti-bilimsel bir niteliğe sahiptir.

Öncelikle tarihsel bilgi yapısı gereği tamamlanmamış ve her zaman yeteri kadar belgelendirilmemiş bir bilgi türüdür. O, belki de hiç deneyimlemediğimiz birçok konu hakkında ve bitmeyen araştırmaların içerisinde bizi adeta sonsuzluğa düşürmektedir (mise en abyme) (White, 2014: 102). Başka bir deyişle tarihsel bilginin ortaya çıkartılma sürecinde her zaman olup bitenleri bir noktada durdurup açıklama yapmak, kendi pozisyonumuzu oluşturmak zorunda kalırız. Bu pozisyonu oluştururken kim olduğumuzu, ne yapmaya çalıştığımızı da ortaya koymaya çalışırız. Ricoeur anlatının özelliğinden bahsederken, insanın "kim" olduğunu söylemesiyle anlatı arasında şöyle bir bağlantı kurar: "Anlatı, eylemin 'kim'ini söyler. Kendimizi anlatarak, kendimizi konuşan özne ve eylemde bulunan özne olarak anlıyoruz. Çünkü anlatma gücü, günlük dilin en basit kullanımlarından, kurmacanın ve tarihsel anlatının yüksek düzeydeki biçimlerine dek yayılan bir pratiktir" (Ricoeur, 2008: 89). Bir hikâye anlatmak, aynı zamanda, insanın kendisini o hikâyenin içerisine koyup yeni bir zamanı yaratmasıdır. Bu nedenle anlatının kendisi kronolojik zamanın sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir. Anlatılarla beraber geçmişimize ve dolayısıyla da kendimize ilişkin yeni

değerlendirmelerde bulunabiliriz. Bu açıdan tarihin anlatsal yönü, onun yeniden yazılmasına izin vermektedir diyebiliriz. Anlatılar bir taraftan da belleğin yeniden inşa edilmesidir; bu noktada toplumsal bir role de sahiptirler. Modern toplum kendisini yasalar ve çeşitli planlar üzerinden inşa etmeye çalışır ve dolayısıyla burada anlatılar daha geri plana atılır, bu bağlamda, anlatıya dönüş bir yanıyla da, insanların deneyimlerini paylaşarak ortak bir hafıza oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir.

## SONUÇ

Tarih, sürekli değişmekte olanın bilgisini sunmaya çalışan bir alandır. Nesne edinebileceği şeyler, sadece geçmişle sınırlı görünmesine rağmen, hem zamanın akışı hem de geçmişe dair her belirlemenin şimdiki etkilemesi ve geleceğe ilişkin de bir beklentiyi doğurması, tarihin oldukça değişken bir zeminde, hareket etmesini sağlamaktadır. Bu değişken zeminde genel olarak felsefeden beklenen şey, olup bitenlerden hareketle tarihin gelişim ilkelerini ve yasalarını keşfetmesidir.

Tarihin yasasını keşfetme çabası, olayları çelişkisiz ve kesin bir şekilde anlatma isteğinden doğmaktadır. Tarihteki bu kesinlik arayışı, birbiriyle çelişen tarihsel bilgiler arasında bir eleme yapmanın olanağını da yaratmaktadır. Öte yandan, tarihteki yasanın varlığı, tarih alanını rivayetlerden, hikâyelerden arındırma iddiası da taşımaktadır. Söz konusu olan tarih olduğunda, toplumsal yapıdan bağımsız bir şekilde yasa oluşturmak olanaksızdır, bu nedenle hem İbni Haldun hem de Hegel yaşadıkları döneme hakim olan siyasal yapıyı incelemişlerdir. Bu incelemeler sonucunda tarihteki bir olayın ya da durumun gerçekleşme olanağına ilişkin bir inceleme yapmamızı sağlayan bu yasalar, içeriksizdir ve doğrudan adımları önceden belli olan bir yöntem de değildir. Yasa, daha çok, neden ve açıklama kavramlarıyla birlikte düşünülebilecek bir kavramdır, çünkü “bir olay, bir yasa ile ‘korunduğu’nda açıklanır ve olayın evveliyatı da meşru olarak onun nedenleri diye adlandırılır. Buradaki temel kavram *düzenlilik* kavramıdır” (Ricoeur, 2008: 35). Buradan da anlaşılacağı üzere “yasa”, nedenleriyle birlikte bulunduğu açıklamalarda tarihsel gelişimde bir düzenliliğin olduğunu varsayar ve tarihyazımı da bu düzenliliğin aktarılması olarak karşımıza çıkar. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, tarihe ilişkin varsayılan bu düzenlilik halinin yasaları hiçbir zaman tam olarak belirlenememiştir. Özellikle tarih alanı içerikli bir takım yasaların sürekli doğrulanmasına uygun bir alan değildir.

Tarihte aranan yasa ve düzenlilik, bir yandan da tarihi “nesnel” olarak değerlendirmenin yollarını araştırmak gibi görünmektedir. Bu noktada İbni Haldun, tarihçinin kendi öznel seçimlerini nasıl yapması gerektiğinden çok, umrân bilimi çerçevesinde hareket edip etmediğine bakar. Umrânın konusu tarihle benzerlik taşımasına rağmen aynı değildir. Umrân, gerçekleşen olaylar arasındaki tekrarları, farklılıkları ortaya koyarak tarihteki

nedenselliği, zorunluluğu ortaya çıkarmanın yolunu sunmaktadır. En önemli nokta, onun “olabilir”in alanını belirleyebilmesidir. Bunun için de bakılması gereken yer, yine tarihsel sürecin kendisidir. Burada İbni Haldun coğrafi koşullardan, geleneklerden, yazılı kanunlardan hareket etmeye çalışır. Böylelikle tarihyazımında belgenin önemine dikkat çeker, ancak belgeler konusunda da her zaman kuşkucu bir bakışa sahiptir, kayıtların kimler tarafından hangi amaçla tutulduğuna da dikkat edilmesi gerektiğini belirtir.

Tarih, umrânın olaylar arasındaki bu ilişkiselliği kurabilmesi için gerekli olan verileri ortaya koymaktadır. Burada tarihçi, sadece verileri bulan konumunda değildir. O, umrân bilimiyle verilere yönelerek, tarihsel gerçekliğin her anında çözümleme yapabilmelidir. Umrân bilimi tarihçiye bir “bakış” kazandırmaktadır ve bu bakış aynı zamanda onu, varolan siyasal dengelerin bir savunucusu, İbni Haldun’un ifadesiyle, “uydu yazar” olmaktan kurtaracaktır. İbni Haldun’a göre, bir tarihçinin kendi döneminde olup bitenleri görememesinin en önemli nedeni, tarihçinin siyasal güç odaklarının himayesine girmek suretiyle eleştireliliğini kaybederek olayları değerlendirmesidir. Böyle bir bakış, kültürün, uygarlığın değişimini de yakalayamaz.

İbni Haldun tarihte kahramanların ya da önderlerin kişiliklerinden ziyade toplumların yapısı üzerinde durur ve burada özellikle siyasi güçleri incelemeye çalışır. Böylelikle o, trajik ya da görkemli bir tarih yerine iktisadi yaşamı ve toplumsal düzeni konu alan bir tarih sunar (Lacoste, 2012: 164). Burada özellikle göçebelerin ve yerleşik yaşama geçenlerin yaşamlarındaki farklılıkları, dini yaşama biçimlerinden, gündelik yaşamdaki pratiklerine kadar incelemiştir. Bu toplumsal değişimde bağ, bağlılık anlamlarına gelen “asabiyet”in öneminden bahsetmiştir. Asabiyet toplumsal yaşam biçimini ortaya koyan bir kavramdır ve yaptığı incelemelere göre topluluklarda göçebe yaşamdan, yerleşik yaşama, oradan da devlete doğru uzanan bir değişim söz konusudur. Birtakım istisnaların olduğunu, bazı toplulukların göçebe kalmaktaki ısrarını vurgulamakla birlikte, İbni Haldun özellikle devletin gelişim aşamasını belirli basamaklara ayırarak incelemiştir ve burada zorunlu olan bir değişimden söz etmiştir. Buna göre devletin oluşumu beş aşamadan oluşur: İlk önce asabiyetin verdiği bağlılık ve mücadelenin getirdiği coşkuyla egemenliğin ilanı aşaması gelir. İkinci aşama bağımsızlık ve tek bir adama bağlanma, üçüncüsü egemenlik ve bağımsızlığın kazandırdığı güçle beraber

rahat bir yaşam aşaması, dördüncüsü artık gelişimin yavaş yavaş durduğu ve hep kendilerinden öncekilerin başarılarıyla yetinme aşamasıdır. Beşinci aşama ise, para, mal hırsıyla birlikte savurganlığın ve şan, şöhret peşinde koşmanın arttığı bir aşamadır. Bu son aşama yıkımı da beraberinde getirmektedir. Her devletin doğal olarak bu aşamalardan geçtiğini belirten İbni Haldun, elbette bu aşamalarını tarih incelemelerine borçludur, ama bu gelişimi sadece kendi çağı için yapmayarak genel bir “devlet” ve “egemenlik” düşüncesini ortaya koymuştur. Bu aşamalar da onun tarih düşüncesini mekanik bir açıklama modeli olma tehlikesine sokmuştur. Ancak, diğer yandan, umrân bilimiyle her toplumsal yapının kendi doğal yapısına özgü ilkelerinin ortaya çıkartılabileceğine yapmış olduğu vurguyla bu mekanik açıklama modelinin, ortaya koyduğu tarih düşüncesinin tümüne uygulanamayacağını da ortaya koymuştur.

