

## TARİH METAFİZİKLERİ: SİYASAL TEOLOJİLER?

H. Fırat ŞENOL\*

Bu yazının amacı, Yeniçağ'da ortaya çıkan dindışı Avrupa kültürünün ve bu kültür ekseninde şekillenen insan odaklı medeniyetin önemli araçlarından birini, tarih metafiziklerini ele alarak, dinin-daha doğrusu Hıristiyanlığın- “modern” diye de nitelenen kültür ve medeniyet içerisinde nasıl bir biçim aldığını, yani nasıl dönüştüğünü göz önüne sermektir. Bu çerçevede, ilkin, tarih metafiziğini ya da metafiziklerini olanaklı kılan çerçevenin, yani tarih felsefesinin Yeniçağ Avrupa kültüründe hangi koşullarda ortaya çıktığına ilişkin bir özet sunulacaktır. İkindileyin, “tarih metafizikleri” teriminden anlaşılacakların, tarih metafiziklerinin genel özelliklerinin ve bazı temel kavramlarının düşünürlerden örneklerle dile getirilmesi hedeflenmektedir. Üçüncüeyin, tarih metafizikleriyle Hıristiyanlığın ortak yönlerine işaret edilmesine çalışılacaktır. Dördüncü ve son olarak da, tarih metafiziklerinin siyasal teolojiler, dahası, ideolojiler için nasıl uygun bir temellendirme aracı olarak kullanıldığının anlaşılmasına çalışılacaktır.

“Tarih Felsefesi” bir çalışma alanının adı olarak ilkin 18. yüzyılda telaffuz edilmiştir<sup>1</sup>. Robin George Collingwood’a göre “tarih felsefesi” terimini ilk kullanan düşünür Voltaire olmuştur<sup>2</sup>. Voltaire bu terimi-tarihinin eski kitaplarda bulunduğu hikâyeleri tekrar etmektense kendi düşüncelerini geliştirmeye çalıştığı bir tarih düşünüşünü kastederek-eleştirel ya da bilimsel tarih anlamında kullanmıştır<sup>3</sup>. Yani insanlık tarihinin eleştirel bir bakışla ele alınmasını ve ilkelerinin belirlenmesini amaçlayan bir çalışmaya-başka bir söyleyişle, geleneksel tarih anlayışından kopmaya- duyulan gereksinim ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır<sup>4</sup>. Öyleyse, tarih felsefesini tarih düşüncesinden ayıran temel ölçütün ne ya da neler olduğu sorusuna yanıt aramak kaçınılmaz görünmektedir.

\* Öğr. Gör. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Yazının yayınlanışından önce eleştiri ve önerilerinden yararlandığım uzman hakemlere, teşekkürden çok daha fazlasını borçluyum. hfsenol@anadolu.edu.tr

1 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23.

2 Robin George Collingwood, *The Idea of History (Revised Edition)*, ed. Jan van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 1994, s. 1.

3 A.g.e., s. 1.

4 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 23-24.

