

## **TARİH: KADİM DÖNEMDEN 20. YÜZYILA BİR BİLİMİN KİMLİK ARAYIŞI**

**Yahya Kemal Taştan\***

### **Özet**

Modernite, kadim epistemolojik geleneği ve tarih anlayışını yıkarak yerine akıl ve ilerleme kavramıyla inşa ettiği yeni bir bilim anlayışı getirdi. İnsanlığın akıl sayesinde iyiye ve mutluluğa ulaşacağına inanan bu yeni söylemin iki büyük dünya savaşı sırasında yol açtığı tahripkâr sonuçlar, modernitenin büyük anlatılarına karşı bir güvensizliğin doğmasına ve 19. yüzyılda modernleşme, ulus-devlet anlayışı ile gelişen tarihyazımının sorgulanmasına neden oldu. 20. yüzyılın ortalarında yapısalcılık, postyapısalcılık ve nihayet postmodernizmin modernitenin anlatılarına ve bilim anlayışına karşı beslemiş olduğu derin kuşku yerini bilhassa iki kutuplu dünyanın çöküşü ve küreselleşmenin gelişmesiyle birlikte yeni “dil oyunları”na terk etti. Modern dönemde bilimsel hiyerarşide kendine bir yer edinmeye çalışan tarihin bu yeni dönemde nasıl konumlandığı henüz yeterince belirgin değildir. Tarihin sonunun ilan edildiği dönemde ahir zaman tarihçiliğinin nasıl tanımlanacağı, tarihin içeriği ve yönelimlerini nelerin belirleyeceği henüz muammadır. Üstelik Türkiye gibi, doğa bilimlerinde ve hususen beşerî bilimlerdeki tartışmalara büyük ölçüde kayıtsız kalmış toplumlarda tarihçinin kendini konumlandıracağı alan ve tarihin alacağı yeni çehre henüz netlik kazanmamıştır. Birbirini tamamlayan iki makaleden oluşan bu çalışmanın birincisi, kadim ve modern epistemolojiler ışığında bir tarih okumasını ihtiva etmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Epistemoloji, Zaman, Modernite, Tarih yazımı, Doğa Bilimleri, Beşerî Bilimler

### **History: Quest for Identity of A Science from Antiquity to the 20th Century**

#### **Abstract**

Modernity undermining the traditional epistemology and history writing brings about a new scientific thought based on reason and progress. Stimulating a discourse that people boosted happiness and well-being through reason, this new scientific thought caused serious damages in two world wars, a process which led to the rising mistrust toward grand narratives of modernist paradigms and the questioning of modernist history writing based on the concept of nation-state and the nineteenth-century modernization. Structural, post-structural and post-modernist critics of this

---

\* Doç.Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.

modernist thinking in the mid-twentieth century were replaced with the “games of discourses” accompanied by the collapse of a bipolar world and the rise of globalization. It is not clear how history writing, which had tried to occupy a niche in the modern scientific hierarchy, positioned itself in this new period when the end of history has been proclaimed. Thus, the definition of historiography and the factors shaping the content and tendencies of history writing still remain enigmatic. In societies like the Turkish one where ignorance toward national sciences and humanities is quite widespread, the patterns of history writings and the domain determining the position of a historian in the field remains unclear too. As a part of the two-phased study, this article offers a reading of history writing in the light of traditional and modern epistemologies.

**Keywords:** Epistemology, Time, Modernity, Historiography, Natural Sciences, Humanities

20. yüzyılın son on yılında siyaset bilimciler ve sosyal bilimciler, kendilerini bir anda, çağdaş kehanetlerin dile getirildiği tarihin alacakaranlığında buldular. Eskatolojik bir binyılcılığa rastlayan bu dönem, Aydınlanma ve modern bilimin Babil Kulesi’ni inşa etmeye çalışan mağrur mimarlar için bir yıkım oldu. Akıl, ilerleme, idealizm, evrensellik, tarihselcilik gibi büyük anlatılarla inşa edilen modern bilimin kutsal mabedi çökmüş; buna karşılık hemen yanı başında postmodern paganların o güne kadar tamamlanmamış camdan katedralleri, devasa yapılar olarak yükselmeye başlamıştı. Nihayet tarih de bu depremden payına düşeni aldı ve yaklaşık iki yüzyıldır ileri sürdüğü anlatıların meşruluğu tartışılmaya başlandı.

Tarih disiplini içinde yaşanan ayrışma, 20. yüzyılın sonunda düşünce sahibi her kişinin yüzleştiği geniş entelektüel depremin bir parçasıydı. Bu ayrışma, yalnız hakikatin doğasıyla değil; tarihin son bulunduğu bu kıyamet ortamında insanların nereye savrulduğuna, öznenin yitimi karşısında benliğin nasıl tanımlanacağına ilişkin sorularla da yakından ilgiliydi.<sup>1</sup> Anlaşılan, her beşerî bilim gibi tarih de göreceliğin boyunduruğu altına girmişti. Entelektüel hayatın tüm alanlarını etkisi altına alan postmodernizm, bilimin temel nesnesi hakkında sorular sorarak yerleşik bilimsel kurumları, yöntemleri, anlatıları, tarih yaklaşımlarını temelinden sarsmış ve beşerî bilimlerdeki tüm konularla mücadele etmeye başlamıştı. Tarihin ne şekilde yazıldığı ve okunduğu üzerinden tarihsel olgular, gerçeklik ve nesnellik gibi yerleşik kavramları sorgulayan postmodernizm, 19. yüzyılda Ranke’nin ortaya attığı ve belgelere dayanan “*tarihsel hakikati*” birden, “*hakikat ve hakikatin ne olduğuna*” çevirerek tarihçinin inşâ ettiği söylemlerin doğruluğunu sorgulamaya başladı. Anlatımsal dil kavramına naif bir biçimde yaslanan postmodernistler, ifşa edilmesi muhtemel olan hakikat, gerçeklik, anlam ve bilgi gibi klasik kavramlara dönük derin

<sup>1</sup> Beverley Southgate, *Tarih: Ne ve Neden. Antik, Modern ve Postmodern Yaklaşımlar*, (çev. Çağdaş Dizdar vd.), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 9.

bir şüphenin oluşmasına koşullanmışlardı.<sup>2</sup> Böylece doğa ve modern bilimin varlığı sorgulanmaya başlandı. Artık merkez kaybolmuş, entelektüel anarşi giderek derinleşmişti. Mimarlık, güzel sanatlar, dilbilim, psikoloji ve felsefede ortaya çıkan eğilimler de bu krizi şiddetlendirdi.

Son dönemde tarih anlayışı ve tarihyazımında yaşanan gelişmeler, siyasal ve toplumsal gelişmelere koşut olarak ortaya çıkmışsa da, en azından postmodernitenin yol açtığı ve postmodernistlerce âdeta bir hazza dönüştürülen kargaşanın düşünsel düzlemde daha gerilere; kabaca, kan ve savaş asrı olan 19. yüzyılın sonu ilâ 20. yüzyılın ortalarına kadar uzandığı ileri sürülebilir. Dünya savaşları sırasında yaşanan büyük bunalım, Keynesci makroekonominin egemenliği, moderniteden duyulan kuşku, avangartın yükselişi, ideolojilerin sonu, 1960'ların öğrenci hareketleri, serbest piyasa ekonomisi, neo-liberalizm, yeni muhafazakârlık, kültür endüstrisi gibi gelişmeler yeni bir dönemin öncüleri ve habercileri olarak okunabilir.<sup>3</sup> Kısaca “geç kapitalizmin kültürel mantığı” diye nitelendirilen post-modernizm, *post-endüstriyel* adı verilen dönemdeki bütün bu gelişmelerin paralelinde ortaya çıkmıştır. Postmodernizm, William Gibson'un deyişiyle “herşey tümüyle değiştikten sonra”yı, daha doğrusu, “şeylerin temsilindeki değişiklikleri ve tersine çevrilemeyen değişimleri” müteakiben zuhur etmiştir.<sup>4</sup> Söz konusu süreç aynı zamanda ulus-devletin ve hâkim ulusal kültürlerin çöküşüyle de ilişkilendirilebilir. Bu yeni dönemde siyasal, ekonomik ve kültürel hayat, artık küresel düzeyde cereyan eden gelişmelerden güçlü bir şekilde etkilenmeye başlamıştır. Ulus-devletin bilindik sınırları ve kurumları da buna koşut şekilde aşınmıştır. Kitlesele siyasî partiler yerini, toplumsal cinsiyet, ırk, yerel ve cinselliğe dayalı yeni toplumsal hareketlere bırakmıştır. Bu arada azınlık kültürleri de ulusal kimlik kavramına saldırarak bu yeni dönemin rüşünü ispatlamaya çalışan ve varolmak iddiasıyla ortaya çıkan siyasî oluşumlarıdır. Küreselleşmeden ve mutlak zaferini ilan etmiş liberal-kapitalist dünyadan beslenen postmodernizm, Minerva'nın baykuşunun artık ulus-devletlerin üzerinde uçtuğunun habercisidir. Farklılık politikalarını destekleyen postmodernizm, akışkan ve değişken kimliklere önem vererek bu süreçte yerleşik anlayışların, özcü üniter kimliklerin aleyhine alternatif temel argümanların sözcülüğüne soyunmuştur.<sup>5</sup>

## I. Epistemolojik Kırılmalar

Bu çalışmada, postmodern yaklaşımın kökenleri, epistemolojik süreç ve kırılmaları açıklanırken “*kadim*”, “*modernite*” ve “*postmodernite*” ifadeleri kullanılmak-

<sup>2</sup> Terry Eagleton, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 154.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, (çev. Elçin Gen), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

<sup>4</sup> Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, (çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü), Ankara: Nirengi Kitap, 2011, s. 9.

<sup>5</sup> Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (çev. Mehmet Küçük), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 148.

tadır. Zamandizimsel olarak *kadim* ile (özünde Antik ve Ortaçağ ayrımları bulunmakla birlikte) mitten ve kutsaldan kesin surette kopuşu ifade eden Aydınlanma çağına kadar olan dönem; *modernite* ile Kıta Avrupası'nda Aydınlanmayla başlayan ve II. Dünya Savaşına kadar olan dönem; *postmodernite* ile de dünya hegomoniasının ABD eline geçtiği, Kıta Avrupası'nın siyasal, toplumsal ve düşünsel ürünlerinin Amerikancılaştığı; bir diğer ifadeyle liberal-demokrasinin evrensel bir değere dönüştüğü, emperyalizmin küreselleşme maskesi altında meşrulaştırıldığı dönem kastedilmektedir. Postmodern kavramını ilk kullananlardan A. Toynbee'nin *A Study of History* adlı eserinde, modern-postmodern kırılması her ne kadar 1870'ler olarak gösterilmekte ise de fordizmden post-fordizm ve örgütsüz kapitalizme geçişin, yeni enformasyon ve bilgi teknolojilerinin de bu zamandilimindeki rolü göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Bu bir bakıma Avrupalı modern dünya-sisteminin ABD eliyle evirildiği iki büyük savaş sonrası döneme denk düşmektedir. Ulaşım, iletişim ve bilişim alanlarında yaşanan büyük değişimler, çok uluslu küresel şirketler, sınır tanımayan aktivist hareketler, modernitenin inşa ettiği üst-anlatılara derin kuşkuşların beslendiği bu dönemde ulusal kültürleri ve sınırları aşarak tüm kimlikleri aşındırmış; pazar ekonomisi, popüler kültür ve yersiz-yurtsuzlaşmayla birlikte toplumları sessizce dönüştürmüştür. Enformasyon, bu dönemdeki "dil oyunları"nın başlıca belirleyicisi olmuştur.