Tarihin kendisine böyle bir alan yaratmasının ardından 19. yüzyıl, tarih felsefesinin temel problemlerinin birçok filozof tarafından tartışıldığı bir zaman dilimi haline gelmiştir. Hegel de bu yüzyılda tarih ve felsefe arasındaki ilişkinin tartışılması açısından çok önemli bir filozoftur. Tarih alanının kendisini ayrı bir alan olarak varetme çabası ve tarih bilgisinde aranan kesinlik, kendisini felsefe aracılığıyla kurmak zorundadır. Çünkü tarih alanı, yapısal olarak birçok farklılığı içerisinde barındırır ve bir alanın kendisini kurabilmesi için bu farklılığın ötesinde kavramsal olarak bir kesinliğe ulaşılması gerekir ve bu kavramsal inceleme de ancak felsefe aracılığıyla yapılabilir.

Hegel’e göre insanın düşünmesinin biçim ve yasalarını kavrayacağımız yer dünya tarihi, tarihin yasasını çözebileceğimiz yer ise insanın eylemlerinin ardındaki akılsallık ve tinselliktir. İbni Haldun da insanın diğer canlılardan farklı olarak akıl sahibi bir varlık olduğunun altını çizer ve bu bağlamda insanın deneyimlerinin, bilincin gelişimi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Hegel’i burada İbni Haldun’dan farklı kılan özellik, onun akılsallığı sadece insana özgü bir nitelik olarak ele almayıp, bunu bütün bir tarihsel sürece yaymasıdır. Bu noktada, tarihsel süreç ve insanın deneyimleri arasındaki bütünsellik Hegel tarafından inşa edilmiştir diyebiliriz. “Bütünsellik” kesinlikle bireyi sürecin dışarısında bırakan bir kavram değildir, çünkü bütünselliğin kavranabilmesi için öncelikle bir bütünselleştiriciye ihtiyaç vardır ve bunu yapan da tarihin izlerini kendisinde barındırarak analiz ve sentez yapabilen insandır. İbni Haldun tarihteki bu bütünselliğin inşasında umrân biliminin, Hegel ise felsefenin

zorunlu bir işlevi olduğunu açıklamıştır. Bu bağlamda her ikisi de tarih bilgisinin gerçeklikle olan ilişkisini ve genel olarak tarihin anlamını açıklamak için, mevcut tarihsel olayların ve durumların incelenmesinin ötesinde bir bakış açısına ihtiyacımız olduğunu belirtmişlerdir.

Hegel'in tarih felsefesinin gelişimini etkileyen kavramlardan biri de “özgürlük”tür. Fichte'de olduğu gibi, Hegel için de özgürlük akılla işlenmek zorundadır, yoksa doğanın sunduğu zorunluluk ilişkisinden kurtulmak mümkün olmaz. Oysaki insan, doğayla karşı karşıya geldiği andan itibaren, ona kendi düzenini kabul ettirmeye çalışır ve bu çaba insanın tarihsel süreci oluşturduğunun bilincine varmasıyla somutluk kazanmış olur.

Tarihteki yasa, hiçbir zaman doğa yasaları kadar kesinliğe sahip olmamıştır, çünkü tarih alanını yapısı gereği, doğanın ördüğü sıkı zorunluluk ilişkileri belirleyemez; tarihte her zaman çok az da olsa rastlantısallık ve öngörülemezlik vardır. Bu rastlantısallık, zorunluluğun varlığını da ortadan kaldıran bir durum değildir. Tarihte, Schelling'in de işaret ettiği gibi, yasa ve zorunluluğun bir tür sentezlenmesini görürüz. Burada özgürlük bir bilinç durumunu, zorunluluk ise bilinç dışı istemsiz olanı işaret eder ve insan nasıl ki bu iki yanı kendisinde bir arada taşıyorsa, tarihte de bu iki yan bir aradadır.

Görüldüğü üzere, 19. yüzyıl tarih düşüncesi, ne akılsallığı temsil eden yasadan, özgürlükten ne de doğanın sunduğu zorunluluktan vazgeçmiştir. Buradaki önemli nokta, tarihteki yasanın mutlak bir zorunluluk olarak görülmemesidir. Çünkü bu yasanın ve onun yarattığı düzenin bilinebilmesini sağlayan şey, insanın düşünen bir varlık olmasıdır. İnsanın bu yanı aynı zamanda ona özgürlüğünü de kazandırmaktadır. Bu nedenle özgürlük ve yasanın varlığı birbiriyle çelişmemektedir.

Yazgı, müdahale edilemeyen, yaşanıp yaşanmaması insanların tercihlerinde aranamayacak bir önceden belirlemeyi varsayar. Bu açıdan baktığımızda, Hegel'in öncesinde Kant, Fichte, Schelling tarihte yasayı bir “yazgı” olmaktan kurtarmışlardır. Her biri yasaya dair farklı şeyler ifade etseler de sonuç olarak, yasanın aklın işleyişiyle ilişkili olduğunu ve söz konusu olan tarih olduğunda bu akılsallığın tek tek bireyleri aşan bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymuşlardır. Her biri yasayı içeriklendirmek



yerine, onu zorunluluk, akıl ve özgürlük sorunlarının kesişim noktası haline getirmişlerdir. Bu bağlamda tarihin nasıl yazıldığından ziyade, nasıl geliştiğinin öncelikli sorun olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Tarihin gelişiminin yasasını ortaya çıkarmak ve tinselliği kavramak, doğru bir tarihyazımı oluşturmanın koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel'e göre tarihyazımı kaynaktan, düşüngen ve felsefi tarih olarak üçe ayrılmaktadır. Kaynaktan tarih, kişinin kendi deneyimlerinden ya da duyularından hareketle oluşturduğu tarihtir. Dağınık, rastlantısal ve öznel; bu özellikleri de onu şiire yaklaştırmaktadır. Tabii burada şiirleri, halk türkülerini kaynaktan tarihe dahil etmez, sadece kuruluşlarındaki öznellik noktasında aralarında bir benzerlik olduğunu belirtir. Hegel düşüngen tarihi genel dünya tarihi, pragmatik tarih, eleştirel tarih, sanat ve din gibi alanları ele alan tarih olarak ayırmıştır. Buna göre düşüngen tarih, dünyada olup bitenlere ilişkin genel bir tarih bilgisi sunmaya çalışır, burada bir nevi kronolojik bir çalışma sunar, geçmişte olup bitenlerden hareketle bugüne dair dersler çıkarma çabası da pragmatik tarihe örnektir. Eleştirel tarih ise, ileri sürülen bilgilerin doğruluğunun sınanmasıdır. Sanat ve din gibi özel alanlar üzerine yapılan çalışmalar ise soyutlayıcı bir tarza sahiptir. Burada özellikle tarihin, ders çıkartılacak bir reçete gibi görülmesi, parçalara ayrılarak incelenmesi, tarihinin görevinin sadece bilgilerin doğruluğunu teyit etmeye indirgenmesi Hegel tarafından eleştirilmektedir. Çünkü geçmişin şimdiki anlamak ve kararlar vermek için bir çıkış yolu gibi görülmesi, nostalji duygusunun yaşanmasına neden olmakta ve bu da içinde bulunulan tarihsel çağı değerlendirmeyi engellemektedir. Hegel'in dünya tarihine yönelerek asıl yapmak istediği şey, felsefi dünya tarihini açıklamaktır. Burada tarihe ilişkin bir soyutlama yapmaktan ziyade halkların ve dünyanın kılavuzu olan idenin, tinin taşıdığı istenci ortaya çıkarmaya çalıştığını belirtir. Amaç, tarihin bütünselliğine ulaşabilmektir, bunun için de bilinç, istenç ve eylem arasındaki ilişkileri anlamak gerekmektedir.

Hegel tarihyazımının nasıl olması gerektiği sorusundan ziyade, tarihin nasıl anlaşılabilirliğine yanıt vermeye çalışmıştır. Felsefi dünya tarihi de bu nedenle, felsefenin dünya tarihine ilişkin bakışı olarak değerlendirilmelidir. Tinselliği kavramak için atılması gereken ilk adım, tarih ve düşünce arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasıdır. Hegel tarihe ilişkin bu saptamasıyla, akıl kavramını tarihselleştirirken,

diğer yandan da aklın getirdiği düzenlilikle, rastlantısallığı tarih alanından uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Rastlantısallık, onun için, dışsal bir zorunluluktur, onun istediği ise tarihsel olayların arasındaki ilişkisellekle ortaya çıkan bütünselliğe ve tarihe içkin olan ereğe ulaşmaktır. Bu erek özgürlüktür ve tinin bütün özellikleri de bu özgürlükten gelmektedir. Onun için yasa, erek ve ilke her zaman tarihsel sürece içkindir ve bunların gerçekleşmek için ihtiyaç duydukları öğe de istençtir. İnsanın kendisine ilişkin bilincinin de bir gelişimi olan tarihin ardında insanın tutkularını, isteklerini ve bunlar çerçevesinde gelişen tanınma mücadelesini görmekteyiz.