Collingwood'a göre bu soruya Voltaire'in vereceği yanıt eleştirel yöntem ve özgün düşünüş, Hegel'in vereceği yanıt evrensel bir tarih ya da dünya tarihi, pozitivistlerin vereceği yanıt ise tarih biliminin açıklamakla yükümlü olduğu ve geçmişteki olayları belirleyen genel yasaların keşfedilmesi yönündedir<sup>5</sup>. Bu soruya eleştirel yöntem ve sistematik kurgu yanıtının verilmesi de uygun görülebilir<sup>6</sup>. Collingwood tarih felsefesi üzerine geliştirdiği kendi görüşünü, bu terime yükledikleri anlamlar çerçevesinde Voltaire'in, Hegel'in ve pozitivistlerin görüşlerinden ayırmaktadır<sup>7</sup>. Ona göre 18. yüzyıla gelindiğinde matematik yöntem, teolojik yöntem ya da doğa bilimlerinin yöntemi gibi yöntemler kullanılarak anlaşılacak yeni bir soru ya da sorunlar grubu karşımıza çıkmakta ve bu sorunlar grubu da-yani düzenlenmiş, örgütlenmiş ve sistemleştirilmiş tarih araştırmalarının varlığıyla ortaya çıkan felsefi sorunlar grubu-ayrı ve kendine özgü bir çalışma alanının varlığını zorunlu kılmaktadır: İşte "tarih felsefesi" tam da bu çalışma alanının hak ettiği isimdir<sup>8</sup>. Sözü geçen tarzda sorunlarla ilgilenen tarih felsefesi, bu niteliğiyle, yalnızca geleneksel tarih anlayışına değil geleneksel felsefeye de karşı çıkmaktadır çünkü genel bir kural gibi kabul edilen herhangi bir felsefenin kabul etmediği ya da öne sürmediği bir düşünceyi yadsıdığı gerçeği, tarih felsefesinin "tarihsel bilgi olanaklı değildir" yargısını içeren geleneksel felsefelere karşı çıkmasını ve hatta tarihin ve tarih bilgisinin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bağımsız bir kanıtlama geliştirmedeği sürece, geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymasını gerektirmektedir<sup>9</sup>.

Pitirim Sorokin'e göre, derin ve uzayan bunalım koşullarında insan, toplum ve insanlığın nasılı, niçini, nereden gelip nereye gittiği üzerinde düşünme ve inceleme eğilimi artmaktadır<sup>10</sup>. Hatta Sorokin anlamlı tarih felsefelerinin, anlaşılabilir tarihsel olay yorumlarının ve toplumsal-kültürel süreçler üzerine yapılan önemli genellemelerin çoğunun, bunalım-felâket ya da geçiş-çözülme dönemlerinde, yahut bu tür dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıktığını savunur<sup>11</sup>. Bu savını da, Eski Çin ve Hint kültüründen Batı kültürüne kadar pek çok örnekle gerekçelendirmeye çalışır.

5 Collingwood, *The Idea of History*, s. 1.

6 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 24.

7 R.G. Collingwood, *The Idea of History*, s. 1.

8 A.g.e., s. 6.

9 A.g.e., s. 6.

10 Pitirim Aleksandroviç Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972, s. 15.

11 A.g.e., s. 15-16.

19. yüzyıldaki Pozitivistler gibi tarihten hakikati arama ve açıklama yönleriyle doğa biliminden beklenenler aynı biçimde beklenecekse, bugün de tarih felsefesinin bilim felsefesinin bir kolu gibi görülmesinin olanaklı olduğu söylenebilir. Ronald Field Atkinson'a göre tarihi sorun olarak ele alan düşünürler asıl olarak anlam, tarih ifadelerinin doğruluğu-nesnelliği, açıklama, nedensellik gibi sorunlarla da ilgilenmişlerdir<sup>12</sup>. Tarih, hakikati arama ve açıklama yönleriyle her ne kadar doğa bilimine benzerlik gösterse de, sözü edilen özellikleri doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle ele almaktadır<sup>13</sup>. Öncelikle tarihinin ilgilendiği sorunlar alanı ile tarih felsefesinin sorunlarının birbirinden uzak olduğu bilinmelidir<sup>14</sup>. Bu uzaklığın nedenini Atkinson şöyle açıklamaktadır: “tarihçi olayları ve nedenleri olduğu gibi kavramanın peşindeyken, tarih felsefesi, tarihçilerin yaptıkları çalışmalarını da dikkate alarak olayları belirleyen ilkeleri ortaya koymayı amaçlar”<sup>15</sup>.

Tarihteki ilkeleri yadsımanın filozofu/filozofları en kısa zamanda hataya götüreceğini düşünen Atkinson, felsefeye tarihe bakma ve onu diğer düşünce alanları arasında doğru bir biçimde konumlandırma görevini yüklemiştir<sup>16</sup>. Bu bağlamda Hegel, Marx, Toynbee gibi önemli düşünürlerin tarih felsefesinin tarihle ilişkisi bakımından birinci sırada gelmesi anlam kazanmaktadır: bu düşünürlere göre tarih felsefesi tarih sürecini bir bütün olarak konu edinmekte ve tarihin özünü kavramayı amaçlamaktadır<sup>17</sup>.