### A. Kadim Epistemoloji

98

*Kadim* ile kastedilen, normatif düşüncenin egemen olduğu dönemlerdir. Modern öncesi geleneksel toplumlarda hayatı ve gerçekliği adlandırmanın en temel niteliği, normatif epistemolojidir ve her bilgi alanı, normatif bir sistem oluşturmaktadır. Normatif epistemolojide hakikî bilgi (*episteme*) ile kanaat/sanı (*doxa*) farklı kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik çağda Greklerin tüm düşünce ve *ethos*larına hâkim olan temel anlayış, doğada olduğu kadar beşerî-toplumsal hayatta da bir *umumî nizâm* olduğudur. Grekler için kâinat, düzenli bir oluşum, bir kozmostur. Kadim dönemin epistemolojik anlayışında değişenin bilinemezliği ilkesi hâkimdir. *Doxa*, değişenler yani maddî dünyanın değişen yönleriyle alakalıdır. Buna karşılık hakikî bilgi (felsefe), tıpkı matematikte olduğu gibi, değişmez olanı konu edinir. Bilgi, *küll*'ün yani türlerin, cinslerin veya genellerin bilgisi olmak zorundadır. Mutlak bilginin mümkün olabileceği inancıyla, ezeli-ebedî ve değişmez küll'ün bilinebileceğine inanılmış; doğal olarak gerekçelendirilmiş doğru inanç düşüncesi ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Bu düşüncüyü meydana getiren "nazari çerçeve; mitik, dinsel yahut metafizik imlemelerin sorgulanamaz meşrulaştırma zeminine dayanmaktadır. Geleneksel toplumlar, kültürel geleneklerin meşrulaştırıcı etkenliğinin sınırları içinde kaldıkları sürece varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu da normatif kuramsal çerçevenin üstünlüğüne yol açmış ve meşrulaştırmanın geleneksel biçiminin eleştirel çözümlüğüne engel

<sup>6</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.27-28; Ahmet Cevzici, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 130-131.

*olmuştur.*”<sup>7</sup> Bilginin, gerekçelendirilmiş veya meşrulaştırılmış doğru veya bir inanca dönüşmesi, normatif epistemolojinin en mühim özelliğidir.

Kadim toplumlarda toplumsal, kültürel ve zihniyet alanlarının dayandığı hazır kodlar ve kalıplar mevcuttur. Bu kalıplar, kişinin tavrını ve düşünsel yapısını belirlediği gibi, onu hayatın her cephesinde ve her yeni durum karşısında sıfırdan başlayarak tavrı almaktan kurtarmıştır. İstisnasız her yeni durumu sınırlı sayıda kalıpla cevap bulabilmek mümkündür. Kalıpların bir araya geldiği/getirdiği sistemler, o bilgi ve etkinlik alanına ait her sorunun, daha sorulmadan cevabını vermiştir. Böyle bir sistem, kendi çizdiği sınırlar içinde hiçbir meçhulün varlığına imkân tanımamıştır. Bu nedenle hazır kodların ve kalıpların varlığı, kadim dönemin yadsınamaz bir gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>8</sup>

Normatif epistemolojik sistemlerin temel özelliği totolojiler üretmesidir. Sistemin meşru ve muhtemel saydığı her soru için önceden belirlenmiş kesin ve değişmez bir cevap mevcuttur. Bu nitelikte olmayan bir sorunun ise, sorulmasına zaten ne gerek ve ne de imkân vardır. Sistem böyle bir formüleştirmeye izin vermediği gibi, sınırları aşan her eylem *zımdıklık* ve buna teşebbüs eden her kimse de meşru dairenin dışına çıkmış olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Aslında bu durum, bilginin aktarım biçimi, aktaranın konumu ve bilginin meşruluğuyla yakından ilişkilidir. Bir başka ifadeyle bilginin meşruluğunu dinî ve din dışı otorite/otoritelerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu bilgi ile hikmetin, bilim ile marifetin iç içe geçmesinin de özünü oluşturmaktadır.

Fiziksel dünya tasarımını da bu normatif düşünceden ayrı düşünmek mümkün değildir. Kadim dönemde hâkim olan temel anlayış, kâinatın olduğu kadar beşerî-içtimaî hayatta da bir umumî nizamın olduğu inancıdır. Kâinat, sistemli bir bir oluşum/tekevvün, *kozmos*'tur. Bilgi ve felsefe her zaman kalıcı ve esas şeylere, bunların değişmez niteliklerine ilgi duyar. Beşerî olayların tabii hadiselermiş gibi yorumlandığı bu döngüsel (devrevî) süreç içinde beşerî-içtimaî hayat, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişime sahip değildir. Kısacası tarih, tesadüfî olarak tekerrür eden bir vetiredir.<sup>10</sup> Kadim dönemin evren ve zaman tasavvuru, modern dönemden son derece farklıdır. Söz konusu zaman anlayışının özünde tabiatçı bir yaklaşım vardır: gece ve gündüzün sürekli değişmesi, mevsimlerin döngüsel hareketi ya da bireyin doğumla başlayan ve ölümle sona eren hayatı, yeniden doğuş anlayışı bu tabiatçı anlayışın özünü oluşturmaktadır. Kutsal bir mahiyeti haiz bu tür bir tasavvurda güneş, ay ve mevsimler düzenli tekrarlar yaptıklarından onlara bağlı olarak zaman da döngüsel bir vasfa sahiptir. Tanrı'nın yahut tanrıların kâinatı

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 50.

<sup>8</sup> Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, (çev. Milay Köktürk), Ankara: Hece Yayınları, 2005, s. 22-23.

<sup>9</sup> Uğur Tanyeli, “Modernizmin Sınırları ve Mimarlık”, *Modernizmin Serüveni*, (hızl. Enis Batur), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 65

<sup>10</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 28.

yaratma/kurma sürecini temel alan, kozmosun kurulduğu, ilk varoluşun gerçekleştiği başlangıca denk gelen kutsal zaman anlayışının temel niteliği, kâinatta özünde zaman barındırmayan ve değişmeyen bir ebedî varlık olduğu inanışıdır. Kutsal zaman, her şeyin bir defada ortaya çıkan kökenini ifade etmektedir ve döngüsellik, söz konusu zamanın anlayışının özünü oluşturmaktadır. Bu döngüsellik sayesinde insanların evrende oluşan kötülüklerden arınma imkânı vardır. Kutsal zamanda başlangıca, kökene geri dönülerek manevî açıdan ilahî bir kurtuluş aranır.<sup>11</sup> Buna bağlı olarak dünyada yeni herhangi bir şeyin imkânsız olduğuna inanılır.

Tanrı evreni, oluşa değil, varlığa sahip olan esaslı bir ebediyet örüntüsüne göre yaratmıştır. Zaman, modelini oluşturan ebediyete mümkün olduğunca benzer hâlde halkedilmiştir ve kopyası olduğu bu modele sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>12</sup> Böyle bir zaman kavramı, bizzat zamanın dışında olan ve asla değişmeyen bir sonsuzun yansıması olarak görülebilir. Bu sebeple evrende “*idi*” ve “*evcek*”ten değil; ancak “*dur*”dan söz edilebilir. Bir bakıma zaman, Tanrı’nın yerine geçmektedir. Kâinatın yapısında zamanın yeri, kâinattaki her hadisenin zaman içinde tahakkuku, zaman tarafından belirlenen niteliklerin ifadesi, kültürel dünyanın tümünde mündemîç olması, ona her şeyi kuşatan bir tanrılık vasfı kazandırmaktadır.<sup>13</sup> Bu sebeple kutsal zaman anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan yahut çıkması muhtemel her tür değişim, alışlagelmişten sapma ve bozulma olarak görülmüştür. Tabii olarak beşeriyetin geçmişi, bir edebî tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla hakkında bilgi edinilen zamanın parçasıdır; bu geçmişin şimdi ve gelecek ile sürekli ve illiyet esasında bir alakası yoktur. Geçmiş-şimdi-gelecek, tamamen fizikî muhtevaya sahip zaman kesitleridir. Beşerî-içtimâî hayat, bu fizikî zaman içinde geçmektedir. Nasıl ki kozmos olarak kâinatta belli bir döngüsel düzen/nizam varsa, kâinatın tesadüfî uzantısı sayılmakla birlikte beşerî-içtimâî hayatta da devrevî bir nizam vardır.<sup>14</sup>

Cihanşümûl dinlerin tarih ve zaman mefhumları bu anlayışı dönüştürerek içeriğini yeniden şekillendirmiştir. Musevîlikten devraldığı mesihçilik mirasıyla birlikte Hıristiyanlık, “*tekerarlanmayan*” ve “*mukayase*” edilemeyen yeni bir zaman anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır. Zaman, değiştirilemez biçimde önce ve sonra diye ikiye bölünmüştür. Geçmiş, şimdi ve gelecek, anlamlı bir tarihî sekansla birbirine bağlanmıştır. Semavî dinlerin yaratılışla başlayan ve Tanrı’nın vaat ettiği kıyamet günüyle sonuçlanan, başlangıç ve bitişi olan bu zaman anlayışında hâkim olan unsurlar günah, düşüş ve hesap günüdür.<sup>15</sup> Bu zaman anlayışının bir gayesi vardır; bu sebeple beşerî ve tarihsel bir zamandır. Beşeriyetin tarihi, tabiatın tarihinden farklı ilkelere sahiptir. Tekevvün ve yaratma Tanrı’nın eseridir ve onun

<sup>11</sup> Ayhan Bıçak, *Evren Tasavvuru: Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 226.

<sup>12</sup> Krishan Kumar, *a.g.e.*, s. 89.

<sup>13</sup> Ayhan Bıçak, *a.g.e.*, s. 235.

<sup>14</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>15</sup> Krishan Kumar, *a.g.e.*, s. 89.

iradesine tabidir. Tanrı haricinde hiçbir şey kendinde bir anlamlılığa ve gerçekliğe sahip değildir. Tanrı haricindeki herşey yaratılmıştır ve insan da yaratılış düzenlerinin tümünün fevkinde kutsal gayenin vasıtası hâline gelmiştir. Bu anlayışta zamana ve mekâna bağlı ritimler, Tanrı'nın büyüklüğünü yansıtmak üzere tertip edilmiştir. Bu düzen içinde insan hayatının manası, önceden biçilmiş rollere ve arketiplere uygun yaşamaktan ibarettir. İnsan tüm fiil ve davranışlarında ilahî tesirlere bağlı olup kendine mahsus, kendinden-doğan bir güç ya da kudrete sahip değildir.<sup>16</sup> Belirli bir gayeye matuf, başlangıcı ve sonu olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve tekâmül gösteren bu yeni zaman anlayışı, tabiatıyla tarihsel zaman anlayışıdır. Geleceğe matuf bir beklentiyle geçmişini bilme manasındaki tarih bilinci, ilk defa bu suretle ortaya çıkmıştır.<sup>17</sup>

Çizgisel/linear bir niteliğe sahip, Orta Çağ'ın hâkim teolojik tarih anlayışı, tarih yazımına farklı bir boyut kazandırmıştır. Eskatolojik bir dünya görüşüne de sahip kadim dönemde tarih, nihaî gaye yahut tamamlanım açısından değerlendirilmiştir. Bu gaye ya da tamamlanım dışındaki her şey bir bekleyiş yahut hazırlıktır. Dolayısıyla dünya da nihaî menzil olarak değerlendirilen öte hayat için geçici bir duraktır. Geçmişe özel bir perspektifle bakan bu yaklaşım, bugün ve gelecek arasındaki bağlantıyı kronolojik olmaktan ziyade teleolojik bir hakikat olarak ele alır. Kendinde ve kendi için herhangi bir değeri olmayan geçmiş, ibret alınacak *esâtir-i evvelîn* yatağı olması ve geleceğe bu yönüyle yapacağı katkı bakımından mühimdir. Eskatolojik tarih, gelecek hakkındaki bilgisini geçmişe ışık tutmak için kullanır; geçmişin geleceğe anlamlı bir hazırlık olduğunu açıklayarak ters yönde olan kehanetle uğraşır.<sup>18</sup>

Kadim dönemde tarih, kişinin kendi deneyimi dışındaki deneyimleri de tanımasına olanak tanıyan hayatı öğretici bir mevzeler bütünüdür. Kronolojik sistemin mühim olmadığı bu tarih anlayışında geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir fark yoktur. Tecrübelerin zenginliği ve çeşitliliği, tarihin önem verdiği konudur. Dinî düşünceden kaynaklanan bu tarih anlayışında, yaratılışla başlayan ve eskatolojik bir sona doğru ilerleyen çizgisel tarih anlayışı hâkimdir. Nihaî son, bu dünyadaki yaşamın geçici olduğu, dünyevî yaşamın önemli olmadığı anlayışını da beraberinde getirir. Dünyevî hayatta geleceği kestirmeye çalışmanın bir manası olmadığı gibi, gelecek hakkında bir görüşe sahip olmak da sapkınlıktır.<sup>19</sup> Asıl olan ebedî hayattır. Dolayısıyla fanî olduğuna inanılan ve değişmez bir dekor olarak görülen bu dünyada roller, yapılacaklar bellidir ve önceden tespit edilmiştir. Kişinin yapacağı, başkalarının daha önce yaptıklarını yinelemektir. Tarihsel zaman anlayışının en belirgin şekilde kullanıldığı alanlar, din ve siyasettir.<sup>20</sup> Tarihçiliğin

<sup>16</sup> Müslüm Turan, *Postmodern Teori*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011, s. 14.