İbni Haldun ve Hegel’de karşılaştığımız ortak nokta, tarihsel gelişimi varsayarken kendi gözlemlerinden hareketle tüm uygarlıkları, toplumları kapsayacak bir tarihsel gelişim belirlemeleridir. İbni Haldun, bunu göçebe toplulukların yerleşik yaşama geçerek, devleti oluşturmalarını ve onların yıkılış süreçlerini anlatırken ortaya koymuştur, Hegel ise tinin gelişim basamakları üzerinden açıklamıştır. Buna göre tin kendisini ilk açtığında dolaysız ve bireyseldir. İkinci adımda, tinin kendisine ilişkin bilgisi oluşur ve bu durum onun kendisini gerçekleştirmesidir. Üçüncü adımda tin dünyayla bir karşıtlık ilişkisine girer. Dördüncü adımda ise bu karşıtlığın dönüşmesiyle, tin kendi içindeki hakikate ulaşır. Tinin bu dört adımının, tarihte sırasıyla Doğu, Yunan, Roma ve Alman olarak karşılık bulduğunu belirten Hegel, tinin ve bilincin gelişimi üzerinden, uygarlıklar arasında da bir hiyerarşi inşa etmiştir.

Hegel’in özellikle Doğu toplumlarındaki egemenlik biçimlerinden hareketle, onların doğal aşamada kaldıklarını, özgürlüğe ulaşmamış toplumlar olduklarını belirlemesi onun tarih yaklaşımına ilişkin birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Batı merkezilik bu eleştirilerin başında gelmektedir. Hindistan’daki şiirlere olan hayranlığını gizleyemeyen Hegel, yine de bu şiirlerde akılsallığın eksik olduğunun altını çizer ve buradan hareketle Hindistan’ın tarihyazımını da eleştirir. Tarihyazımının şiir biçiminde olması, onun için bir düzensizlik ve mantıksızlıktır. Bütün bu ayrımların ötesinde Hegel, Hindistan’ın yaşam tarzındaki yasanın konumunun belirsizliğinden hareketle, akılsallığın, sistemin olmadığını ve bu nedenle de burada tarihin olmadığını belirtir (Hegel, 2003: 166). Burada “tarih”in olmadığını iddia etmesi, tarihi biçimsel olarak sadece düzyazıya indirgediğini gösterir. Bunun nedeni, tarihten şiiri, öyküleri, efsaneleri de uzaklaştırmaktır. Bunu yaparak tam da kendi yazınsal, felsefi geleneğini

Hindistan'a dayattığını görürüz. Her halkın kendisine ait bir tinselliğinin olduğunun altını çizen Hegel, içinde yaşamadığı bir topluma dair böylesine büyük bir iddiada bulunarak kendisiyle de çelişmektedir. Kendi tarih görüşüyle çeliştiği diğer bir nokta da, tinin kendisini gerçekleştirmesinin olanağı olarak insanların isteklerini, tutkularını görürken, kendisinden farklı şekilde yaşayan bir topluluğun akılsallıktan yoksun olduğunu belirtip, onu yine tarihin dışına atmasıdır.

Tarih ve doğa arasında ayırım yapmaya çalışmak, 19. yüzyıl felsefesinde gelenekselleşmiş bir çalışma şeklidir. Ancak buradan hareketle, bir toplumu ya da devleti, "tarih"siz bir noktaya çekmek, o toplumun yaşam biçimini değersizleştirmektir. İbni Haldun da tarihteki düzenliliğin, neden-sonuç ilişkisinin kurulabilmesi için tarihyazımından şiiri, efsaneleri uzaklaştırmıştır. Burada ortaya çıkan problem, kültürün ve tarihin önemli bir parçasını oluşturan efsanelerin, anlatıların tarihsel bir belge olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Bu yapıtlar doğrudan tarih metni olarak kabul edilmeseler dahi, içerikleriyle tarihsel sürecin izlerini taşıyan belgelerdirler. Ancak hem İbni Haldun hem de Hegel bu durumu göz önünde bulundurmamışlardır.

Hegel doğu düşüncesinin sistemden yoksun olduğunu belirtir. Oysaki insana ve tarihe ilişkin değerlendirmelerinin izlerini 14. yüzyılda yaşamış olan İbni Haldun'da görmek mümkündür. İkisi de, tarihsel gelişimi bir düzenliliğin üzerine inşa etmeye çalışmışlardır ve burada özellikle halklar ve uygarlıklar üzerinden dünya tarihini incelemek gerektiğini belirtmişlerdir. Her iki filozof da tarihsel bilginin oluşumunda gerçekliğin doğrudan aktarılamayacağını belirtmiştir, İbni Haldun tarihe ilişkin incelemelerinde umrânın, Hegel ise felsefenin kazandırdığı bakışı ön koşul olarak görmüşlerdir. Bu bakış, tarihteki olaylar arasında varolan bütünselliği görmemizi sağlayacaktır. Bu bütünselliği İbni Haldun birçok yerde neden sonuç ilişkisi üzerinden açıklarken, Hegel ise tanınma mücadelesinden, tinin ereğinden söz etmektedir. Hegel kadar net bir biçimde ifade etmese de, İbni Haldun da tarihin gelişiminde çeşitli ilkelerin olduğunu belirtmiştir. Her iki düşünür de egemenlik ilişkilerine ve güç mücadelesine yer vermişlerdir. Bu bağlamda ikisinin de tarih görüşünde siyaset önemli bir belirleyen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in Doğu ve Batı arasında çizdiği ayırımın o kadar da derin olamayacağını bir kez daha görebiliriz.

İbni Haldun'un halkların geleneklerine yapmış olduğu vurgu ve yaşam biçimlerindeki değişimi egemenler arası bir mücadele olarak açıklaması, Hegel'in de dünya tarihini halklar ve devletler ölçeğinde değerlendirmesi birbirine benzerdir. İkisi de gündelik yaşamı doğrudan tarihin konusu olarak görmeyip, onu kültürün bir parçası olarak değerlendirmiştir ve tek tek olayları da tarihsel açıklamanın merkezine koymamıştır. Önemli olan hep halklar ya da devletler özelinde oluşan bağı ve tanınma, güç mücadelesini ortaya koyabilmektir.

Tarihin belirli ilkeler ve yasalar üzerinden açıklanması tarihe ilişkin spekülatif bir bakışı zorunlu kılmaktadır. Bu bakış açısına getirilen eleştirilerden biri de, bu bakış açısında tarihteki farklı yaşam biçimlerinin göz ardı edildiğidir. Yasa düşüncesi bütünsellik iddiasını da beraberinde getirmektedir ve genel kanıya göre bütünsellik iddiası zorunlu başlangıçları ve sonları varsayar. Öte yandan bütünsellik adına her zaman göz ardı edilen olaylar ve durumlar söz konusudur ve tarihte istisnayı görebilmek için bu bakış açısı yeterli görülmemektedir. Tarihsel olarak baktığımızda ise, İbni Haldun, gerçeklikten uzaklaşan ve sadece iktidarların kendi şanlarını sürdürebilmek adına geliştirdikleri tarihsel söylemlere başkaldırmış birisidir. Onun için temel problem, gerçekliğe bağlı kalan bir tarih sunabilmektir ve bunun yolu da olaylar arasındaki ilişkiyi görebilmekten geçmektedir. Bunun için tarihçinin eleştirelliğine çok önem vermekle birlikte, bu problemin sadece tarihçilerin tercihleri üzerinden çözülemeyeceğini de görerek umrân bilimini oluşturmuştur. Bu nokta, tarihsel bilgi sorununun öznel epistemolojik tercihlere dayanmadığını da göstermektedir.

Bu çalışmada yasa, yapı ve anlatı kavramlarının, tarihe ilişkin çatışan ve bu çatışmayla da her zaman birbirinden etkilenen düşüncelerin sonucunda ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Yasa merkezli tarih düşüncesi, bilincin gelişimiyle birlikte siyasal, toplumsal değişimler üzerine yoğunlaşırken, yapı merkezli tarih düşüncesinin, gündelik yaşama ve kültüre ilişkin vurgusu, anlatı merkezli tarih düşüncesinin tarihin akılcılaştırılmasına karşı çıkması ve toplumsal yapılardan ziyade, tarihsel olayları incelemeyi merkezine oturtması da bu çatışmanın ve etkileşimin bir görünümüdür. Bu iddiadan hareketle tezin ikinci bölümünde Anneles Okulu, Braudel ve Bloch'un düşünceleri çerçevesinde incelenmiştir.