Walsh'a göre ise, tarih felsefesi kendi içinde ikiye ayrılmış bir çalışma alanıdır: bu ayrımın ilk kısmını, tarihte anlam, bütünlük, yasa, amaç gibi sorunları inceleyen “tarih metafiziği”; ikincisini de, tarih çalışmalarında ortaya çıkan sorunları, tarihte araştırma yöntemi/yöntemleri, bilginin güvenilirliği, açıklama, kanıtlama vb. sorunları konu edinen “analitik tarih felsefesi” oluşturur<sup>18</sup>. Analitik tarih felsefesi, bu konulara eğilmesi bakımından, bilim felsefesinin bir kolu olarak değerlendirilmeye uygundur<sup>19</sup>.

Atkinson tarih metafiziğine şu nedenlerden dolayı çok fazla eleştiri yöneltildiğini ve tarih metafiziğinin güvenilirmez bulunduğunu ileri sürmüştür: 1. Geniş

12 Ronald Field Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, MacMillan, Hong Kong, 1978, s.4.

13 A.g.e., s. 5-6.

14 A.g.e., s. 6.

15 A.g.e., s. 6.

16 A.g.e., s. 6.

17 A.g.e., s. 8-9.

18 W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Humanities Press, New Jersey, 1976, s. 26.

19 A.g.e., s. 26.

genellemeler tarihsel kanıtlar kullanılmadan yapılmaktadır; 2. Tarih zorunlu ilkelere dayanarak açıklanmaya çalışılmakta fakat bu çaba tarihten verilerle desteklenememektedir<sup>20</sup>. Atkinson'ın bildirdiği nedenler ve pozitivist bilim anlayışı 20. yüzyılda tarih metafiziğinin gerilemesine neden olmuş, dolayısıyla tarih dar alan çalışmalarından, tarih felsefesi de tarih çalışmalarının epistemolojisi olmaktan öteye gitmemiştir<sup>21</sup>.

Tarih felsefesi hakkında şimdiye kadar söylenenlerden hareketle, şu değerlendirmeyi yapmak olanaklı görünmektedir: Tarih ve felsefe, insanın kendini anlaması ve varlığını temellendirmesi bakımlarından, ortaya çıkış zamanlarındaki farkı göz önünden kaçırarak ölçüde birbirine içten içe bağlanmış, birbirini sürekli besleyen ve Yeniçağ Avrupa kültürünün -başka bir deyişle- modern kültürün temellendiricisi olarak ortaya çıkan tarih metafiziğinin zorunlu olarak dayandığı iki çalışma alanıdır.

Tarih metafiziği, ya da metafizikleri nedir, ne anlama gelir? Ayhan Bıçak, tarih metafiziğini, “insanı bütünlüklü bir yapı olarak ele alıp tarih bağlamında ortaya koyan düşünce tarzı” olarak tanımlamıştır<sup>22</sup>. Yine Bıçak'a göre, tarih metafiziklerinin, evreni kavramada ve açıklamada ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmeyi ya da yeni bir evren kavrayışı geliştirmeyi hedefleyen düşünce ürünleri olarak, evren kavrayışında içerilen tüm soruları yanıtlama çabasında olduğunu ileri sürmek olanaklıdır<sup>23</sup>. Tarih metafizikleri, adından da anlaşılacağı üzere, felsefe tarafından karakterize edilen bir düşünme tarzıdır ve din temelli inanç yerine, akıl, özgürlük, erek gibi insan yetilerini temel alarak bunlara yönelik felsefe açıklamalar ve yorumlamalar ekseninde ilerler. Bu felsefe açıklama ve yorumlamalara da, akıl, özgürlük, erek, ilerleme gibi temel kavramlara yüklenen anlamlar yön verir. Şimdi sözü edilen bu kavramların bazılarını kısaca değinilecektir.