<sup>17</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, 2010, s. 30.

<sup>18</sup> Krishan Kumar, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>19</sup> İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 171.

<sup>20</sup> Ayhan Bıçak, *a.g.e.*, s. 233.

başlıca konusu olan din ve siyaset, bu açıdan tarihsel zaman anlayışından azamî ölçüde faydalanmış; insanların, yöneticilerin ibret alacağı olayları, kimi zaman kopuk bir şekilde, *mev'îze* yahut *acâibü'l-garâib* tarzında sunmuşlardır.

### **B. Modern Epistemoloji**

Genellikle *modernite* ile geleneği yeninin emrine veren, yerleşik ve geleneksel olanı yeninin ve yeniliğin gereksinimlerine uyarlamaya çalışan bir düşünce biçimi anlatılmak istenir. Diğer bir ifadeyle sekülerleşme, siyasî ve iktisadî hayatta rasyonelleşme, endüstrileşme, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, kapitalist iktisadî yapının doğuşu, şehir hayatının yaygınlık kazanması; cemaat yapısının yerini cemiyet hayatına bırakması, toplumsal yapıların ve rollerin farklılaşması, Tanrı merkezli dünya görüşünün yerini insan merkezli yeni bir anlayışa terk edişi, bireycilik, siyasal katılım ve halkın siyasetin öznesi hâline gelmesi, demokrasi, meşruiyetini dinden alan teolojik yönetim anlayışının yerini laik iktidara devri, merkezî bürokrasi ve devletlerin doğuşu, ulus-devletler gibi on yedinci yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmeler kastedilir. Modern düşüncenin nesnel etkisi, muhafazakâr veya devrimci iki farklı görüşün doğmasına yol açmıştır. Eskinin yeni ile bağlantılı olduğu muhafazakâr görüşte yeni, geleneği yıpranma sonucu içine düştüğü yıkımdan korur. Buna karşılık eskiyi bütünüyle imha etmek ve yürürlükten kaldırmak isteyen biçim ise devrimcidir. Modernizmin muhafazakâr türü dinler arasında ortaya çıkarırken devrimci türü bilhassa sanatta ve doğa bilimlerinde meydana gelmektedir. Dikkat çeken husus, modernizmin hemen hiçbir türünün beşerî bilimlerde ortaya çıkmamasıdır. Ancak daha sonra beşerî bilimlere de nüfuz ederek yaygınlaşmakta ve değer yargılarının dönüşümüne sebep olmaktadır. Modern dünyada bilim ve sanat arasındaki öncü tutuma karşılık geleneğin en önemli temsilcisi olan din ile bilim arasındaki gergin ilişki, devrimci ve muhafazakâr dozlara göre şekillenmektedir.

Aydınlanmanın bir projesi olan modernite, kadim normatif düşüncüyü ve tarih anlayışını yıkar. Aydınlanmanın ruhu, Tanrı'nın dünyayı kurduktan sonra köşesine çekilmiş büyük saatçi olduğuna inanır. Böylece zaman ve evren hakkında bildiklerimiz, artık, Tanrı'nın köşesine çekilirken götürdükleri dışında kalanlardır. Kadim Aristocu mantığın yerine Newton fiziği ve toplum anlayışını ikame eden Aydınlanma düşüncesi, Tanrı'nın gerçekte insan eylemlerine müdahale etmediğini, her şeyin matematik ve fizikle açıklanabilecek mekanik bir temele dayandığını savunur. Buna göre evrenin mantıkî bir yapısı vardır ve bunu matematiksel akılla izah etmek mümkündür. Bu sebeple "*matematiksel akıl, insana çevresindeki nesnelere üstünde sonsuz bir güç bahşeden sihirlî bir anabattardır ve insanla dünya arasında yeni bir aracıdır.*"<sup>21</sup> İnsanın kaderini Tanrı'nın elinden alarak bireyin iradesine veren bu düşünce, zamanı tersine çevirmiş; eskatolojik son yerine insan aklına ve ilerlemeye dayanan, olayların tutarlı biçimde birbirini izlediği diakronik bir zaman anlayışı

<sup>21</sup> Jose Ortega y Gasset, *Sistem Olarak Tarih*, (çev. Neyyire Gül Işık), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 7.



koymuştur. Döngüsel ve çizgisel zaman kavramlarındaki karıştıktan neşet eden yeni tarih anlayışıyla birlikte zaman, tabii alanından çekilip çıkarılmış ve beşerî bir mahiyet kazanmıştır.

Zaman, eski çağ düşüncesinin döngüleri ve yeniden ortaya çıkışlarından farklı olarak, düz çizgi halinde ve geri çevrilemez olarak tasvir edilmiştir. Newton'dan esinlenen yeni tarih anlayışında zaman, bütün fiziksel evrenin içine tekdüze biçimde yayılmış, tekbiçimli bir süreklilik olarak değerlendirilmiştir. Bütün kutsalları eleştirilebilir nesnelere dönüştürerek rasyonel bir dünya inşa etmek isteyen bu düşünce, zaman kavramında ve tarih yazımında köklü değişikliklere yol açmıştır. Batıda gelişen bu tarihsel düşüncenin en belirgin vasfı, gelişme ve ilerlemeye yaptığı vurgu olmuştur. Gerçekte bu, dinî düşüncenin seküler ve cismanî bir nitelik kazanmış biçimidir.<sup>22</sup> 1789 yılından beri kullanılan devrim ve 19. yüzyılda yaygınlık kazanan evrim mefhumları, bunun en açık göstergesidir. Böylece bir gayeye ve mesihçi inanca dayanan tarih anlayışının yerini akla ve ilerlemeye dayanan yeni bir bilinç almıştır.

Modern epistemolojide insanların, aklın keşfettiği ve bizzat o aklın da tabii olduğu doğal yasalarca yönetilen bir dünyaya ait olduğu anlayışı hâkimdir. Halk ve millet gibi insanların meydana getirdiği toplumsal terkipler, doğal yasalara uygun bir şekilde işlerlik gösteren, “kendini, hileli bir biçimde insan-üstü bir vahye ya da bir karara başvurma yoluyla meşrulaştırmaya çalışan akıl-dışı örgütlenme ve egemenlik biçimlerinden kurtarması gereken bir toplumsal oluşumla özdeşleştiren. İnsanı dünya içinde konumlandırın, dolayısıyla toplumsal insana ilişkin bu düşünce, dinî düşünceyi, yoğunluğu siyasî iktidarla dinî otoriteyi birbirine bağlayan bağların cinsine göre değişen bir şiddetle karşısına almıştır.”<sup>23</sup> Bu durum, kadim normatif epistemolojinin dayandığı bilgi ve iktidar ilişkisinin artık meşruluğunu yitirdiğini göstermektedir. Dünya, kâinat ve zaman tasavvurunda köklü değişikliğe yol açan bu kopuş, aklın egemenliğine dayalı yeni bir anlayışa sebep olmuştur. İnsanın vahiyden koparak kurtuluş için bel bağladığı aklın esasını, yalnızca “fizik-matematik bilimi ve bir de zayıf olmakla birlikte buna yaslanan biyoloji bilimi” oluşturmaktadır.<sup>24</sup> Bu yeni anlayışa göre, beşerî faaliyetlerle dünya nizamı arasındaki denkliliği ancak akıl ile kurmak mümkündür. Kadim dönemde de pek çok dinî ve felsefi düşünce bu denkliliğin peşinde koşmuş ancak dinin vaz'ettiği teleoloji, bu çabaları sonuçsuz bırakmıştır.

Bilimi ve bilimin uygulamalarını harekete geçiren, toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinimlere uyarlanmasını sağlayan, keyfilik ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan akıldır. Aklın bütün tercihlerimizi, başka insanlarla ve doğayla ilişkilerimizi düzenlediği düşünülmüştür. “Bir varlık

<sup>22</sup> Peter Burke, “Western Historical Thinking in a Global Perspective-10 Thesis”, *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, (ed. Jörn Rüsen), New York: Berghahn Books, 2002, s. 18; Karl Löwith, *Tarihte Anlam*, (çev. Caner Turan), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 247.

<sup>23</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 49.

<sup>24</sup> Jose Ortega y Gasset, *a.g.e.*, s. 16.

olarak görüliüyordu akıl, her insanda yaşayan bir ruhsal güç olarak. Bu güç, en yüksek hakemdi, hatta daha fazlası: hayatımızı adayacağımız düşüncelerin ve nesnelere ardındaki yaratıcı güç.”<sup>25</sup> Buna göre insanlık, ancak aklın yasalarına uygun hareket etmekle bolluğa, özgürlüğe ve mutluluğa doğru ilerleyebilir. İlerleme fikrine kucak açan Aydınlanma düşüncesi, gelenekten etkin biçimde kopmuş; özünde laik niteliğe sahip bu düşünce, her şeyden çok, insanları zincirlerinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik ve kutsal kabuğunu kırmayı hedeflemiştir.<sup>26</sup> Modernlik hem tabii hem de ilahî olan, hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı felç ederek geçersiz kılmıştır. Kadim epistemolojinin kâinatı ve yaratılışı izah eden nihai gayelere matuf dünyasını gökten yere indirmiş, özne ve nesnelere dünyası arasında ayrılığa yol açmıştır. Ludwig Feuerbach, bu radikal kopuşu, “İtikatin yerini itikatsızlık, İncil’in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, cennetin yerini bu dünya, duanın yerini çalışma, cehennemini yerini fakri zaruret, Mesih’in yerini insan almıştır. Artık gökyüzünde bir efendi ve yeryüzünde bir efendi diye ikiye ayrılmamış, bölünmemiş bir rubla gerçekliğe sarılan insanlar, tezat içinde yaşayan insanlardan farklıdır.” sözleriyle çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir.<sup>27</sup> Zygmunt Bauman da, modern-öncesi insanın, hakikat ve gerçekliği Tanrı tasarısının birer ürünü olarak gördüğüne, bu tasarımın Tanrı’nın yaratımı olarak cisimleştiğine inandığına dikkat çeker. Bu tasarım, moderniteyle birlikte yıkılmıştır. Ona göre, yaratılış anından beri var olan bu yaklaşım, hürmetkâr bir tefekkür yahut cehtten başka bir şey istemez. Tüm insanların varlık zinciri içerisindeki yerinin verili, belli, tayin edilmiş ve değişmez oluşu; insanüstü ve ilahi bir tasarımın gerçekleşmesi olarak düşünülen bir dünya önermektedir. Ne var ki moderniteyle birlikte homojen bir düzenin tasarlanmış taslakları karışık ve heterojen gerçekliğin üzerine yerleşmiş, çok sayıda yeni farklılıklar ortaya çıkmıştır. “Şimdi artık düzenin koşulu farklılıkların yıkılmasıydı: Bu, yeni ve modern yıkım biçimiydi; yaratıcı bir yıkım, pozitif bir çaba olan düzen-inşasından ayırt edilemeyen bir yıkımdı.”<sup>28</sup>

Aydınlanma felsefesinin en önemli ürünü, doğayı insan aklının hâkimiyetine sokmasıdır. Kozmosu insan için bilinebilir hale getirmek, kâinatın sırlarını çözecek bir yöntem bulmak Aydınlanmanın en büyük iddiasıdır. “Alexander Pope’un insanlığın esas araştırma alanı, insandır yolundaki ilkesini temel alan Aydınlanma düşüncesi, insanlığın ilerlemesi adına insanın yaratıcı kudretini, bilimsel keşifleri ve bireyci mükemmeliyeti alkışladığı ölçüde, değişim girdabını müspet karşılamış, gelip geçici, anlık ve parçalanmış olanı, modernleşme projesinin gerçekleştirilebilmesi açısından zorunlu bir koşul olarak görmüştür”<sup>29</sup> deyişi bu iddianın bir ifadesidir. Bu modern tasarımın başlıca gayesi, insan aklının kendi

<sup>25</sup> Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 59.

<sup>26</sup> David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 26.

<sup>27</sup> Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991, s. 56.

<sup>28</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 182-183.