Tarihyazımının en temel problemlerden birisi, belgelerin nasıl değerdendirileceğidir. Çok açıktır ki, her tarihçi belgeler arasında seçim yaparak, tarihsel bir olayı ve durumu değerdendirir. Annales Okulu, bu seçimin ardında sadece bilinç biçimlerinin değil, toplumsal yapıdan kaynaklı zihniyet biçimlerinin de etkili olduğunu belirtir. Bloch bu zihniyet biçimlerini toplumsal pratiklerin ardındaki bilinçsiz tasarımlar olarak tanımlar. Gündelik pratikler aracılığıyla nesilden nesile aktarılan bu zihniyet biçimleri, tarihsel süreçteki eylemlerin hepsinin bilinçli, akıl sahibi bir varlığın deneyimleri üzerinden okunamayacağını da göstermiştir. Bu noktada, bilinç dışı ve dolayısıyla tarih dışı ilan edilenler tarihe dahil edilmektedir ve “ilkel” ya da “akıldışı” olarak nitelendirilen bir topluluğun dahi tarihinden söz edebilme olanağı oluşturulmaktadır. Ayrıca bu durum, tarihin bilincin gelişimi olarak görülmesinin yanı sıra, düzyazı formunda yazılması gerektiğine ilişkin iddiaları da sarsmıştır. Çünkü artık yazılanların ötesinde tanıklıklar, sözel olarak nesilden nesile aktarılanlar, gündelik araç gereçler, coğrafi yapıdaki değişimler de tarihin kendisi olmuştur.

Öte yandan “yapı” kavramıyla “tarih nedir?” gibi bir soruya yanıt vermek, Hegel ve İbni Haldun’da karşılaştığımız gibi, tarihi diğer alanlardan ayırarak ona kesinlik alanı inşa etmek değildir. Burada tam tersine, tarihin bütünsel yapısına ulaşmak adına, diğer disiplinlerle olması gereken ilişkiye dikkat çekilmiştir. Bloch’a göre bu dil, olguların dış hattını belirlemekle birlikte, tarihte yeni keşiflere de izin verecek ama bir yandan da yanlış değerdendirmeleri dışarıda bırakacaktır.

Yapı dediğimizde genellikle toplumsal yapılar anlaşılmalıdır, oysaki Braudel ve Bloch toplumsal olanın genellikle siyasal olanın etkisinde olduğunu belirterek, yapı kavramıyla toplumsal, siyasal olanı aşan, yaşam biçimlerini ve gündelik deneyimleri kapsayan daha geniş bir ilişkiler ağına gönderme yapmışlardır. Diğer yandan ise özellikle Bloch’un dikkat çektiği zihniyet tarihi, yapının taşıdığı farklılıkları ifade etme açısından problemler taşımaktadır. Çünkü bir zihniyet tahlili yapmak Braudel’in belirttiği gibi, uzun süreler ve uygarlıklar üzerinden bir genelleme yapmayı gerektirir. Bu genellemelerle farklılıkların nasıl inşa edileceği de ayrı bir sorun olarak kalmaktadır. Farklılıklar genellikle istisnai olanlardır, bunlar bazen karşımıza olaylar şeklinde çıkmaktadır. Ama bir yandan da zihniyette, yapıya ulaşmak için olayları aşan bir değerdendirme mekanizması oluşturmak gerekmektedir. Şu açıktır ki, “bütünsellik”,

ister akılsal bir süreç isterse birçok belirleyeni olan yapısal bir süreç olarak varsayılın, soyutlamadan kurtulamaz. Zihniyet, başlangıcına ve sonuna dair net bir şey söyleyemeyeceğimiz belirsiz bir kavramdır. Bütünsellik de, bir yanıyla, her şeyi kapsayan bir niteliğe sahip olarak görünür, ama tarih gibi sürekli dinamik haldeki bir şeyin bütünselliğinden söz ettiğimiz için, aslında kendimizi yine bir belirsizliğin ortasında buluruz. Braudel ve Bloch belirli bir zaman dilimini ele alarak bütünselliği ve sürekliliği inşa edebileceklerini düşünmüşlerdir, bu bağlamda onlar için “bütünsellik” hiçbir zaman evrensel bir tarih yazma iddiasının parçası olmamıştır.

Bloch ve Braudel tarihin sadece neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde değerlendirilemeyeceğini belirterek, tarihteki neden araştırmasının bir yerden sonra olaylara ilişkin “gerekçe bulma” arayışına dönebileceğini düşünürler. Bu da, seçilen nedenlerin ilkeler haline getirilerek, zaman ve mekân gözetmeksin, her duruma uygulanması tehlikesini doğurur. Bu bağlamda her iki düşünürün de tarihsel açıklamalarda dikkat çektikleri nokta, zaman ve mekânın tarihsel incelemelerde önemli olduğudur. Başka bir bağlamda ise, neden-sonuç ilişkisiyle oluşturulan ilişkinin karşısına, aslında, yine zaman ve mekânı aşan bir yaklaşım olarak karşılaştırma yöntemini getirmişlerdir. Bu yöntemle farklı zaman ve mekânlardaki ilişkiler arasında karşılaştırma yaparak bir süreklilik inşa etmeye çalışmışlardır. İbni Haldun ve Hegel, her zaman incelenen tarihsel sürece dikkat çekmişlerdir ve onu kendi dinamikleriyle kavramaya çalışmışlardır. Braudel ve Bloch ise, zaman mekân sınırlamasını aşarak, birbiriyle ilişkili değilmiş gibi görünen durumları incelemeye çalışmışlardır.

Braudel felsefenin, zaman ve mekân ayırtmeksizin, bütünü kapsayan bir yöntem arayışında olduğunu belirtir. Bu nedenle de felsefe ona göre, tarihin şimdinin yorumlanması üzerine kurulduğunu kavrayamaz. Bu bağlamda tarihyazımını da felsefenin bir problemi olarak görmez. Bununla birlikte, uygarlıklara ilişkin incelemeleriyle tarihteki bütünselliği kavrayabileceğini iddia eden Braudel, burada yaptığı soyutlamalarla bir tarih felsefesine dahil olabileceğinin de farkındadır. Her ne kadar bu durumu bir dezavantaj olarak değerlendirse de, tarihteki “bütünsellik” iddiası, kuramsal bir tartışmayı, dolayısıyla da felsefi bakışı zorunlu kılmaktadır.

20. yüzyıl öncesinde tarihsel incelemelere hakim olan unsurlar siyaset ve dindir. 20. yüzyılla birlikte ise tarihin konuları çeşitlenmiştir. Özellikle, daha mikro boyutta değerlendirilen gündelik yaşam tarihin konusu olmuştur, ama burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu mikro unsurların her zaman tarihsel bir yapının unsurları olarak değerlendirilebileceğidir. Yapı merkezli tarih düşüncesi için olaylar bir anda gerçekleşip biten ve kısa süreli olduğu için de doğrudan tarihin açıklanması noktasında merkeze alınamayacak etkinliklerdir. Tarihte asıl ulaşılmaya çalışılan yapının bilgisini bize zihniyet biçimleri ve uygarlıklar verir. Yapı tek başına gözlemlenebilir bir şey değildir, o bir ilişkiler ağını temsil eder ve burada asıl mesele tek tek bu tarihsel öğeleri belirlemekten ziyade, ilişki biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle yapı, tek tek bireylerin isteklerini, yapıp etmelerini, olayları ve olguları aşan bir niteliğe sahiptir. Hem Bloch hem de Braudel yapının insanla olan ilişkisini ortaya çıkarabilmek için “zaman içindeki insan”ı anlamak gerektiğini belirtirler, bunun için de yapılması gereken onun uygarlıkla kurduğu ilişkileri incelemektir.

Tezin üçüncü bölümünde, 1980’lerde Yeni Tarihselcilik akımıyla birlikte daha çok tartışılmaya başlanan anlatı merkezli tarih düşüncesi, White’ın görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Tezin ilk bölümünde tarih alanında aranan kesinlik ve bunun tarihsel bir yasada nasıl vücut bulabileceği değerlendirilmişti. Burada tarih alanı efsanelerden, masallardan, kısacası edebi olanlardan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun birincil nedeni, tarihin gerçekliği ve dünyanın anlamını bulabileceğimiz bir hakikat alanını kurabileceğine ilişkin inançtır. Tarih alanı her zaman tarihlerle doludur ve bunların arasında bir seçim yapabilmek için tarihte birtakım ilkeler belirlenmesi gerektiği özellikle 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılda ileri sürülmüştür. Sonrasında ise tarih alanının gerçekliği açıklamak adına başka disiplinlerden yararlanması gerektiği düşünülmüştür. Tabii burada tarih, her zaman yol gösterici olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarihsel yapıdaki ilişkilerin tarihin kurucu ögesi olarak kabul edildiği bu çalışmalarda gündelik yaşam pratikleri, coğrafi değişimler, anlatılar, sözlü kültürün kendisi tarihsel süreci açıklamak için göz önünde bulundurulması gereken önemli tarihsel belgeler olmuşlardır. Tarihteki yapı düşüncesi, bir yandan tarih alanında sıkı bir ilişkiler ağı örerken, diğer yandan, farklı zaman dilimlerinden, mekânlardan hareketle bu ilişkinin kurulabileceğini iddia etmiştir. Başka bir deyişle, yapı merkezli düşünceden