Modern felsefenin temelinde yer alan akıl, tek, eşsiz bir yeti olarak, insanın tüm durum, eylem ve tavırları için belirleyicidir ve tüm bu özellikleriyle tarih metafiziklerinin de başlıca kavramlarından birisidir. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* adlı yapıtında, modern felsefe tarafından ortaya çıkarılan bu akıl için “nesnel” nitelemesini kullanmış ve bu nesnel aklın şu temel özellikleri olduğunu savunmuştur: 1. Akıl, yalnızca bireyde varolan bir olanak değildir, 2. Akıl, nesnel dünyada-yani insanlararası, sınıflararası ilişkilerde, toplumdaki kurumlarda,

20 Ronald Field Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, s. 9.

21 Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, s. 25.

22 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 14.

23 A.g.e., s. 14.

hatta doğanın görünüşlerinde bile varolan bir olanaktır<sup>24</sup>. İşte böyle bir akıl anlayışına dayanan felsefe dizgeleri, her şeyi kuşatan ya da her şeyin temelinde olan tek bir varlığın olabileceği ve böyle bir varlığın bilgisinin edinilmesi durumunda insanın ereği sorusunun yanıtlanabileceği düşüncesini çıkarsamışlardır<sup>25</sup>.

Akıyla her türlü sorunun üstesinden gelebileceğine inanılan insanın yeteneklerini geliştirebilmesi ve yalnızca insan olması bakımından sahip olduğu doğal haklarını kullanabilmesi, yani insanın aklına dayalı olarak kendini gerçekleştirmesi, onun özgür olmasına bağlıdır<sup>26</sup>. Dolayısıyla, akıl ve özgürlük, birbirlerinden beslenen ve birbirini besleyen iki temel değer olarak, modern düşüncenin başat kavramlarıdır. Birbiriyle sıkı biçimde bağlantılı olan akıl ve özgürlük, Yeniçağ dindışı Avrupa Medeniyetinde, insanın mutluluğunun bu dünyada sağlanabileceği, insan aklının dinin yol göstericiliğine gereksinmeden doğruları bulabileceği ve özgür istencin sonucu eylemlerden insanların-daha doğrusu eylemleri gerçekleştiren “birey”lerin- sorumlu olduğu düşüncelerinin ön plana çıkmasının zeminini hazırlamıştır.

Ne var ki, Kant’ta ve sonrasında onu izleyen idealist düşünürlerde (belki de en çok Hegel’de) örnekleri görülen tarih metafiziklerinde, tarihi belirleyen ilkenin tarih dışı bir varolanda aranması, akıl ve özgürlük idelerini tartışmalı kılmıştır. Böyle bir düşünce tarzında, birey, aklını ve özgürlüğünü ne ölçüde geliştirirse geliştirsün, tarihin gidişine ve yasalarına, Tanrı’ya ve O’nun istencine boyun eğdiği gibi boyun eğmek durumunda bırakılmış olur. Kant, Fichte ve Hegel’e ait aşağıdaki ifadeler, bu söylenenler için uygun örnekler oluşturmaktadır.

*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısını önermeler ve açıklamaları biçiminde kaleme alan Kant, özellikle şu önermelerinde, bir tür belirlenimciliğe işaret etmektedir: “Birinci Önerme: Bir yarattığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek bir tarzda geliştirmeleri yönünde belirlenmiştir”<sup>27</sup>; “Üçüncü Önerme: Doğa, insanın hayvani

24 Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990, s. 56. Horkheimer, nesnel akıl yanında, düşünme yeteneğinin soyut bir işlevi olarak gördüğü ve asıl olaral araç ve amaçlarla ilişkilendirdiği bir “öznel” aklın da bulunduğunu, fakat öznel aklın amaçlara ulaşmak için araçların yeterliliğini sorgularken, amaçların kendilerinin akla uygun olması sorunuyla pek ilgilenmediğini ifade etmiştir-Bkz. A.g.e., s.55.

25 A.g.e., s. 61.

26 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 24.