<sup>29</sup> David Harvey, *a.g.e.*, s. 26.

kapasitesini keşfetmesi ve kullanmasıdır. Modern aklın hâkimiyeti, tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı olduğu için, kesin bir tayinden kaçan her şey anormalliktir ve meydan okumadır. Modern epistemolojide müphem olan hiçbir şeye yer yoktur. Bu sebeple modern epistemolojinin öncelikli hedefi, müphemliğin kökünü kazımak; şey'leri kesin olarak tanımlamak ve kesin olarak tanımlanamayan her şeyi bastırmak ya da elemektir. “*Modern pratiğin amacı, yabancı toprakların fetbi değil, «compleat mappa mundi»deki [dünyanın tam bir haritası] boş noktaları doldurmaktır. Gerçekte boşluğa tahammüli olmayan şey doğa değil, modern pratiktir.*”<sup>30</sup> Kâinatı hâkimiyeti altına almak için onu bilgilenecek bir şey haline getiren Aydınlanmanın nesnelere karşı tavrı diktatördür. Kâinatın bilinmesini sayılara indirgenebilir oluşuyla değerlendirir. Sayılara indirgenemeyen her şey bir yanılısamadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde sayılar, Aydınlanmanın ölçütüdür. “*Aydınlanma açısından sayılara, nihâ olarak bir'e bağlanmayan her şey yanılısamadır. Modern pozitivizm de bu kurala uymayan her şeyi edebiyat diye bir kenara iter.*” Bilinmeyene karşı korkuya, mite savaş açarak yola çıkan Aydınlanma, tabular yaratmakta en az kadim zihniyet kadar başarılı olmuştur.<sup>31</sup>

Max Horkheimer, Aydınlanma'nın vaz'ettiği akli eleştirdiği ünlü *Akıl Tutulması* adlı eserinde *verstand* (öznel akıl/anlama yetisi) ve *vernunft* (nesnel akıl/evrensel akıl) arasında ayrım yapar. Öznenin bir niteliğini ifade eden öznel akıl parçalayıcı, analitik ve biçimseldir; şeylerin dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir ve farklılığı temel alır. Nesne ise düzensiz, kaotik bir yığındır. Öznel aklın görevi bu kaotik yığını düzenli bir hale getirmek; onu ayrıştırmak, sınıflandırmak ve kullanmaktır. Akla uygun davranışları mümkün kılan kuvvet, özgül içerik ne olursa olsun, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengeme yeteneğidir. Öznel akıl özünde araçlar ve amaçlarla ilgilidir; “*baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Buna karşılık amaçların kendilerinin akla uygun olup olmadığını*” sorgulamaz.<sup>32</sup> Oysa nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunun farkındadır. Dünyanın parçalanmış, bölünmüş görüntüsünü daha yüksek bir birlik ideali adına eleştirir. Bu akıl türü, bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlar. Horkheimer'a göre, insan hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdur. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısıdır. Öznel akli dışarda bırakmayan ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmî, sınırlı bir ifadesi olarak gören nesnel akla göre her şeyin ölçütü, evrensel rasyonelliklerdir. Mühim olan araçlar değil, amaçlardır.<sup>33</sup> Birbirinin mütemmim cüzü addedilen bu iki akıl arasındaki denge Aydınlanma ile bozularak öznel

<sup>30</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 18.

<sup>31</sup> Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, (çev. Nihat Ülner-Elif Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010, s. 24; Besim F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 38.

<sup>32</sup> Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 55.

<sup>33</sup> Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s. 56.

akıl şımartılmış; buna mukabil nesnel akıl ise bastırılmıştır. Descartes'in özne ve nesnenin birbirlerine zıt kategorik şeyler olduğu düşüncesi, modern felsefenin özünü oluşturmuştur. Kartezyen felsefede, aklın yalnızca öznel boyuta indirgenmesiyle nesnel akıl hükmünü yitirmiştir. Öznelci görüş geçerli olunca, düşüncede herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığı belirlenemez olmuştur. Ülkülerin benimsenebilirliği, eylem ve inançların ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlar, aklın dışındaki etmenlerle izah edilmeye çalışılmıştır.

Aydınlanmanın başlıca tasarısı; dünyanın büyüsunü bozmak, söylenceleri dağıtmak ve kuruntuları bilgi yoluyla yıkmaktır. Bu amaçla Aydınlanma filozofları, akıl adına dine saldırmıştır. Neticede kaybeden, din ile birlikte felsefenin temel güç kaynağı olan metafizik ve nesnel akıl olmuştur.<sup>34</sup> Bu da Aydınlanmanın kendi kendini imhasına yol açmıştır. Aydınlanmanın akli getirdiği noktada birey silinmiş; aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanması, küll'ün akıl yoluyla cüz üzerindeki hâkimiyeti, yeni bir düşüncenin doğuşuna yol açmıştır. Bu, bir anlamda küll'ün ferdin aklını işgal etmesidir. Kişi, kendi varlığını küll'ün kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz hâle gelmiştir.<sup>35</sup> Bu sebeple Aydınlanmanın kendisi, Kartezyen bilinç tasarımlarının totaliter yapısını sürdürmüş ve akli bir tahakküm aracına dönüştürerek doğaya hükmetmeyi amaçlamıştır. Kısacası modernliğin tarihi, bir bakıma aklın araçsallaştırılmasının tarihidir. Akıl, tarihin içinde, kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak araçsal ve pragmatik bir rol üstlenmiş; toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişim haline gelmiştir. Teknolojik aklın hâkimiyeti, insan unsurunu eleştiri süreçlerinden dışlamış ve akli; ilerleme, toplumsal zenginlik, refah hedeflerine ulaşmak için bir araca dönüştürmüştür.<sup>36</sup> Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnellığı ya hiç kavrayamaması ya da bir vehim olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun görülemez olmuştur. Muhtevası boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüş; öznelleşen akıl aynı zamanda biçimselleşmiştir. Felsefenin sönümlenmesinin içkin tehlikesi, Batı düşüncesini zorunlu olarak, hakikat ruhu üzerine kurulmuş bir çöküşle karşı karşıya getirmiştir.<sup>37</sup>

Aydınlanmanın özne ile kâinatı birbirinden kesin çizgilerle ayırması da geçmişten tam bir kopuşu ifade etmektedir. Mit insanı tabiata tabi kılarken, Aydınlanma tabiatı insana tabi hâle getirmiştir. Modern dönemde bilim ve teknoloji, insanın kâinat üzerindeki egemenliğinin araçları haline gelmiş; tabiat, üzerinde hâkimiyet kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesne olarak algılanmıştır.

<sup>34</sup> Adorno - Horkheimer, *a.g.e.*, s. 19; Besim F. Dellaloğlu, *a.g.e.*, s. 33-36.

<sup>35</sup> Besim F. Dellaloğlu, *a.g.e.*, s. 36-37.

<sup>36</sup> Besim F. Dellaloğlu, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>37</sup> Max Horkheimer, *a.g.e.*, s. 58.

Aydınlanma, kâinatı salt nesnellığe dönüştürmüştür. Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır.<sup>38</sup> Neticede insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü hazırlamıştır. Böylece, insanın tabiat üzerindeki hâkimiyeti, insanın, ruhun ve tabiatın hâkimiyet altına alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bir anlamda “*mit zaten bir aydınlanmaydı ve aydınlanma mite dönüşmüştür.*”<sup>39</sup> Geleneksel mitleri parçalama yönünde bir yönelim olarak ortaya çıkan Aydınlanma, modern ve rasyonel bir toplum idealiyle insanlar üzerinde katı bir tahakküm kurarak akli araçsallaştırmıştır. Ne var ki, akli kutsayan Aydınlanma âdeta yeni bir metafizik ve normatif düşünce vücuda getirmiştir.

Bilim ile felsefe üzerinde tahakküm kuran ve iç içe geçmelerine neden olan bu yeni normatif düşünce, 18. yüzyılın sonlarına kadar varlığını sürdürmüştür. Bu döneme kadar bilim ile felsefe arasında keskin bir farklılaşmadan bahsetmek mümkün değildir ve bilgi hâlâ birleşik bir alan olarak düşünülmektedir. Ancak bu dönemden sonra felsefe ile bilim arasında bir ayrışma meydana gelmiştir. Aydınlanmanın akılcılığına karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkan ve insan aklını bir *tabula rasa*'ya benzeten ampirik düşünce, bilginin tecrübeyle kazanılabileceğini iddia etmiştir. Bilginin kaynağında akli gören rasyonalizm geleneğinin aksine, ampirizm, her tür bilginin tecrübeyle, duyumlarla sonradan kazanılacağını ileri süren bir felsefi temele sahiptir. Beraberinde illiyet ilkesini getiren ampirizm, “*her sonucun ve her etkinin bir sebebi bulunduğu*” görüşünü savunur ve “*hakikate giden yolun, deneysel gözlemlerden hareketle yapılan tümevarımlara dayanan kurumsallaştırma olduğunu*” savunur. Metafizik çıkarsamaların spekülasyon olduğuna, doğruluk değeri taşımadığına inanan ve gerçekliğe giden yolun deneysel gözlemlerden geçtiğini savunan ampirisler, bu nedenle bilim ve felsefeyi birbirinden ayırmışlardır.<sup>40</sup> Fransız Devrimi'nin politik değişimi olağan ve sürekli kılmasıyla siyasal rejimleri meşrulaştırılan yegâne gücün «*halk*» olduğunun anlaşılması, söz konusu bilimlerin yönelimlerinde ve araştırmalarında da etkili olmuştur. Doğa bilimcileri değerden-bağımsız olarak yalnızca gerçeğin peşine düşerken iyinin ve güzelin araştırılması filozoflara bırakılmış; bilim, doğru arayışı üzerinde tekel kurmuştur. Bilim ve felsefenin ayrışması, bilginin iki kültür şeklinde bölünmesi, modern üniversitelerin ortaya çıkmasına ve etkisi bugüne kadar devam eden beşerî ve tabiî bilimler sınıflandırmasının doğuşuna yol açmıştır.<sup>41</sup> Beşerî bilimlerin de doğa bilimlerine öykünmesi, insan bedenini de bir makine gibi değerlendirilmesine neden olmuştur. Oysa insan, tarih ve toplum bilimlerinin konu aldığı soyut/manevî dünya, doğa bilimlerindeki aksine üzerinde hâkimiyet kurulacak bir gerçeklik (doğa) değildir. Aksine kavranmak istenilen bir gerçekliktir. Böyle bir dünyanın ampirik

<sup>38</sup> Adorno- Horkheimer, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>39</sup> Besim F. Dellaloğlu, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>40</sup> Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, (çev. Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy), İstanbul: Bgst Yayınları, 2014, s. 17.

<sup>41</sup> Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 204.; a.mlf, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 18.

yöntemlerle çözümlenmekten ziyade ancak kavranabilir. İnsanlık tarihi nazar-ı dikkate alındığında bu gerçekliği oluşturan öznenin insan olduğu anlaşılır. Zira “kendi imkânlarıyla bağımsız hareket eden bu tinsel dünyada insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir değer, bir yaşama amacı ortaya çıkar. O, bununla, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer.”<sup>42</sup>

## II. Kadim ve Modern Arasında Bilimin Niteliği

Modern doğa bilimleri, beşerî bilimlerden farklı olarak, muhtemel teknik kullanımının aşkın bakış açısını yansıtan metodik bir ilişki sistemi içinde gelişir. Bu yüzden her ne kadar 19. yüzyılın sonuna kadar teknik ile arasında bir bağımlılık olmamışsa da modern fen bilimleri, yararlanılabilir bilgi üretmeyi amaç edinmiştir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren tekniğin bilimselleştirilmesi, geç kapitalizmin en belirgin özelliği haline gelmiştir. Toplumsal sistemin gelişiminin bilimsel-teknik ilerlemenin mantığı ile belirlendiği bir perspektif ortaya çıkmıştır. Böylece “tekel altına alınmış bilimsel ve teknik ilerlemenin kendisi, bir meşruluk ölçütüne” dönüşmüştür.<sup>43</sup> Beşerî bilimler bu durum karşısında güvenilirliklerini yitirmiş ve tabii bilimler karşısında kendilerini yeniden yapılandırma ihtiyacı duymuştur. 19. yüzyılın sonlarında Newtoncu bilimin kültürel hâkimiyeti altında kurumsallaşan sosyal bilimler, iki kültür (bilim ve felsefe) iddiası ile karşı karşıya kalınca, yaşanan ayrışmayı bir yöntem kavgasıyla (*methodenstreit*) içselleştirmiştir. Bir tarafta, beşerî disiplinlere yönelen ve ideografik bir epistemolojiye dayanan sosyal bilimciler, diğer tarafta ise doğa bilimlerine yönelen ve nomotetik bir epistemolojiye dayanan, ampirik veriler üzerine yapılan bilimsel vurguyu benimsemekle birlikte, doğa bilimlerinde rastlanılan evrensel genellemeler fikrini reddeden ekonomi, siyaset bilimi ve sosyolojiden müteşekkil sosyal bilimler yer almıştır.