hareketle tarihte aranan süreklilik ve bütünsellik, farklı zaman ve mekândaki olaylar arasında kurulan ilişkilerle ortaya çıkmaktadır. Bu durum tarihteki aşamacılığı, mekanik gelişimi ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Böyle bir yaklaşımın sonucu olarak, bir topluluğun başka bir topluluktan daha “ileri”de ya da “geri”de olduğuna ilişkin yapılan değerlendirmeler de anlamını yitirmektedir. Tarihe dair böyle bir çıkarım yapabilmek için onu aşamalara bölmek ve bir başlangıç ve son tayin etmek gerekir. Yapı merkezli yaklaşım bunları ortadan kaldırarak, anlatı merkezli tarihe giden yolu açmıştır. Bloch ve Braudel’in işaret ettiği gibi, belgeler tarihçi onlara yönelmediği müddetçe hiçbir anlam ifade etmezler. Özellikle Bloch, tarihçinin belgeler arasında kurduğu ilişkinin estetik bir yönünün olduğunu altını çizer. Ona göre bu estetik yön, tarihçinin ele aldığı insan faaliyetlerini canlandırırken zihninde oluşan imgelemlerdir ve ayrıca tarih dışındaki diğer bilimlerin de yarattıkları dil, böyle bir estetik yön barındırmaktadır (Bloch, 2013: 50). Her alanın yarattığı dil ve bu alanların birbirleriyle olan kesişimleri aynı zamanda tarih alanında kullanılan dilin niteliğini de tartışılır hale getirmiştir. Artık tarihyazımı, sadece tarihçinin yaptığı seçimlerle açıklanamaz, çünkü metin yazıldıktan sonra, birbirinden farklı birçok değerlendirmeye açık hale gelmekte ve yeniden yeniden kurulabilmektedir. Dolayısıyla, tarihteki yeniden oluşturma eylemi, sadece belirli belgelerin tekrar tekrar değerlendirilmesi değil, belgelerden hareketle oluşturulan tarihyazımının da, gerektiği zamanda parçalanarak, ele alınmasıdır.

Tarihi anlama konusunda yasadan anlatıya giden süreçte önemli bir kırılma noktası da siyasetin yerini kültürel çalışmaların almasıdır. Böylelikle daha mikro boyutta incelemeler yapılmaya başlanmıştır. Şöyle ki, tarihte siyasetin konumunu merkeze almak, onu her zaman güç ilişkileri, egemenlik biçimleri üzerinden değerlendirmeyi beraberinde getirir ve bu kavramlar her zaman makro ölçekte değerlendirmeler yapmaya, ilişkiler kurmaya açıktırlar. Onların siyasal olanın yerine kültürel olanı seçmeleri sonucunda, savaşların, değişen iktidar biçimlerinin yerine bunların kültürel yapıdaki etkileri tarihin konusu olarak değerlendirilmiştir. Bunun için de, nüfus hareketlilikleri, eğitimin yapısı, gelenekler, kimlikler vb. üzerine yapılan incelemeler daha çok saha çalışmalarıyla ve tabii ki, niceliksel verilerin de yardımıyla tarih açıklamaları için daha işlevsel olarak görülmüştür. Bu çalışma biçimi, yasa merkezli tarih yaklaşımları tarafından, bütünün sadece bir parçasını alıp genel yargılarda



buldukları noktasında eleştirilmiştir. Ama öte yandan, daha küçük ve önemsiz olarak görülen yaşantılar, tarihin önemli birer nesnesi haline getirilmiş ve ayrıntılarıyla incelenilme olanağı bulmuşlardır. Kültür üzerine yapılan çalışmalar siyaset dışı gibi görünürken aslında kültür de zaman zaman siyasal bir biçime bürünmektedir. Özellikle milliyetçilik, kitlesel göçler, çeşitli kimliklerin dilleri ve yaşam biçimleri üzerinden kendilerini varetme mücadeleleri her zaman siyasetin uygulanma biçimleriyle ilgilidirler. Bununla birlikte, kültür, siyaset kadar hızlı bir biçimde değişimlere açık olan bir alan değildir, onu doğrudan bir yere yerleştirmek de oldukça zordur. Bu açıdan kültürün kendisi de içerisinde bir belirsizlik taşımaktadır.

Tarihi açıklama probleminde karşımıza çıkan bu belirsiz noktalar, tarihyazımının doğruluk alanını da sarsmıştır. Özellikle tarihsel belgelerin, tarihinin tercihleriyle şekillendiğine ilişkin vurgu, tarihyazımı ve tarihsel gerçeklik arasındaki boşluğun nasıl doldurulacağı, burada kurgunun nasıl bir konuma sahip olduğu gibi problemleri doğurmuştur.

Tarihyazımında kurgunun ve anlatının konumu bu çalışmada Hayden White'ın düşünceleri çerçevesinde incelenmiştir. İnsanın bilgi elde etme süreci her zaman hayal ürünü öğeleri içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda, White'ın dikkat çektiği nokta, tarihinin belgeler arasında her zaman hayali birtakım adımlar atmak zorunda kaldığıdır. Bu durum da tarihin estetik ve anlatsal yanını göstermektedir. White, Yeni Tarihselcilik akımının da etkisiyle, tarih metnindeki dil sistemlerini, anlatım biçimlerini ortaya çıkarmaya çalışarak, tarihe ilişkin “metin” odaklı bir inceleme geliştirmektedir. Tarihi her zaman belirli kayıtlar üzerinden inceleriz ve bu bağlamda tarihi anlamamızın, açıklayabilmemizin aracı, elimizde kalan ve birbirinden farklı pek çok “tarihler”dir.

Yapısalcılıkta gerçeklik dil tarafından yansıtılmaktan çok, kurulan bir niteliğe sahiptir. Bu noktada anlatı merkezli tarih düşüncesi bunu bir adım öteye taşıyarak, gerçekliğin hikâyelerle kurulduğunu iddia etmektedir. Burada da tarihsel hikâyeler ile edebi nitelik taşıyan hikâyeler arasında, tarihsel olanın belgelerle ilişki kurmak zorunda olduğu belirtilse de, sonuç olarak tarih, seçilen dilsel mekanizmalarla ortaya konan

hikâyelerdir. Yapısalcılıktan farklı olarak, burada gerçekliği yazarak kuran ve bu şekilde fail konumuna gelen “insan” söz konusudur.

White’a göre tarih, bilim, felsefe ve edebiyat arasında bir konuma sahiptir. Ancak bunların arasında tarihin asla uzaklaşamayacağı alan edebiyattır, çünkü tarih her zaman sözel bir performansa dayanmaktadır; bu da onun edebiyatla ve anlatıyla olan zorunlu bağını kurmaktadır. Tarihçinin olup bitenler ve onların aktarılması arasındaki boşluğu doldurmak için yaratıcılığa ve eleştireliliğe ihtiyacı vardır; olayları okurun gözünde adeta canlandırması gerekmektedir ve bu canlandırmanın gerçekleşebilmesi için de edebi bir kurguya ihtiyaç vardır. Diğer yandan ise tarihin bu edebi formunun ardında, onun anlatısallığı yatmaktadır. Burada anlatı, bilgisizliğe ve unutkanlığa karşı bir duruştur. White’ın tarih ve felsefe arasında kurmuş olduğu ilişkiye baktığımızda ise, her tarih görüşünün aynı zamanda bir tarih felsefesi olduğunu iddia ettiğini görmekteyiz. Burada tarih felsefesiyle kastettiği, aslında tarihyazımını belirleyen kiplerdir. Vakayiname (Chronicle), öykü, sahneleme (emplotment), argüman ve ideolojik ima kipleri aracılığıyla oluşturulan tarihyazımı biçimleri, burada öne çıkartılmaktadır. Ancak bu şekilde tarihe ilişkin yapılan değerlendirmelerin öncesine, bu değerlendirmelerin “gerçek” ya da “doğru” olduğuna ilişkin temellendirmelerin nasıl kurulduğunu ortaya koyabiliriz. Başka bir deyişle, bir metne yöneldiğimizde, bu yönelimimizin içeriğini oluşturan ilişki biçimlerini ortaya çıkartabiliriz. Buradaki sorun, bu kiplerden birinin diğerinden kuramsal olarak daha “gerçekçi” olacağını söyleyemememizdir. Bu durum da, tarihyazımı perspektifinden hepsini eşit görmek anlamına gelmektedir, ancak tarihe ilişkin bir inceleme yapmaya başladığımız anda açıklama stratejilerinden birini seçeriz ve bu seçim White’a göre, epistemolojiden ziyade etik ve estetik bir kaygıyla yapılmaktadır. White’a göre etik, seçilen ideoloji ima kipiyle, estetik, seçilen anlatı stratejisiyle, epistemoloji ise yine seçilen açıklama paradigmasıyla ilişkilidir. Bir olaya ilişkin birbirinden farklı incelemeler yapılabilmesini sağlayan şey de bu seçimlerdir. Burada tarihçinin yapmış olduğu seçimleri ahlaki ve estetik kaygılara dayandıran White, ahlaki seçimleri Kant’ın “ne yapmalıyım?” sorusuyla ilişkilendirir. Bir tarihçi sürekli bu kaygıyla seçimler yapmakta ve olması gereken bir geçmişi inşa etmektedir. Estetik olan ise belirlenimsiz bir alan yaratmayı

sağlar. Estetik burada insanın kendi yaratıcılığını ve iradesini kullanması için ona güç veren, ancak metnin içeriğini belirlemeyen bir niteliğe sahiptir.