27 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 31. Her ne kadar doğa felsefesi ve bilgi kuramı gibi konularda insanı da kapsayan bir belirlenimciliği benimsemiş olsa da, Kant’ın, insan aklına ahlak ilkelerini bulma üstünlüğünü atfettiği ve insan türünün ancak birbiriyle ilişkilerinde, böylesi ilkeleri yaşama geçirmesiyle özgürlükten söz edilebileceğini savunduğu da bilinmektedir.

varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsi olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir”<sup>28</sup>; “Sekizinci Önerme: İnsan türünün bütün tarihi doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte-ve aynı amaçla dışta-yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır”<sup>29</sup>.

Fichte de, akla ve özgürlüğe vurgu yaptığı *Çağımızın Temel Karakteristikleri*’nde, insanın olanakları ve yeterlilikleri konusundaki tüm iyimserliğine karşın, bu dünyadaki yaşamın sınırlılığına gönderme yapmaktan kendini alamaz:

“...dünyadaki insani yaşam ile dünyasal zamanın kendisi, **TEK BİR ZAMANIN VE TEK BİR SONSUZ YAŞAMIN ZORUNLU DEVİRLERİDİR** ve bu dünyasal yaşam, tüm alt bölümlenmeleriyle birlikte, burada, aşağıda [dünyada] bizim için zaten elde edilebilecek olan **SONSUZ YAŞAM**ın temel ideasından türetilebilir [...]

... Dünya üzerindeki insanlığın amacı, bir dünya planı ideasına varmaktadır; insanlık bu yaşamda tüm ilişkilerini **AKILA** uygun şekilde **ÖZGÜRLÜK** ile düzenleyebilirler”<sup>30</sup>

Hegel’e göre, maddeyi madde yapan nasıl yer kaplamaksa, tını kendisi kılan öz de özgürlüktür<sup>31</sup>. Hatta tının özgürlük dışındaki tüm özellikleri özgürlük yoluyla oluşmuştur ve özgürlük dışında kalan tüm özellikler özgürlük için birer araçtır, tının kendinde olan bir varlık olmasına da özgürlük yol açar-işte tüm bunları Hegel’e göre bize öğreten, felsefeden başkası değildir<sup>32</sup>. Özgürlüğe yaptığı tüm bu vurguya karşın, Hegel, evren üzerindeki egemenliği ve yönetimi insana ait görmemiştir:

“...Evreni tanrı yönetir; onun yönetiminin maddesi (içeriği), onun planının uygulandığı yer dünya tarihidir. Felsefe işte bu plânı kav-

28 A.g.e., s. 33.

29 A.g.e., s. 41.

30 Johann Gottlieb Fichte, “Çağımızın Temel Karakteristikleri”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 106-107. Büyük harfler, gönderme yapılan metinde de aynı biçimde yer almaktadır.

31 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Dünya Tarihi Felsefesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006, s. 167.

32 A.g.e., s. 167.

*ramak ister. O tanrısal idenin gerçekliğini tanımak peşindedir... Çünkü tanrının yaptığını ancak akıl kavrayabilir”*<sup>33</sup>