Gerçekte sosyal bilimlerin 19. yüzyılda yaşadığı bu dönüşümün en kalıcı mirası, toplumsal analizin ekonomik, siyasî ve sosyo-kültürel olmak üzere üç alana ve üç mantığa bölünmesi olmuştur.<sup>44</sup> Bununla birlikte doğa bilimcileri, henüz Galileo’sunu bulamamış beşerî bilimlerin hakikati bilebileceğine ve açıklayabileceğine şüpheyle bakmıştır. Onlara göre ancak gözleme ve deneye dayanan, değer-bağımsız olarak genel yasaları açıklayan tabii bilimler doğrunun peşinde olabilir. Buna karşılık değer-bağımlı beşerî bilim, yalnız iyiyi ve güzeli ortaya çıkarabilir. Bu aslında bilim ile ilim, bilgi ile marifet, bilimsel düşünce ile hikmet arasındaki ayrıma dayanan kadim ve modern epistemolojilere ilişkin bir sınıflandırmadır. Bilim adamıyla filozof arasındaki temel fark da bu ayrıma dayanır.

<sup>42</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 29

<sup>43</sup> Jürgen Habermas, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>44</sup> Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, (çev. Berivan Alataş), İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, s. 26-27; a.m.f., *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, (çev. Taylan Doğan), İstanbul: Avesta Yayınları, 1999, s. 11.

Tarih ve tarihinin ne olduğuna ilişkin günümüzde de geçerli olan sorunun özünde de bu ayrım yatmaktadır.

Doğa bilimlerinin amacı, cansız doğanın yasalara uygun, kendini tekrarlayan örüntüsünü soyut terimlerle açıklayan nomotetik ya da genelleyici formülasyonlara ulaşmak iken<sup>45</sup>; beşerî ya da kültürel bilimler, somut kültürel, toplumsal ve tarihsel ortamlarda insanî eylemlerin amacını yakalamanın ve anlamının aracı olarak idiografik (bireyselleştirici) yöntemler uygulurlar. Bir diğer ifadeyle, evrenin kanunları araştırılırken insanî fenomen ile fizikî fenomen arasında özü itibarıyla hiçbir metodolojik fark olmadığını ileri süren nomotetik yöntemle beşerî faaliyetlerin tekrarlanan bir şey olmadığı ve bu nedenle zamana ve mekâna dayanan geniş ölçekli genellemeler yapmanın mümkün olamayacağını iddia eden idiografik yöntem farklı yollar takip etmeye başlamıştır. Tarihçiler, doğa bilimlerinde görülen, yöntembilimsel olarak denetlenebilen araştırmanın nesnel bilgiyi mümkün kıldığına ilişkin iyimserliği paylaşmakla ve gerçeğin, bilginin nesnel gerçeklikle örtüşmeden meydana geldiğine inanmakla birlikte, tarihin daima bir anlatı biçiminde yazılması gerektiğini kabul ederek klasik tarih yazma geleneğini sürdürmüşlerdir. Tarihçiler, tek ve eşsiz olan üzerindeki bakışlarını, genel ve tekrarlanabilir bir düşünceyle değiştirdikleri takdirde, disiplinlerinin kimliğini bütünüyle kaybedeceğinden endişe duymuşlardır. Araştırmalarına evrensel ilkeler ve kapsayıcı-yasal görüşleri uyguladıkları takdirde tarihin, fizik veya kimya yahut bir başka bilim görüntüsünde meşru bir bilgi formu olarak sahip olduğu varlığı yitireceği kuşkusunu, tarihçilerin beşerî bilimler safında konuşlanmasına yol açmıştır.<sup>46</sup>

19. yüzyılın ortalarında tarihçiler, ilk kez bilimsel tarih görüşünü destekleyerek, geçmişe ilişkin reddedilemez gerçekler elde etmek için, belgesel kanıtların yansız ve objektif bir şekilde incelenmesini gerçekleştirmeye çalışarak bilimsel yaklaşımdan yana tavır almışlar; titiz araştırmaları ve yöntemleri önemsemişlerdir. Onlara göre metodolojik zorluklar, kanıtlanamayan teolojik ve felsefi varsayımlardan uzaklaşmalarını ve kanıtları toplayıp onları önyargılardan uzak, soğukkanlılık, çözümsellik ve objektiflikle irdelemeyi gerekli kılmıştır. Doğa bilimcilerinin, doğal dünyaya ilişkin genel ifadeler geliştirmelerine karşın tarihçiler, insan faaliyetleri hakkında özgeci ifadelere yoğunlaşmışlardır. Böylece tarih de ortalama bir bilime dönüşmüştür.

19. yüzyılın modern tasarımlarının öncelikli sorusu, “toplumsal gerçekliği” kimin araştıracağıdır. Öyle ya, aydınlanmanın zaman kavramı dikkate alınırca, politik değişim olağan ve devam eden bir olgudur. Üstelik siyasal rejimleri meşrulaştıran, egemenliğin biricik kaynağı artık halktır. Bu yüzden, bütün modern

<sup>45</sup> “Her doğa bilimi hareket noktalarında naïftir. Araştıracağı doğa, sade bir şekilde karşındadır. Nesnelere varlığı kuşku götürmez. Sonsuz mekân içinde duran, devinen, değişen nesnelere vardır ve de sonsuz zamanda, zamana bağlıdır. Biz onları algularız, deneyimden gelen yargular halinde betimleriz. Apaçık olan bu verileri, objektif geçerliği olan kesin bilimsel bir şekilde bilmek, doğa biliminin amacıdır.” Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Tomris Mengüşoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 41.

<sup>46</sup> İlhan Tekeli, *Tarih yazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998, s. 70.

siyasal ve toplumsal tasarımlar, her şeyden önce değişimin doğası ve seyriyle halk denilen yeni politik özneyi açıklamak zorundadır. Bu sorular, üçüncü bir bilgi alanının, bugün modern olduğu düşünülen sosyal bilimlerin ortaya çıkışına neden olur. Nitekim dünyayı değiştireceği, hayatın her cephesine çözümler üreteceğini iddia eden ideoloji, beşerî bilimlerin yerini almaya çalışır. Böylece geleneksel dünya yorumlarının dogmatik eleştirisinden doğan ve bilimsellik iddiası taşıyan, bununla birlikte meşrulaştırma işlevlerini koruyan ideoloji, geleneksel meşrulaştırma araçlarının yerine geçer. Duyumcu felsefeden etkilenen, insanların melekelerini belirleyen unsurların dış faktörler ve tecrübelerle oluştuğunu ileri süren ideoloji, Napolyon'un onu bütün günahların kaynağı ilan etmesi ve Marks'ın yanlış bilinç değerlendirmesiyle olumsuz bir anlam kazanır. Sosyal bilimlerin eşanlamlısı olarak ortaya çıkan ideolojinin, henüz emeklemeden iddia ettiği bu erken zaferi, daha başlangıçta bir yenilgiye dönüşür. Sosyal bilimlerin kendisini tereddütlü bir biçimde doğa ve beşerî bilimler arasında konumlandırmasının arkasında bu yenilginin payı büyüktür.

16 ve 17. yüzyıllarda tarih bilimi giderek teolojiden kopmaya ve bağımsızlaşmaya başlamış; bu nedenle ister istemez “tarihsel bilgi” sorunu ile yüzleşmek zorunda kalınmıştır. Bu döneme kadar nazarî bilgi olarak hâlâ kadim dönemin *theoria-historia* karşıtlığına dayanan anlayış etkilidir. Nitekim bu dönemde *historia divina* (kutsal tarih), *historia naturalis* (tabîî hadiselerin tarihi) ve *historia humana* (beşerî ve içtimâî hadiselerin tarihi) olmak üzere üç tarih yazımından bahsedilmektedir. Bunlardan bilhassa *historia humana* ile tabîî hadiselerin tarihi demek olan *historia naturalis*, çağın ruhuna uygun biçimde tarihsel bilginin esası kabul edilmiştir.<sup>47</sup> Ancak çok geçmeden doğa bilimlerindeki gelişmeler neticesinde tarih, bu çifte anlamını kaybederek yalnızca beşerî ve içtimâî hadiselerin bilimi anlamıyla anılır olmuştur. 17. yüzyılda meydana gelen çığır açıcı büyük bilimsel devrimler, kadim bilginin güvenilirliği ve kesinliğiyle ilgili şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Newton, Kepler ve Galileo'nun keşiflerinin ardından bilginin kanıtlanabilirliği anlayışı önem kazanmıştır. Ancak tarih gibi kesinliği olmayan disiplinlerin bu süreçte ciddi bir tartışma konusu olduğu ve Avrupalı entelektüeller tarafından, beşerî bilimlerin de bilimsel bir bakış açısıyla tartışıldığı anlaşılmaktadır. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi bilimsel metod çalışmış felsefeciler, doğruluk ve kesinlik anahtarı olarak matematiksel formüller oluşturmuşlardır. Doğa bilimcilerince tarih, doğrulanabilir metodlar geliştirmeye uygun olmayan «*güvensiz*» bir disiplin olarak görülmüştür. Buna göre, tarihçiler, matematiksel ilkelerle azamî bir uyum içinde bilgilerini dile getirmedikleri, insanın doğasını anlayamadıkları, bir diğer ifadeyle psikolojiyle illiyet bağı kurmadıkları takdirde hakikat yolunda, tehlikeli bir yanlışlığa adım atmış olacaktırlar.<sup>48</sup> Bu yeni bilimsel anlayış karşısında beşerî bilim ve bu arada tarih kendini yeniden tanımlama ihtiyacı duymuştur.

<sup>47</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 53-54.

<sup>48</sup> Mark T. Gilderhus, *Tarih ve Tarihçiler: Tarih Yazıcılığına Giriş*, (çev. Emine Sonnur Özcan), Ankara: Atıf Yayınları, 2014, s. 48.



18. yüzyıla gelindiğinde tarih bilimine duyulan kuşku devam etmekle birlikte, onun Aydınlanmanın yüce gayelerine hizmet edecek şekilde yeniden tanımlanmasına çalışıldığı görülmektedir. Gelenekten gelen yanlış bilgilerden arınmaya ve önyargıların kaynaklarını bilmeye ihtiyaç duyan bu yeni yaklaşım, tarihi, ahlakî bakımdan pratik değeri olan bir edebî tür olarak görmüştür. Tarihin bu yeni özelliğini Ortaçağdaki mev'ize türü ve ahlakî niteliğinden ayıran pragmatik kaygılar değil, bilakis ahlâkın aldığı rasyonel ve laik yapıdır. Söz konusu asırda tarihin bu pragmatik tanımına bir de önemli bir etken olarak ilerleme kavramı eklenmiştir. Doğa kadar toplumun da bir ilerleme süreci içinde olduğuna inanan Aydınlanmacılar sayesinde, kendisinden kuşku duyulan tarih, ilerleme inancını besleyen laik anlayışın etkin araçlarından birine dönüşmüştür. Ancak bu asırda tarihin, pragmatik mülâhazalarla Aydınlanmanın ilerleme ülküsüne payanda görevi gören bir araca dönüşmesine karşı çıkanlara da rastlanmaktadır. Başta sıkı bir Aydınlanma müridi olan ve mekanik doğa anlayışını benimseyen Herder, tarihteki genellemelere karşı çıkmış ve her çağın kendi kıstaslarıyla değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Organik bir doğal evrim görüşü geliştiren Herder'e göre, evrende Tanrı'nın vaz'ettiği belirli ilkeler vardır. Tarih, tam benzerini doğada bulur. Doğa da tarih gibi sürekli dönüşmekte ve yeni şekillere bürünmektedir. Bununla birlikte Tanrı tarihe, doğa bilimlerindeki yasallık ve nedensellikte anlaşılamayacak ve bütün olarak kavranamayacak bir nizam vermiştir. Bu açıdan farklı bir bakış açısıyla daha doğrusu Tanrı'nın koyduğu uyum ile değerlendirilmeyi hak etmektedir. Hiç şüphe yok ki bu uyum kavramı Herder'i gelenek ile buluşturmuştur. Tarihi metodolojik bir temele dayandırmak isteyen Herder, gelenek kavramına büyük önem atfetmiştir. Ona göre gelenek, *"bugün de yaşayan geçmiştir. Geleneği olmayan insan bir doğa varlığı olarak kalır. Bu yüzden, doğa varlığı olarak insanın, homo antropos'un bir tarihi yoktur; tarih içindeki insanın, human'ın, beşer'in bir tarihi vardır. Her insan, bu nedenle, geçmişten aktarılan deneyimlerin ve bu deneyimlerin kuşaktan kuşağa geçtiği bir bağlam olarak insan türünün bir ürünüdür."*<sup>49</sup>