White ayrıca etik olanı ideolojik ima kipleriyle eşdeğer görerek, siyasal olanı etikle açıklamıştır. Etik olan, onun için kişinin deneyimleridir ve o, bu deneyimler arasında da herhangi bir ayırım yapmamıştır. Sadece, bir olaya ilişkin birbirinden farklı deneyimlerin ortaya çıkmasını etik bir belirleme olarak görmüştür ve bunu ideolojilerdeki farklılıklara dayandırmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bağlam, onun etiği siyasallaştırmak yerine, aslında, siyasal olanı etik bir zemine, özellikle bireylerin seçimlerine dayandırmasıdır. Yoksa bunun ötesinde tarihsel süreç tarafından şekillenen ve bireylerin de onlara göre eylediği bir ideolojik zemin belirlememiştir.

Tarihte anlatı problemini bir tarih ve anlatı karşıtlığı üzerinden yorumlamamak gerekir, bu durum sadece tarihin anlatsal yönüne yapılan vurgudur ve burada tarihin “bilim” olabilmek adına uzaklaştığı edebi dilin, yaratıcılığın tarih alanına dahil edilmesi söz konusudur. Tarihyazımının ve dolayısıyla tarihin edebi nitelikler taşıdığı genel olarak kabul edilmiştir, ancak buradan hareketle tarih metinleri ile edebi metinler arasında bir eşitlik kurmak mümkün değildir. Bunun ötesinde, tarihte aranan yasa ve yapı karşısında “anlatı”, tarihin gerçekliği temsil etme iddiasını sarsmıştır. Çünkü artık gerçeklik de, her ne kadar belgelerden hareket edilse de kurulan bir niteliğe sahiptir.

Yasa merkezli tarih düşüncesinde, “gerçeklik”e adım adım ulaşılır ve gerçekliğe ulaşmak bir yandan da tarihteki bütünselliği, tinselliği görebilmek anlamına gelir. Yapı merkezli tarih düşüncesinde ise, gerçeklik denildiğinde sıkı bir ilişkiler ağı düşünülür ve buradaki ilişkiler daha mikro düzeyde ele alınsa dahi, her zaman yapının bir parçası olarak düşünülür. Çalışma boyunca ele alınan isimlerden hareketle diyebiliriz ki, aslında her biri, tarih ve tarihyazımı arasındaki ilişki açısından baktığımızda, “gerçeklik” dediğimiz alanın bir özelliğini merkeze almıştır. Başka bir deyişle, gerçekliği anlayabilmenin ve açıklayabilmenin yolu, İbni Haldun ve Hegel’in belirttiği gibi, bir bilinç durumunu göstermektedir, ancak diğer yandan Bloch ve Braudel’in dikkat çektiği üzere tarih, birçok bilinç dışı ögeyi de kendi içerisinde taşır. Bu nedenle tarihteki en küçük ilişki biçimlerinden hareketle zihniyet biçimleri ve uygarlıklar arasında da bağlantı kurabiliriz. Bu iki perspektiften baktığımızda, aslında, her ikisi de

tarihsel olayları, tek tek insanların isteklerini, bilinçlerini, kararlarını aşan bir tarih alanı tahayyül etmişlerdir. White ise gerçekliğin özellikle yazım sürecini açıklamaya çalışarak, burada gerçeklikle kurduğumuz ilişkinin insanın yazım sürecindeki yaratıcılığı tarafından nasıl etkilendiğini açıklamıştır. Onun bu değerlendirmeleri, resmi tarihyazımının doğruluğunu sarsmıştır ama bununla birlikte, tarihte mutlak bir rölativizmle bizi karşı karşıya bırakmıştır. Geçmişe tarihsel metinlerle ulaşılabilen gerçekliği, tarihin metne olan bağlılığını gösterir; ancak buradan hareketle tarihin sadece metinlerden ibaret olduğunu söylemek indirgemeci bir yaklaşımdır. Çünkü olup bitenleri metinler üzerinden değerlendiriyor oluşumuzun yanında geçmiş de aslında yaşamımızda farkında olmasak dahi taşırız. Geçmiş bize yaşantı ve deneyimler aracılığıyla aktarılır ve biz her zaman bu deneyimlerin oluşturduğu zihniyetin de bir parçasıyızdır. Bu nedenle geçmişe yakalayabileceğimiz tek yer metinler değildir; ayrıca, metinlerin nasıl değerlendirileceği noktası da yine metinsel olanı kapsayıp aşan bir niteliğe sahiptir. Çünkü insanın istekleri, kültürel olanın belirleyiciliği yine tek başına metinler üzerinden açıklanamaz.

Marc Bloch'un da belirttiği gibi, sorun tarihsel bilginin bir anlatı tarzında şekillenmiş olması değil, bu anlatı formunun başka kişilerce kullanılıp kullanılmadığı, başka bir deyişle nesilden nesile nasıl aktarıldığıdır (Ricoeur, 2012: 270). White bu aktarımın aracı olarak eğitim sürecinden ve kültürün gelişiminden bahsetmiştir, ancak hiçbir zaman siyasetin bir parçası olarak ya da gündelik yaşamı belirleyen bir zihniyet olarak anlatının yüzyıllar boyu nasıl yaşadığını doğrudan problem edinmemiştir.

Braudel için ise, anlatı merkezli bir tarih aynı zamanda olay merkezli tarihtir ve kısa, geçici sürelerle tekabül etmektedir. Bu nedenle de tarihin anlatısal konumu başlı başına bir tartışma konusu olarak ele alınmaz. Olayın önceliğinin reddedilmesi ise, tarihin konusunu siyasal olandan toplumsal olana doğru değiştirmiştir (Ricoeur, 2012: 270). Bu noktada siyasal olan ve tabii ki siyasi olaylar, tarihin çok kısa bir anını kaplamakla birlikte, aslında etkileri açısından da, varsayıldığı kadar geniş kesimleri kapsamamaktadır. Bunun yanında tarih ve anlatı arasında anlatının kurgusal olanı da içermesinden kaynaklı olarak bir zıtlaşmanın her daim olması, tarih alanını da daha dinamik bir hale getirmektedir. Tarihsel gerçekliğin her zaman bir belirsizliğin üzerine inşa edilmesi, onun yeniden yeniden kurgulanabilmesinin de olanağıdır. Bu bağlamda,

bu karşı karşıya gelişin tamamen çözümlenip kenara konulacak bir problem olamayacağını da unutmamak gerekmektedir.

Siyaset hem İbni Haldun'da hem de Hegel'de bir güç unsuru olarak tarihin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Annales Okulu'na baktığımızda ise tarihin hem siyasal olandan hem de felsefeden uzaklaştırılmaya çalışıldığını görürüz. Siyasetin dışlanmasından doğan boşluğu coğrafya, kültür, psikoloji, antropoloji almıştır ve burada tarihi anlayabilmek için diğer disiplinlerle bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Aslında sonuç olarak ulaşılmaya çalışılan şey, yine tarihsel süreçteki bütünselliklerdir. İbni Haldun bu bütünselliği tarihteki gelişimin benzerliği üzerinden inşa ederken, Hegel ise bunu felsefi bir değerlendirme üzerinden açıklar. Elbette 20. yüzyıl ve birçok farklı disiplinin ortaya çıkması yaşamın ve tarihin farklı perspektiflerden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir; ancak nihayetinde tarih disiplini yaşamı açıklayabilmek adına bir bütünselliğe ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle "bütünsellik" iddiası her zaman tarihin içerisinde yer almak zorundadır, çünkü tarih tek bir olayı değerlendirme durumunda olsa bile, onu ilişkiselliği içerisinde incelemek zorundadır ve inceleme bizi bütünselliğe götürmektedir. Evrensel tarih iddialarına geliştirilen eleştirilerde "bütünsellik ve evrensellik" ya da mutlak ilerleme düşüncesi bir arada değerlendirilmektedir, oysaki bunlar birbirinin yerine geçebilecek ya da biri olmazsa diğeri de olamayacak kavramlar değildir.