Aydınlanmanın mekanik doğa ve bilim anlayışının karşısına «anlama»yı koyan Herder, etkisi bugüne kadar süregelen doğabilimleri-tin bilimleri ayrışmasında belirleyici isimlerden biri olmuştur. Mekanik doğa anlayışına karşı çıkan Rousseau da, tarihi, çağının hâkim düşüncesinin aksine toplumsallaşmayla birlikte doğal bir varlık olma vasfını yitiren insanın yozlaşma süreci olarak değerlendirmiştir. Giambattista Vico ise, tarihin pragmatik faydasından ziyade kendinde bir değer olarak önemini vurgulamıştır. Genel ve evrensel bir tarih anlayışı geliştirmeye çalışan Vico, tarihe belli ilkeler ve kurallar çerçevesinde yaklaşmış; insanın kendi yarattığı dünya olan toplum ve kültür dünyasının doğa bilimlerinden farklı yöntem/yöntemlerle incelenmesi gerektiğine inanmıştır. Bacon ve Descartesçı kartezyen bilim anlayışına karşı çıkarak doğa bilimleri metodolojisi yerine tarih ve beşerî bilimlerin de kendilerine özgü metodolojilerinin mümkün olabileceğini göstermiştir. Bir başka ifadeyle Vico, bilginin asıl gayesinin doğa bilgisi değil,

<sup>49</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 77.

insanın kendini tanıma bilgisi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bütün bu entelektüel çabalar, «*tarih felsefesi*» kavramının ortaya çıkmasında ve *kültür tarihçiliği* adıyla yeni bir disiplinin gelişmesinde mühim rol oynamıştır.

Ne var ki mekanik doğa tasarımının hâkim olduğu bu dönemde söz konusu entelektüel çabalar zayıf ve cılız kalmıştır. 19. yüzyıla damgasını vuran Kant ve Hegel, tarihe ve tarih felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır. Bilhassa Hegel'in tarih felsefesi, 19. yüzyılın «*tarih asrı*» olarak anılmasında etkili olmuştur. Herder'in *theoria-historia* karşıtlığından etkilenen Kant, eleştirel felsefe ile metafizik kesinliğin sonunu getirmiş ve matematiksel doğa bilimleri karşısında beşerî bilimlerin meşruiyetini sorgulamıştır. Ona göre historik bilgi akıl bilgisi değildir ve inanca ait bir sahadır. Bu yüzden historik inançla ilke bilgisine varılamaz. Tarihten ibret alınacak bir etkinlik olarak yararlanılmak istenmişse de, bu etik ilkeler üretilecek bir bilgiden ziyade tarihçilerin kendi kanaatleriyle sundukları bir bilgi türü olmuştur ve bu sebeple salt bir historik bilgiye ulaşmak mümkün değildir. «*İnsan akıl, tarihte bir genel ilke, her şeye yön veren bir temel neden bulamaz. Çünkü tarihsel olaylar hakkında tarihçilerin bizlere süsleyerek ya da çarpıtarak sundukları historik bilgi, böyle bir ilke ya da temel neden bulmaya imkân tanımamaktadır. Bu sebeple aklî olanla tarihî olan karşıttır.*»<sup>50</sup>

Tarih ancak insan özgürlüğüne hizmet ettiği ölçüde bir değer kazanabilir. İlerleme ve özgürlük açısından bakılmayan tarihin bir anlamı yoktur. Buna karşılık Hegel, tarihin düşünsel yoldan incelenmesi ve bunun için de tarih felsefesine ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Ancak bu tarihi *a priori* olarak kurma tarzında anlaşılmalıdır. Yoksa böyle bir girişimin tarihe yabancı bir akıl taşımak gibi tuhafliklara yol açması mümkündür. Tarih felsefesi ancak, spekülâtif bir bilgi içinde, yani mantıkça kabul edilen tasarımlar altında yapılabilir. Zira tarihte de aynı akıl hüküm sürmektedir. Hegel'e göre tarih, «*tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendine özgü bilgisine doğru ilerleme, bir başka ifadeyle özgürlük bilinci içinde ilerleme sürecidir. Buna mukabil tarih, tinin kendi özünü açtığı, kendini dışa vurduğu yer olarak asla bir doğal oluş değildir.*»<sup>51</sup> Tarihin özünü insanın özgürlük bilinciyle yaptığı eylemler oluşturmaktadır. Hegel için özgür olmak, diğerinde, başkasında, kendinde olmak; mevcut durum içinde kendini bulmaktır. Buna göre özgür insan, bir hukuk devletinde yasalara uygun yaşayan ahlâklı yurttaşdır. İnsanın özgürleşmesinin tarih içinde tamamlanacağını savunan Hegel, tüm evrenin ve tarihin tanrısal akıl dediği bir birliğe varacağını iddia eder. Bu sebeple dünya tini, kendisini zamanda açan Tanrı'dan başka bir şey değildir.

Modern bilimlerin doğduğu 19. yüzyılda doğa bilimcileri karakteristik olarak, doğal dünyaya ilişkin genel ifadeler geliştirmiş; buna karşılık tarihçiler ise, insan faaliyetleri hakkında özgeci ifadelere yoğunlaşmışlardır. 19. yüzyıl tarihçilerine göre, tek ve eşsiz olan üzerindeki bakışlarını genel ve tekrarlanabilir bir düşünceyle değiştirdikleri takdirde, disiplinleri kimliğini bütünüyle kaybedebilir. Tarihçiler, araştırmalarında evrensel ilkeler ve kapsayıcı-yasal görüşleri uyguladıkları takdirde

<sup>50</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>51</sup> Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 123

tarih, fizik veya kimya yahut bir başka bilim görüntüsünde meşru bir bilgi formu olarak sahip olduğu varlığı yitirecektir.<sup>52</sup> “*Tarih felsefesine inanmıyorum*” diye haykıran yahut kuramın gerçekleri tahrif edeceğine inanan, tüm insanlara odaklanan bir felsefe karşısında tetikte olmayı öğütleyen tarihçiler, ağırbaşlı bir biçimde mesleklerini sürdürürken, yanbaşlarında artık giderek daha saygın bir hâl alan ve taraftar toplayan ve tarih felsefesinden beslenen yeni bir yaklaşım doğar.<sup>53</sup> Tarihçilerin yalnız geçmişin araştırılmasıyla uğraşması ve çağdaş durumlar için söyleyecek sözünün olmaması, bu amaca dönük yeni disiplinlerin gelişmesine yol açar. 19. yüzyılın egemen liberal ideolojisi, modernitenin pazar, devlet ve sivil toplum gibi üç toplumsal sacayağı üzerine oturduğunu iddia eder ve bunların incelenmesine önem verir. Dolayısıyla pazarı inceleyen tutum bilim (iktisat), devleti inceleyen siyaset bilim ve sivil toplumu inceleyen toplum bilim (sosyoloji), bu yüzyıldan itibaren önem kazanır.<sup>54</sup> Üstelik anılan bilimler, tarihin aksine deneysel analizlere olanak tanımakta ve tümevarıma dayalı genellemeyle ulaşılabilecek yasalarca yönetilmektedir. Söz konusu üç disiplin, tarihçiliğin belirgin idiografik niteliğine karşın nomotetik disiplinler safında yer alır. Sosyal bilimlerdeki bu idiografik ve nomotetik ayrışması önemlidir. Çünkü 20. yüzyılda tarih, bilhassa siyasal tarih, geçen yüzyıldaki idiografik niteliğini korurken tutum bilim, siyaset bilim ve toplum bilimden etkilenen yeni bir tarih anlayışı ortaya çıkmıştır.

### **III. Tarihin Konumlanması: Modernitenin Sarayında Kırk Yamalı Bir Bilim**

Sosyal bilimlerin en eskisi, hiç kuşkusuz kökeni eskilere giden tarihtir. Modern tarihçilik, 1810’da Berlin ve 1812’de Paris üniversitelerinde kurulan ilk tarih kürsüleriyle birlikte akademik bir disiplin şeklini almıştır. Kısa sürede tarihsel belgeleri toplayan ve yayımlayan tarih cemiyetleri açılmış ve tarih disipliniyle ilgili dergiler yayımlanmıştır. Bundan önce de tarihçi ve tarihî eserler vardır; ancak birincil kaynaklara vurgusuyla ve yarı bilimsel metodolojisiyle akademik tarihçilik, 19. yüzyılın icadıdır. Söz konusu yüzyılda akademik tarih metodunun ilk merkezi, Alman üniversiteleri olmuştur.<sup>55</sup> 1825’te Berlin Üniversitesi’nde tarih kürsüsüne atanan Ranke, birincil kaynakların sistemli değerlendirilmesi ve kullanımı ile değer yargularından katı biçimde kaçınarak tarihi pozitif bir bilime dönüştürmeyi amaçlamıştır. Ranke’ye göre, bilimsel tarih çalışması yalnızca tarih hakkındaki felsefi spekülasyonların ortadan kalkmasıyla gerçekleşebilir.<sup>56</sup> Hegel gibi spekülatif tarih filozofları, kendilerini meydana gelen şeylerin rasyonelliğini açıklamaya adanmışlardır. Bu filozoflar, mantığın tarihsel dünyanın egemeni olduğuna, bu nedenle tarihin

<sup>52</sup> Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev. Sabri Orman), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998, s. 28-29.

<sup>53</sup> Beverley Southgate, *a.g.e.*, s. 14-15.

<sup>54</sup> Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi*, s. 133-134.

<sup>55</sup> James Westfall Thompson, *A History of Historical Writing: 18th and 19th Centuries*, Cilt 2, New York: The Macmillian Company, 1942, s. 151-152.

<sup>56</sup> Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 25.

insanlara sunduğu rasyonel yöntemle felsefi ve spekülâtif biçimde kavranabileceğine inanmışlardır. Bu spekülâtif entelektüel tavra karşı Ranke'nin ortaya attığı ve görünürde basit bir cümle olan “gerçekte nasıl olduysa öyle” ifadesi, icat edilmiş hikâyelere, hanedanları ve hükümdarları yücelten tarihlere bir başkaldırıdır.<sup>57</sup> Bunların yerine spekülasyon ve söylenceden arındırılmış bilimsel bir tarih önerir. Bu amaçla olayları tasvir eden ve olayların geçtiği zamanda yazılmış belgeleri incelemek gerektiğini iddia eder. Ona göre; şimdinin değil, yalnızca geçmişin tarihini yazmakla önyargılardan kurtulmak mümkündür.

Ancak Ranke, kendi tarih yazımında da eleştirdiği tarih felsefesinin temel iddialarına yakın iddialar ortaya atmıştır. Ona göre tarih, nihâi aşamada insanın manevî hayatı ile dış dünyayı, özel ile evrenseli, bağımlılık ile özgürlüğü, nesnellik ile özneliği, ruh ile doğayı uzlaştırmasına imkân tanıyan bağdaştırıcı bir araçtır. Tarihselci görüşün esası, doğa fenomenleri ve bu fenomenlerin tarihi arasında esaslı bir fark olduğu varsayımına dayanmaktadır. Tarihselcilik, doğal dünyanın diğer alanlarında olduğu gibi beşerî kanunların da gerçek olmadığı ve bu nedenle tarihin beşerî hadiseleri anlamak için tek rehber olduğunu ileri sürer. Nitekim bu yeni yaklaşımın en iyi ifadesini *Historie* kavramı yerine *Die Geschichte* kavramını ikame eden Alman tarihçiliğinde görmek mümkündür.<sup>58</sup> Özünde bir anlatı formu olan *Die Geschichte*, sadece olup biteni anlatmaktadır. “Bu öykü içinde her olayın kendi zamanı ve yeri vardır. Bu olaylar art arda gelişleriyle sürekli olarak bütünlüğü olan tekili (unique) yeniden üretmektedir. Bu tür tarih yazımındaki açıklayıcılık genellikle tarihsicilik (historicism) diye adlandırılmaktadır. Bu tarih yazımında da antropomorfik zaman; geçmiş, şimdi ve gelecek sıralaması içinde sürekli olarak akmaktadır. Bu nedenle aynen yaşam gibidir ve çok ikna edicidir. Bu yaşam gibi olma, bilimsel açıklamanın yerini tutabilmektedir.” Bu tarih, kehanetlerle belirlenmemiştir.<sup>59</sup>

Ranke ve ardılları bilimsel eğilimlerine, spekülâtif iddialara karşı çıkmalarına ve daha önemlisi ampirist tutumlarına karşılık büyük ölçekli genellemelere kuşkuyla yaklaşır ve tikel her bir olayın kendi tikel tarihi çerçevesinde incelenmesi gerektiğini savunurlar. Tarihsiciliğin temel ilkesi, her çağın kendi kültürü ve değerleriyle insan ruhunun benzersiz bir tezahürü olduğudur. Geçmiş anılabilmek için hayat şartlarının ve zihniyetlerin değiştiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Buna göre dünyayı idrak etmenin temel aracı akıl değil, tarihtir.<sup>60</sup> Tarihçi incelediği çağın insanının rolüne ve kimliğine bürünerek ve dünyayı onların gözünden idrak ederek tarihi kavrayabilir. Bu düşünce tarihsicilikte büyük yeniliklere yol açar; ancak

<sup>57</sup> Thomas Gill, “Leopold Ranke”, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, (ed. Aviezer Tucker), 1. Baskı, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, s. 383.

<sup>58</sup> İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 85

<sup>59</sup> İlhan Tekeli, *Tarih Bilinci ve Gençlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. 22

<sup>60</sup> John Tosh, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, s. 14.

bilimsel yasalar oluşturmaktan kaçınan tarihçiler, doğa bilimlerinin yerine bilinçli olarak beşerî bilimlere yaklaşırlar.

Tarihi, beşerî koşulları anlamayı öneren bir bilim olarak ele alan Ranke, buna rağmen insanlığın tanrısal bir planın parçası olduğuna inanır. Ona göre, var olan siyasal devletler, tarihsel şartlar kadar, ahlak veya Tanrı'nın iradesinin ürünüdürler. Ranke de devleti tarif ederken, Hegelci mantıkla ahlakî enerji ve tanrısal düşünceler kavramlarını kullanarak devletin Tanrı'nın arzusuna uygun bir düzeni ortaya koyduğunu savunur. Dolayısıyla tarihçi Tanrı'nın iradesini yayan ve açıklayan bir rahipten başka bir şey değildir.<sup>61</sup> Her çağın Tanrı'nın hemen yakınında olduğu düşüncesini savunan Ranke, dünya tarihi yazmayı arzulamıştır. Fakat ona göre dünya tarihi, Cermen ve Latin halkların, Orta ve Batı Avrupa'nın tarihiyle eşanlamlıdır. Hindistan ve Çin, uzun bir kronolojiye sahip olmasına rağmen bu ülkeler, kendisinin anladığı anlamda bir tarihe değil, en iyi ihtimalle sadece doğal bir tarihe sahiptir.<sup>62</sup> Tarihi, gerçekte olduğu gibi göstermeyi amaçlayan Ranke, öncelikle tarihin ve düzenin Tanrı'nın iradesi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve Fichte'nin *Alman Ulusuna Sesleniş*'inden etkilenen Ranke'nin tarihçiliğinde de onların izlerini bulmak mümkündür. Onun bilimsel tarih yazımı, Tanrı'nın planı olarak tasavvur edilen geçmiş politikalar ve devletler üzerine yoğunlaşır.<sup>63</sup> Düşündüğü tarih yazımı, aslında siyasal tarih yazımıdır. Toplumsal ve ekonomik faktörlerin önemini yadsınamakla birlikte, ona göre tarihte belirleyici olan siyasettir. Böylece 19. yüzyıl Alman tarihçiliğinin paradigması olan devlet merkezli tarih yazımı, çağdaş ulusçu duyguların pekiştirilmesine aracılık eder. 19. yüzyıl tarihçilik mesleği, belli kamusal ihtiyaçlara ve siyasal amaçlara hizmet eden bir araca dönüşür. Ulus ile tarih yazımı, dünyanın pek çok yerinde birbirine koşut gelişir; romantizmden de beslenen tarihçilik, ulus-devletin en önemli ideolojik aracı olur. Romantik akımın etkisiyle şanlı geçmişe duyulan ilgi, antik ve Orta Çağ çalışmalarını güdüler. Romantizm, yurtsever bir amaçla, yeni kurulan ulus devletlerde tarihî malzemenin titiz bir biçimde incelenmesine ve derlenmesine öncülük eder.

Ne var ki 20. yüzyılın başlarında tarihselciliğin devlete biçtiği merkezi rolle, kişiler ve olaylara yoğunlaşması sorgulanmaya başlanır. 1870'ten sonra doğal bilimlerinin gücü, endüstrileşme süreci, kitle kültürünün doğuşu ve küresel dünya algılaması tarihsel düşünceye etkiler. Yeni yüzyılın şafağında yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmeler, akademik uzmanlık içinde siyasi tarihin öncelliğini ve ulus-devletin merkeziliğini derinden yaralar. Çok sayıda tarih uzmanlaşmasına ve ideolojik çıkar gruplarına kapı açılarak 20. yüzyılın ilk büyük savaşıyla birlikte tarihin büyüğü bozulur. Endüstri çağının acımasız şartları tarafından tahrik edilen Rankeci geleneğin karşısında yer alan tarihçiler, dramatik ve sarsıcı ekonomik

<sup>61</sup> Beverley Southgate, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>62</sup> Georg G. Iggers, *a.g.e.*, s. 30

<sup>63</sup> Daniel Woolf, *Tarihin Küresel Tarihi*, (çev. Mehmet Moralı), İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, s. 395-406.

değişimin etkilerini vurgulayarak, tarihi biçimlendiren gerçek güçlere ilişkin yeni görüşler dile getirmeye başlar. Evrenin artık işlevini yitirmiş soyut, metafizik veya rasyonel çıkarsamalarla idealist açıklamasının yapılamayacağı düşüncesi yaygınlaşır ve gerçekliğe yakın materyalist yorumlar önem kazanır. Böylece tarihin konusunun genişlemesine, yani toplumun, ekonominin ve kültürün rolüne daha geniş bir yer ayrılmasına ilişkin yaygın bir kanı ortaya çıkar. Kültürü, toplumu ve siyaseti kucaklayan bu yeni tarih bilimi, tarihi sistemli sosyal bilimlerle aynı sıraya koymayı amaçlar. Ancak Rankeci gelenek, bu yeni anlayışa karşı ciddi şekilde karşı koymayı ve saltanatını 1914'e, imparatorlukların alacakaranlığına kadar sürdürmeyi başarır da artık tarihselciliğin geçerliliği hakkında ciddi kuşku doğmuştur. Bu kuşku ortaya çıkmasında Birinci Dünya Savaşı yıllarında klasik mekanik yerine görelilik kuramının ve 1920'lerin sonunda Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin geçmesi; kübizm, ekspresyonizm ve atonalizm gibi belli başlı çağdaş entelektüel ve kültürel gelişmeler de etkili olmuştur.<sup>64</sup> Yerleşik Alman tarihselcilik geleneği sarsılmış ve tarih artık hiçbir şeyi doğrulamayacak hale gelmiştir. Bunun yanında tarihin beşerî ve sosyal bilimler arasındaki birleştirici konumu ve geçmiş hakkındaki bilginin kusursuzlaştırılabileceği fikirleri reddedilmiştir. 19. yüzyılın biyolojik materyalizminden beslenen ve Batı'yı diğer toplumlardan üstün sayan anlayış, ciddi bir biçimde sorgulanmaya başlanmıştır.

19. yüzyılda, kitlelerin tarih sahnesine çıkışı karşısında, tarihçiler hazırlıksız yakalanmışlardır. Bu noktaya dek tarihsel araştırma ve incelemelerde köylülere, işçilere ve sıradan insanlara çok az yer verilmiştir. Oysa kapitalist toplum, yeni bir sınıfın doğmasını öncelmiş ve üretim-tüketim ilişkilerinde yarattığı derin uçurumla toplumsal sınıf çatışmalarına dayalı tarihin belirleyicisi olmuştur. Marks bunu bütün bir insanlık tarihine uygulamıştır. Marksist tarihsel yönelim; toplumsal eşitsizliğin tüm tarihsel toplumların temel özelliği olduğuna, üretim ve tüketimin kültürler üzerindeki belirleyici niteliğine, tarihsel araştırmanın kesin kurallara bağlı bir yöneme ve görgül çözümlenmeye dayanması gerektiğine inanır. Marks'a göre, tarihin ardındaki itici güç, düşünceler değil ekonomidir. Marks'a göre insanlık, bir doğa yasasının kaçınılmazlığı içinde, göçebe ve avcı toplumun ilkel komünal şartlarından ilerleyerek antik, feodal ve burjuva toplumsal aşamalarından geçip, önceki tüm toplumlarda içkin uzlaşmaz çelişkilerin üstesinden gelineceği komünist bir topluma doğru ilerlemektedir. Bu tarihin varacağı nihai noktadır. Marks'ın tarihsel yaklaşımı da Avrupa-merkezlidir; insanlığın ilerleyişinde Batı dünyasında odaklanması, yalnızca Batıyı dinamik, buna karşılık Asya ve Afrika'yı durağan sayması anlamlıdır.<sup>65</sup> 1800'lerin sonuna gelindiğinde Marks'ın kuramını bir bütün olarak hayatın her yönüne uygulama amacıyla tarih yeniden gözden geçirilmeye ve yorumlanmaya başlanmıştır. Materyalist görüşe göre gerçek dünya, hayatta kalmak için verilen ekonomik mücadele tarafından yönetilmekte ve refah arayışı, insan davranışının temel belirleyicisi olarak işlev görmektedir. 19. yüzyılda ortaya çıkan

<sup>64</sup> Daniel Woolf, *a.g.e.*, s. 490-491.; Georg G. Iggers, *a.g.e.*, s. 32-33.

<sup>65</sup> Georg G. Iggers, *a.g.e.*, s. 80.

bu materyalist yorum etkili olmuş; tarihte üretim sistemlerinin işleyişi ve bunlar aracılığıyla yaşamını kazanan emekçiler önem kazanmıştır. Bu tür araştırmalar, iktisat tarihini ortaya çıkarmıştır. İktisadi güçlerin diğer tüm güçlerden baskın olduğu görüşü Marksist ve Marksist olmayan biçimleriyle tarihsel analizlerde rağbet görmüştür. Marksist yöntemler, tarih boyunca devam eden sınıf mücadelesi gerçeğini tarihin ana konusu yapmasına karşılık, etnik gruplar, kadınlar, işçiler, köylüler, azınlıklar ve diğer toplumsal kavramlar ancak Neo-Marksistler aracılığıyla 20. yüzyıl tarih yazımında kendilerine yer edinebilmiştir. Ancak Marks için bir çuval dolusu patatese benzeyen köylülerin tarihte kendine daha fazla yer edinmesi Annales ile mümkün olmuştur.

Annales okulu tarihçileri de tarihe bilimsel yaklaşılabileceği inancıyla akademik tarihin egemen biçimlerine itiraz etmişlerdir. Olay odaklı siyasî ve diplomasi tarihlerinin sınırlı doğasını reddederek beşerî gerçeği bütünsel bir biçimde ele almayı amaçlamışlardır. Coğrafya, iklim, iktisat, tarım ve ticarî yapılar yanında gelenekleri de inceleyen Annales'ciler, *historie totale* adına siyasî tarihi görmezden gelmeleri, tarihi yeni bir soluk getirdi. Bütüncül tarihyazımının, geniş ilgi alanları, disiplinler ve yöntemler gerektirdiğini ileri süren Annales tarihçileri, disiplinler arası işbirliği sağlandığı takdirde tarihin hayatın genel yapısını üzerinde durabileceğini ve geniş bir disiplin olarak tüm araştırmaların özünü teşkil edebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>66</sup> Annales okulu, insan hayatının bütün yanlarını kapsayan bütünsel bir tarih düşüncesine sahiptir ve amaçlarına ulaşmak için başta sosyoloji olmak üzere diğer sosyal ve beşerî bilimlerle de yoğun işbirliği gerektiren geniş bir araştırma tekniği geliştirmişlerdir. Annales'e kadar, tarihte çok önemli rol oynamış devlet, din, ekonomi, sanat gibi varlıklar özerkliklerini yitirir ve her şeyi kapsayan kültürün içine eklenirler. Kültür artık seçkin bir sınıfın imtiyazlı entelektüel ve estetik alanı olarak değil, daha çok bütün bir halkın yaşamını sürdürme tarzı olarak anlaşılır.