Tez boyunca ele alınan düşünürlerin hiçbirisi tarihsel bilginin elde edilmesi sürecinde, olup bitenler ve onların aktarılması arasında birebir bir karşılık olduğunu iddia etmemişlerdir. Başka bir deyişle, tarihyazımı, hiçbirisi için gerçekliğin olduğu gibi aktarılması değildir, bu süreçte tarihçinin yapacağı tercihler ve bu tercihlerin ardındaki sebepler çok önemlidir. Her biri tarihin konumunu farklı perspektifler üzerinden değerlendirmişlerdir. İbni Haldun tarihin olaylar arasındaki ilişkileri ve nedenleri görebilmesi için umrân bilimine ihtiyacı olduğunu belirtir. Hegel, tarihteki zorunluluğu görebilmek için felsefi bir bakışa ihtiyacımız olduğunu belirtir. Braudel ve Bloch, tarih incelemelerinde diğer disiplinlerle kurulması gereken zorunlu ilişkiye dikkat çeker; bu bağlamda Braudel en çok coğrafyadan, Bloch ise psikolojiden faydalanır. White ise tarihin yazınsal bir performans içerdiğine dikkat çekerek, edebi olanla zorunlu bir ilişkisini ortaya çıkartır. Buradan da görülmektedir ki, tarih yaşam gibi karmaşık bir

alanı bütünüyle konu edindiğinden, diğer alanlarla zorunlu olarak bir ilişki inşa etmektedir. Bu ilişkilere baktığımızda felsefe, “tarih nedir?” sorusunu sorduğumuz müddetçe karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar Braudel ve Bloch “tarih”i felsefeden uzaklaştırmaya çalışsalar da, yapının ilişkilerini ortaya çıkarabilmek için yapmak zorunda kaldıkları soyutlamalar onları felsefeye yakınlaştırmıştır. White, tarihe en yakın alan olarak edebiyatı gördüğünü belirtse de, tarih felsefesi olmayan bir tarih yaklaşımının olamayacağını da söylemiştir ve tarihin her zaman felsefe, edebiyat ve bilim arasında kalan bir disiplin olduğunu belirtmiştir. Hegel için, zaten, ulaşmamız gereken şey felsefi dünya tarihidir ve felsefe bu bağlamda en merkezdedir. İbni Haldun ise tarihin hikmet bilimlerinden biri olarak sayılabileceğini belirtmiştir. Bunun yanında, umrân biliminin nitelikleri de yine tarih ve felsefe arasındaki ilişkiyi yakınlaştırmıştır. Bu da göstermektedir ki, İbni Haldun ve Hegel’in tarihi kendi başına bir kesinlik alanına yerleştirme çabası onların tarih görüşünü felsefeye daha çok bağlamıştır. Çünkü felsefe, bütün olasılıkların arasında “gerçeklik”e ulaşabilmenin yoludur. Felsefe burada bir araç olmaktan ziyade, olup bitenlerden hareketle kavramlardaki değişimleri de gösterebilmenin yolunu sunmaktadır. Kavramların içeriği tarihsel koşullar tarafından değişir ve bu değişimi görebilmek tam da geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. Diğer yandan ise, özellikle politik alanda kavramların iktidarların ya da çeşitli güç odaklarının çıkarları çerçevesinde değiştirildiğine tanık olmaktayız. Bu nedenle söylemsel düzeyde kalıyor gibi görünen bu değişimin, tarihsel süreçteki karşılığını görebilmek için kavramın geçirdiği değişime, onun tarihine de bakmak gerekmektedir ve bunu yapabilecek disiplin de felsefedir.

Şimdiye kadar incelenen bütün tarihçilerin ve filozofların temel eleştirisi tarihin kronojiye hapsedilmesidir. Her biri farklı şekillerde de olsa tarih bilgisinin tek başına kronolojik olarak yapılan kayıtlara sığamayacağını dile getirir. Bu nedenle de tarihi açıklama yöntemleri, her zaman felsefeyle ve insanın yaratıcı etkinliğiyle ilgilenmek durumunda kalmışlardır.

Tarihte insanın konumunu belirlemeye çalışırken, bunu bir “bilinç” probleminin ötesine taşıyıp, bir fail olarak insana bakmak gerekir. Bu açıdan İbni Haldun ve Hegel’e baktığımızda, onlara göre tarihteki yasanın kendisi de aslında değişime tabidir, bu nedenle de insanların eylemlerinin içeriği mutlak yasalar tarafından şekillenmemektedir.

Braudel ve Bloch'la birlikte “insan”, eyleyen ve tarihi yazan olarak değil, kendisinin de tam olarak farkında olmadığı dilsel yapılar tarafından kuşatılan ve düşünceleri, eylemleri bu yapılar tarafından belirlenen olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tüm uygarlıkların ve kültürlerin ardındaki bilinçsiz yapıları oluşturan zihniyetler, insanların kararlarının önemli belirleyenleridir. Burada, yine de, söz ve sözün gönderme yaptığı şey arasında bir ilişki vardır. Anlatının tarihsel alana girmesiyle, White'ın tarih görüşünde de olduğu gibi, sonsuz sayıda gönderme söz konusudur ve burada tutarlılığı inşa etmek daha da zor hale gelmiştir. Böyle bir durumda ise, insanların isteklerinin, eylemlerinin tarihe nasıl yön verdiği noktasında bir çıkarım yapmak imkânsız hale gelmektedir. Çünkü artık, niyetleri çerçevesinde tarihi yazarak tarih yapan bir “insan” karşımıza çıkmıştır. Bu perspektiften baktığımızda, aslında, tarihin doğrudan insanın elinde, onun kurgulamalarıyla şekillenen bir alan haline geldiğini görürüz. Tabii burada ele alınmayan nokta, belirli bir tarihsel döneme ilişkin oluşturulan birden fazla anlatı arasında her zaman birinin ya da bir kaçının gerçekliğe yakın olduğuna ya da gerçekliği temsil ettiğine ilişkin bir değerlendirmenin kabul edilmesi gerektiğidir. Bu değerlendirmenin nasıl yapılacağı ve onu belirleyen etkenler her zaman çok önemlidir ve bu nokta, Yeni Tarihselcilik akımının da işaret ettiği gibi, yazılanlar arasındaki bağlamın nasıl oluşturulduğu sorunu çerçevesinde önemli bir problemdir. Bu problem, tek başına metinsel incelemelerle çözümlenemez, çünkü metin, yeni bir tarihsel değerlendirme yaparken, bu değerlendirmenin hem başlangıcı hem de sonucu olma niteliği taşımaktadır.

Tarihe ilişkin incelemelerde, toplumsal değişimin belirleyeni olarak bireyin varsayıldığı yaklaşımlara yönelik eleştiriler, benzer şekilde, olay merkezli tarih açıklamalarına da yöneltilmektedir. Bu bağlamda “birey” ve “olay” geçiciliği, belirsizliği temsil etmektedir. Bir nevi bütünün tek başına çok da değer taşımayan bir parçası olarak değerlendirilmektedirler. Bu durumun önemli bir nedeni de tarih açıklamalarında siyasetin rolünün önemsizleşmesidir. Siyaset merkezli açıklamalar, özellikle tarih sahnesinde öne çıkan siyasi aktörlerin söylemlerini, alınan kararları çok önemli görmektedir. Dolayısıyla, burada siyasal bir özne olarak aktif konumda yer alan “birey” ve onun gerçekleştirdiği “olay”lar da tarihsel açıklamalarda önemli bir yere sahiptir. Ancak tarihsel araştırmanın eksenini siyasal olandan toplumsal olana doğru değiştikçe, siyasetçilerin, savaşların, iktidar değişimlerinin pek bir önemi kalmamaya başlar. Artık

önemli olan, toplumsal yapıda uzun süreler sonucunda meydana gelen değişimlerden hareketle bir tarihsel açıklama yapmaktır. Böyle bir durumda da, toplumsal ve iktisadi koşullar karşısında, “birey” ve “olay”, toplumsal yapının küçük birer parçası olarak karşımıza çıkar.

Tarih problemini “anlama” ve “açıklama” üzerinden tartışılabilen karşıtlık ilişkisi temelinde incelemek, tarihi bir inceleme nesnesi haline getiren “tarihyazımı” tartışmalarını dışarıda bırakmaktadır. Oysaki tarihle kurulan bağın en sağlam noktası yazılanlardır ve bu yazılanlar aynı zamanda tarihi değerlendirme biçimimizin de belgeleridir. Bu yüzden, hem tarihin ne olduğuna hem de tarihin ele alınış biçimlerine ilişkin değerlendirme yapabilmek için, tarih ve tarihyazımı arasındaki ilişkinin, “tarih nedir?” sorusunu unutmaksızın, felsefi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunun için de, tarihi yazan ve yapan insanın konumuna bakarak, tarih kavramında meydana gelen değişimler bu çalışmada yasa, yapı ve anlatı kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu gelişimde farklı tarih düşüncelerinin birbirleriyle çeliştikleri ve aynı zamanda birbirlerine yaklaştıkları noktalar serimlenmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak diyebiliriz ki: Tarihe ilişkin uzlaşmaz gibi görünen düşünceler olsa da, felsefenin kazandırdığı eleştirel bakış açısıyla, bu görüşler bir arada değerlendirilebilir.



## KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor. (2005). *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Arslan, Ahmet. (2014). *İbni Haldun*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Barthes, Roland. (2006). *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Beiser, Frederick C. (2013). “Hegel ve Metafizik Problemi”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi II: Hegel* içinde. ss. 253-278, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bloch, Marc. (2010). “Avrupa Toplumlarının Karşılaştırmalı Tarihi İçin”, çev. Ali Boratav, *Tarih ve Tarihçi Annales Okulu İzinde* içinde, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Bloch, Marc. (2013), *Tarih Savunusu*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, Marc. (2014). *Feodal Toplum*, çev. Melek Fırat, İstanbul: Isık Yayınları.
- Braudel, Fernand. (1980). *On History*, çev. Sarah Matthews, Chicago: The University of Chicago Press.
- Braudel, Fernand. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Braudel, Fernand. (1993). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası cilt I*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Braudel, Fernand. (1994). *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası cilt II*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Braudel, Fernand. (2007). *Bellek ve Akdeniz: Tarihöncesi ve Antikçağ*, çev. Ali Berktaş, İstanbul:Metis Yayınları.