Annales tarihçilerine ait eserlerin hiçbirinde, kişilerin eylemleri belirleyici bir rol oynamaz. Kişiler antropolojik veriler olması dışında bir öneme sahip değildir. Annales tarihçilerinin araştırmaları çağlar boyunca bir değişim sürecini aktarmaktan çok, tarihin akışından ayırdıkları bir kültür ya da çağa bakmakla ilgilenir. Annalesçilerde ve bilhassa Braudel'de üç farklı zaman vardır: biri coğrafi mekân olarak durağan zaman (*long durée*), diğeri toplumsal ve ekonomik yapılarıdaki değişimlerin ağır ilerleyen zamanı (*konjonktür*) ve üçüncüsü siyasal olayların hızla akan zamanı (*événementsielle*).<sup>67</sup> Annales tarihçileri, zamanın göreceliliğinin ve çok katmanlılığının altını çizerek, Newtoncu anlamda zaman ve Kantçı anlamda evrensel düşünce kategorilerini kökünden değiştirmişlerdir. Çizgisel zaman kavramının terk edilmesiyle, gelişmeye olan güven ve onunla birlikte Batı kültürünün üstünlüğüne duyulan inanç da ortadan kalkmış ve artık insanlık tarihinin büyük anlatısının

<sup>66</sup> Daniel Woolf, *a.g.e.*, s. 497.

<sup>67</sup> Ernst Breisach, *Tarihyazımı*, (çev. Hülya Kocaoluk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 467.

dayanabileceği birleşik bir tarihsel gelişme kavramı kalmamıştır. Bununla birlikte 1960'larda, sosyal bilimlerde genel olarak nicelleştirmenin büyüme eğilimi *Annales*'i de sarmış; 1960'larda kitlesel demografik veriler temelinde Fransız toplumsal tarihini ele alan bütüncül tarihler ortaya çıkmıştır.<sup>68</sup>

20. yüzyılın ilk yarısında hâkim olan neo-pozitivist bilim anlayışı, zaman ve mekândan bağımsız genellemeler yapılmasına dayanmakta ve nesnel olguların gözlenmesiyle saptanan düzenliliklerden yapılan çıkarımları esas almaktaydı. Sosyal bilimlerde de etkili olan bu yaklaşım, dünyadaki tüm toplumsal olayları açıklanması ve tarihin, tıpkı doğa bilimlerindeki gibi genellemelere varılacak bir laboratuvara dönüşmesi gerektiğine inanıyordu. Buna göre tarih laboratuvarında değişik zaman ve mekanlardaki gözlemlerde saptanan ilişkiler yeterli bir tekrara ulaştıktan sonra aynen doğa bilimlerindeki gibi bir genelleme olarak ileri sürülebilirdi. Tarihin nomotetik sosyal bilimlerle birleşmesi sonucu ortaya çıkan tarihsel sosyoloji, dünyanın gelişimine ilişkin üst dilden kuramlar geliştirdi.<sup>69</sup> İkinci dünya savaşından sonra önem kazanan modernleşme kuramları, 1947-73 yılları arasında altın çağını yaşayan kapitalist dünya; Keynesçi refah devleti politikalarıyla şekillenen sosyoloji ve ekonomi aracılığıyla gelişmiş kapitalist ülkelerin, diğer ülkeleri kalkımcı politikalarla yönlendirilmeye çalışması etkili olmuştur. 1945'te dünyada çok önemli üç değişiklik oldu ve buna bağlı olarak sosyal bilim disiplinlerinin düzenlenişi de ciddi bir biçimde sorgulanmaya başlandı. Modernleşmenin temel argümanlarına göre,

1. Geleneksel ve modern toplumlar, keskin bir biçimde ayrılmıştır.

2. Ekonomik, siyasal ve toplumsal değişiklikler birbirine bağımlı ve birbirinin tamamlayıcısıdır.

3. Gelişme/ilerleme, modern devlet yönünde ortak bir çizgisel hat ile devam etmektedir.

4. Gelişmekte olan toplumların ilerlemesi, gelişmiş olanlarla teması sayesinde hız kazanabilir.

Modernite, farklı yörüngelere sahip büyük tarihsel ve kültürel değişkenler birleşimine ortak bir istikamet sunmuştur. Savaş sonrasında sosyalist ve liberal-kapitalist ülkeler ile peykleri diye ayrılan iki kutuplu dünyada modernleşmenin belirleyicisi, demokrasiyi ve gelişmeyi temsil eden ABD olarak düşünülmüştür. ABD de, yeni kurulan millî devletleri, komünist bloğa karşı maddî açıdan destekleyerek söz konusu ülkelerin gelişme sürecinde belirleyici olmaya çalışmıştır. Bu durum, ilk modernleşme teorilerinin neden ekonomik temelli olduğunu açıklamaktadır.<sup>70</sup> Dünya sisteminin başat gücü haline gelen ABD, bilimde de öncü

<sup>68</sup> Georg G. Iggers, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>69</sup> İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, s. 71-72.

<sup>70</sup> W.W. Rostow, *Concept and Controversy: Sixty Years of Taking Ideas to Market*, Austin: University of Texas Press, 2003, s. 188-189; aynı yazar, *Politics and the Stages of Growth*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, s. 5-6.



rolü üstlenmeye başlamış; buna mukabil üçüncü dünya olarak nitelendirilen ülkeler politik kargaşanın ve jeopolitik taleplerin öne sürüldüğü merkezler haline gelmişlerdir. Ekonomik olarak genişleyen dünya-ekonomisinin ve demokratikleştirici eğilimlerin güçlenmesi, bilimsel alanda da yeni açılımlar yaratmıştır. Bu üç değişim, son bir buçuk asırda gelişen bilgi yapılarını temelinden sarsmış; nomotetik ve idiyografik bilimlere uzlaştıracak “*gelişme kavramı*”, beşerî ve sosyal bilimlere yeni bir içerik kazandırmıştır.<sup>71</sup>

#### **IV. Sonuç**

20. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen iki büyük dünya savaşı ve ardından dünyayı iki kutba bölen Soğuk Savaş, modernitenin vaz'ettiği ilerlemeci tarih geleneğine karşı derin bir şüphenin doğmasına yol açmıştır. Peş peşe yaşanan korkunç felaketler, belirsizlikler ve kararsızlıklar karşısında Avrupalı entelektüeller, sahip oldukları şeyleri yeniden değerlendirmek ve onlara daha sıkı sarılmak ihtiyacı duymuşlardır. Soğuk Savaş döneminde etkili olan modernleşme kuramlarının etkisiyle 1960'lar ve sonrasında tarihçiler, ilerlemeci tarih geleneğine bir kez daha geri dönmek zorunda kalmışlardır. Anlatılarına siyasal değerlendirmeleri geri kazandırmaya çalışırken, günün meselelerini tarihsel araştırmalar aracılığıyla aydınlatmak üzere, bilimsel ayırım ve araştırmadan ziyade, pek çoğu ilerlemeci olan çağdaş bağlantıları tercih ettiler. Dış işleri, etnik ilişkiler, cinsiyet meseleleri, siyasal ve ekonomik gücün istismarı, ilgi uyandıran konu başlıkları haline geldi. Dünyada 1970'li yılların sonlarından bu yana neo-liberal iktisadi düşüncenin hâkim olduğu bir uluslararası ekonomik sistem geçerli olmasına rağmen, finansal ve ekonomik krizler baş gösterdiğinde çoğu kez ilk başvurulmuş önlemler Keynesçi politika uygulamaları olagelmıştır. Ancak, piyasa ekonomisinin artan şekilde içselleştirilmesi onu zamanla, devletçilikle uyumsuz hale getirmiştir. Devletçi dönem, II. Dünya Savaşını takiben en yüksek noktaya çıkmış; 1970'lerin sonlarında Britanya'da Thatcherizmin, ABD'de Reagan'ın ekonomik politikalarının yükselmesiyle birlikte sona ermiştir. 1970'lerin ortalarından günümüze kadar uzanmış olan neoliberal politikalar, bürokratlar, akademisyenler ve politikacılardan oluşan küresel politika seçkinlerini ortaya çıkartmıştır. 1980'lerden sonra yaşanan hadiseler, siyasetin ve toplumsal süreçlerin ihmal edilemeyeceği gerçeğini ortaya koymuştur. 20. yüzyılın ilk yarısında dünyayı çepeçevre kuşatan cihan harpleri gibi büyük kötülüklerin ardından, Batı uygarlığına herhangi bir özel üstünlük vermek ya da tarihi üniter bir süreç olarak görmek konusunda modernleşme kuramının peşinden gitmek güçleşmiş, modernitenin vaz'ettiği üst anlatılara güven iyice sarsılmıştır.

Modernleşme sürecini henüz yaşayan Türkiye gibi ülkelerde, Batıya öykünen sosyal bilimler ve bu arada tarih, büyük anlatılarla örülmüş tarih yazımıyla hesaplaşma meselesini tamamlamamıştır. Dünyayı etkisi altına alan postmodernizmin izleri canlı bir şekilde hissedilmekle beraber, modernleşmeyle henüz hesaplaşamamış toplumlarda postmodernitenin etkileri daha sarsıcı

<sup>71</sup> İlhan Tekeli, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, s. 138-140.

sonuçlara yol açabilir. Şimdilik bu konu, “*abir zaman tarihçiliği*” başlığı ile ikinci bir makalenin konusudur.

### Kaynaklar

- Adorno, Theodor W.-Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, (çev. Nihat Ülner-Elif Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010.
- Anderson, Perry, *Postmodernitenin Kökenleri*, (çev. Elçin Gen), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Mişphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- , *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bıçak, Ayhan, *Evren Tasavvuru: Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Breisach, Ernst, *Tarih yazımı*, (çev. Hülya Kocaoluk), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Burke, Peter, “Western Historical Thinking in a Global Perspective-10 Thesis”, *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, (ed. Jörn Rüsen), New York: Berghahn Books, 2002, pp.15-30.
- Cassirer, Ernst, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, (çev. Milay Köktürk), Ankara: Hece Yayınları, 2005.
- Dellaloğlu, Besim F., *Frankfurt Okulu’nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Eagleton, Terry, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Feuerbach, Ludwig, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Gasset, Jose Ortega y, *Sistem Olarak Tarih*, (çev. Neyyire Gül Işık), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Gilderhus, Mark T., *Tarih ve Tarihçiler: Tarih Yazıcılığın Giriş*, (çev. Emine Sonnur Özcan), Ankara: Atıf Yayınları, 2014.
- Gill, Thomas, “Leopold Ranke”, *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (ed. Aviezer Tucker), 1. Baskı, Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, pp.383-392.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Harvey, David, *Postmodernliğin Durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Horkheimer, Max, *Akal Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Tomris Mengüşoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Iggers, Georg G., *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih yazımı*, (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

- Jameson, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, (çev. Nuri Plümer - Abdülkadir Gölcü), Ankara: Nirengi Kitap, 2011.
- Kumar, Krishan, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (çev. Mehmet Küçük), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Löwith, Karl, *Tarichte Anlam*, (çev. Caner Turan), İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Popper, Karl R., *Tarihselciliğin Sefaleti*, (çev. Sabri Orman), İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Rostow, W.W., *Concept and Controversy: Sixty Years of Taking Ideas to Market*, Austin: University of Texas Press, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Politics and the Stages of Growth*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Southgate, Beverley, *Tarih: Ne ve Neden. Antik, Modern ve Postmodern Yaklaşımlar*, (çev. Çağdaş Dizdar vd.), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- Tanyeli, Uğur, "Modernizmin Sınırları ve Mimarlık", *Modernizmin Serüveni*, (hzl. Enis Batur), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, ss. 63-71.
- Tekeli, İlhan, *Birlikte Yazılan ve Öğrenilen Bir Tarihe Doğru*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Tarih Bilinci ve Gençlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Thompson, James Westfall, *A History of Historical Writing: 18th and 19th Centuries*, Volume 2, New York: The Macmillian Company, 1942.
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Turan, Müslüm, *Postmodern Teori*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2011.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Bilginin Belirsizlikleri*, (çev. Berivan Alataş), İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, (çev. Ender Abadoğlu-Nuri Ersoy), İstanbul: bgst Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları*, (çev. Taylan Doğan), İstanbul: Avesta Yayınları, 1999.
- Wolf, Daniel, *Tarihin Küresel Tarihi*, (çev. Mehmet Morah), İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.