- Braudel, Fernand (Der.). (2008). *Akdeniz: Tarih, Mekan, İnsanlar ve Miras*, çev. Necati Erkurt, Aykut Derman, İstanbul: Metis Yayınları.
- Braudel, Fernand. (2014). *Uygurlukların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Breisach, Ernst. (2009). *Tarihyazımı*, çev. Hülya Kocaoluk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burke, Peter. (2000). *Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Burke, Peter. (2013). *Tarih ve Toplumsal Kuram*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cadiou, F., Coulomb, C., Lemonde, A., Santamaria, Y. (2013). *Tarih Nasıl Yapılır?*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carr, E.H., Fontana, J. (1992). *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Yayınevi.
- Chirot, Daniel. (2002). "Marc Bloch'un Toplumsal ve Tarihsel Manzarası" çev. Ahmet Fethi, *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Collingwood, Robin George. (2010). *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Dinçer, Kurtuluş. (2011). "Tarihte Açıklama ve Anlama", *Türkiye'de Tarihyazımı* içinde, ss. 257-270, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Dosse, François. (2008). *Ufalanmış Tarih*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Durkheim, Émile. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.

- Eagleton, Terry. (2004). *Edebiyat Kuramı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, Terry. (2005). *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, Terry. (2010) “Schiller ve Hegemonya”, çev. Hakkı Hünler, *Estetiğin İdeolojisi* içinde, ss. 145-166, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Evans, Richard John.(1999). *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Ankara: İmge Yayınevi.
- Fichte, Johann Gottlieb. (2006a). “Alman Ulusuna Söylevler”, çev. Kaan H. Ökten, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, ss.321-330, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, Johann Gottlieb. (2006b). “Çağımızın Temel Karakteristikleri Ders 1: Evrensel Tarih İdeası”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, ss.310-321, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, Johann Gottlieb. (2006c). “İnsanın Saygınlığı Üzerine”, çev. Cihan Camcı, *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, ss.55-60, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Genette, Gérard. (2011). *Anlatının Söylemi*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Greenblatt, Stephen. (2013). “Towards a Poetics of Culture”, *The New Historicism* içinde, ed. H. Aram Veesser, ss. 1-14, New York: Routledge
- Haldun, İbni. (2011). *Mukaddime 1*, çev. Sevim Belli, Ankara: Onur Yayınları.
- Haldun, İbni. (2013a). *Mukaddime 1*, çev. Turan Dursun, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Haldun, İbni.(2013b). *Mukaddime 2*, çev. Turan Dursun, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Harris, H.S. (2013). “Hegel’in 1807’ye Kadarki Entelektüel Gelişimi”, çev. Övünç Cengiz, *Alman İdealizmi II: Hegel* içinde, ss. 176-189, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Hassan, Ümit. (2011). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Aesthetics Lectures on Fine Art Volume I*, çev. T.M.Knox, New York: Clarendon Press Oxford.
- Hegel, G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, New York: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Lectures on the Philosophy of Religion*, çev.R.F.Brown, P.C. Hodgson, J.M. Stewart, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Tarihte Akal*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2013a) “Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı (1796)” (çev. Metin Bal), *Alman İdealizmi II: Hegel içinde*, ss.51-54, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2013b). “Felsefe Tarihi Üzerine Dersler (1840)”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi II: Hegel içinde*, ss.83-86, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2013c). “Gelenek Üzerine (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler)”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Alman İdealizmi II: Hegel içinde*, ss.70-73, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Herder, Johann Gottfried. (2006). “İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler”, çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ss.23-29, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hill, Alette Olin. Hill, Boyd H. “Marc Bloch and Comparative History”, *The American Historical Review*, Volume 85, Issue 4 (Oct., 1980), ss. 828-846, Oxford Journals.
- Hyppolite, Jean. (2010). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Iggers, G. Georg. (2011). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ilyenkov, Evald Vasilyeviç. (2009). *Diyalektik Mantık*, çev. Alper Birdal, İstanbul: Yazılama Yayınevi.
- Jenkins, Keith. (2004). *Re-thinking History*, London: Taylor&Franscis e-Library.
- Kant, Immanuel. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel. (2006a) “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ss. 30-48, Ankara Doğu Batı Yayınları.
- Kant, Immanuel. (2006b). “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, çev. Metin Bal, Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ss. 81-103, Ankara Doğu Batı Yayınları.
- Khaldûn, Ibn. (1967). *The Muqaddimah : an introduction to history*, çev. Franz Rosenthal, London : Routledge.

- Kılıçaslan, Eyüp Ali. (2015). *Hegel Tartışmaları*, Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Kojeve, Alexandre. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kovel, Joel. (2000). *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kracauer, Siegfried. (2014). *Tarih: Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, Claude. (2013) *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lacoste, Yves. (2012). *İbni Haldun: Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Losurdo, Domenico.(2009), “Klasik Alman Felsefesinde Devrim Kategorileri” çev. Gülsüm Depeli, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Haziran, ss.55-77.
- Marx, Karl. (1997). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, Karl. (2001). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Ayraç Yayınları.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. (2004). *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- Munslow, Alun. (2000). *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Moran, Berna. (2006). *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oppermann, Serpil. (2006). *Postmodern Tarih Kuramı*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Özlem, Doğan, (1996). “‘Tinsel Bilimlere Giriş’in Yüzüncü Yılı ve Dilthey”, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi Dersleri cilt I-II)* içinde, ss.8-52, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Paul, Herman. (2011). *Hayden White The Historical Imagination*, Cambridge: Polity Press.
- Ragin, Charles. Chirot. Daniel. (2002). “Immanuel Wallerstein’in Dünya Sistemi: Tarih Olarak Siyaset ve Sosyoloji”, çev. Ahmet Fethi, *Tarihsel Sosyoloji* içinde, ed. Theda Skocpol, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ricoeur, Paul. (2008). “Özgürlük ve Kurumları”, çev. Ömer B. Albayrak, *Cogito Dergisi*, sayı: 56/Güz, ss. 85-96, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, Paul. (2008a). “Tarih ve Anlatı” (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), *Cogito Dergisi*, sayı: 56/Güz, ss. 9-50, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ricoeur, Paul. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Roberts, David. D. (2013). “Possibilities in ‘A Thoroughly Historical World’: Missing Hayden White’s Missed Connections” *History and Theory* sayı 52 (May 2013), ss. 265-277. Wesleyan University.
- Rosenthal, Franz. (1968). *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (2006a). “Stadium Generale - Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler”, çev. Ali Irgat, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinde ss.143-155), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (2006b). “Tarih Felsefesi Olur mu?”, çev. Ali Irgat, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ss.135-143, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (2006c). “Tarih Kavramı”, çev. Ali Irgat, *Tarih Felsefesi Seçme Metinleri*, içinde ss.117-135, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Simmel, Georg. (2008) . *Tarih Felsefesinin Problemleri*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Stanford, Michael. (2013). *Tarihin İncelenmesi İçin Bir Kılavuz*, çev. Can Cemgil, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Swift, Graham. (2007). *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Şentulin, Aleksandr. (2013). *Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Yordam Kitap.
- Tekeli, İlhan. (1997). *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara: Dost Yayınları.
- Tosh, John. (2013). *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkyılmaz, Çetin. (2015) *Filozoflarla Düşünmek*, Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Veyne, Paul. (2014). *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis Yayınları.
- White, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- White, Hayden. (1999). *Figural Realism Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden. (2008). *Metatarih*. çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- White, Hayden. (2010). *The Fiction of Narrative Essays on History, Literature and Theory*, ed. Robert Doran, Baltimore: The John Hopkins University Press.



White, Hayden. (2013). "New Historicism: A Commend", *The New Historicism*, (ed. H. Aram Veesser, ss.293-302. New York: Routledge.

White, Hayden. (2013a). "Tarihsel Olay," çev. Sanem Peker. *Cogito 73*, ss. 61-87., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

White, Hayden. (2014). *The Practical Past*, Evanston: Northwestern University Press.

Yücel, Tahsin. (2005). *Yapısalcılık*, İstanbul: Can Sanat Yayınları.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 14/04/2017

Tez Başlığı / Konusu: Tarihyazımı Tartışmalarının Felsefe Açısından Değerlendirilmesi  
Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

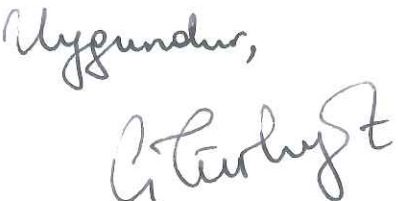
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

  
Tarih ve İmza  
14.04.2017

Adı Soyadı: Gülçin AYITGU  
Öğrenci No: 37951238558  
Anabilim Dalı: Felsefe  
Programı: Felsefe  
Statüsü:  Y.Lisans  Doktora  Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**

  
Doç. Dr. Cetin Türkyılmaz  
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: [sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr](mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr)



HACETTEPE UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES  
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:14/04/2017

Tez Başlığı / Konusu: Tarihyazımı Tartışmalarının Felsefe Açısından Değerlendirilmesi

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 182 sayfalık kısmına ilişkin, 14/04/2017 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orjinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

14.04.2017

Adı Soyadı: Gülçin AYITGU

Öğrenci No: 37951238558

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü:  Y.Lisans  Doktora  Bütünleşik Dr.

**DANIŞMAN ONAYI**

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Cetin Tarhiyılmaz  
(Unvan, Ad Soyad, İmza)