Kant, Fichte ve Hegel’in metinlerinde ortak olduğu söylenebilecek akıl ve özgürlüğü tartışmalı kılan yön, aynı zamanda iki başka temel kavrama daha işaret eder; başka bir söyleyişle, tarih metafiziklerinin tarihte bulunduğunu varsaydığı anlam ve ereklilik üzerinde düşünmeye davet eder. Tarihin bir anlamı olduğunu kabul etmek, zaten onun belirli bir plan doğrultusunda, bir hedefe, ereğe doğru olması gerektiğini öne sürmeyi ve temellendirmeyi de gerektirir. Ayrıca erek, insanın bu dünyada ne için varolduğu, Aristotelesçi bir bakış açısıyla, insanın özünün (*ousiasının*) ne olduğu sorusuna yanıt vermek için gereklidir. Nicolas Berdyaev, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan tarih metafiziklerinde ifade bulan ereklilik idesinin, Hıristiyanlık’taki “kurtuluş” inancının dönüştürülmüş biçimi olduğunu savunmuştur<sup>34</sup>. Bu kurtuluş inancının Hıristiyan dogmalarıyla uyumlu bir tarih felsefesine konu kılındığı en klasik metnin Augustinus tarafından kaleme alınan *De Civitate Dei* (Tanrı Devleti Üzerine) olduğu söylendiğinde yeni bir olgu dile getirilmiş olmaz. Günümüzde de tarih felsefesi üzerine yazılan kitaplarda ilk seçkilerin yapıldığı bu yapıtta, Augustinus, insanın, Tanrı tarafından özgür yaratıldığını fakat güdülerini ve gururuyla Adem’den bu yana günaha sürüklendiğini, ilk günahtan bu yana insanın hep kötüye yöneldiğini söylemiştir. Bu günah batağından insanı yalnızca *Tanrı Kayrası* (*Gratia*) kurtarabilir. *Iustus Dei*, yani Tanrı’nın adaleti, insanı yaptıklarından dolayı ödüllendirecek veya cezalandıracak olan en yüksek ölçüttür. Ödül, günahtan kurtulmadır ve “Tanrı’nın oğlu” İsa Peygamber, “seçilmiş” insanlara-yani Hıristiyanlar’a- kurtuluşu müjdelemek ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzünde beden olarak görünmüştür (bedenlenme-*Inkarnation*). Bu görünme, sonu *Eskaton* (Tanrı mahkemesi, kıyâmet) olan tarih sürecinin de başlangıcıdır. Augustinus, Tanrı Devleti’ni, “gelecekte kurtuluşa ermiş olan insanların kuracağı devlet” olarak tanımlar<sup>35</sup>. Buna karşılık, *Yeryüzü Devleti* (*Civitas Terrana*) ya da *Şeytanın Devleti* (*Civitas Diaboli*), bu dünyada güdülerinin ve gururunun peşinden giden, kötüye uyanların devletidir<sup>36</sup>. İşte tarih, tam da bu iki tür devletin arasındaki çatışmanın ve bu iki devletin birbirinden kopuşlarının süreci olarak anlam kazanır<sup>37</sup>. Aslında Augustinus’un bu anlattıklarından, sonu ve galibi başından belli bir mücadeleyi çıkarsamak hiç de

33 A.g.e., s. 170.

34 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, Geoffrey Bels Ltd., London, 1952, s. 198.

35 St. Augustine, *The City Of God* (3 cilt), İng. çev. G. MacCracken-W. Grene, Harvard University Press, Massachusetts, 1960, c. I.

36 A.g.e.

37 A.g.e., c. II-III.

güç değildir. Öyleyse, insanın “fırlatıldığı” bu dünyadaki mücadelenin anlamı nedir, sorusunu sormak uygun olur. Augustinus’a göre böyle bir sorunun yanıtı şu şekilde verilebilir: İnsan için bu dünyada Tanrı Devleti gibi tam ve salt yetkin bir devlet kurma olanağı bulunmasa da, insanlar, böyle bir devleti örnek alarak, “iman dolu bir savaş vererek”, güdülerin ve bedenin yönlendirdiği kötülöklere değer vermeyerek, bu dünyadaki hayatlarını “kurtuluş” ile noktalayacakları eylemleri seçebilirler, çünkü Tanrı insanı en başından özgür yaratmıştır.

Robert Nisbet’e göre, Augustinus’un söz konusu yapıtında dile getirdiği ve hemen yukarıda anımsatılan pek çok düşüncesinin, Hegel, Marx, Comte, Berdyaev, Sorokin ve Toynbee gibi tanınmış tarih felsefecilerinde de görüldüğünü söylemek olanaklıdır<sup>38</sup>. Fakat şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Hıristiyanlığın kurtuluşa ulaşmak için işaret ettiği ölümden sonraki yaşam, Aydınlanma ve sonrasında ortaya konulmuş olan tarih metafiziklerinde, yerini insan ve toplum yaşamının ereğinin bu dünyada gerçekleşmesi düşüncesine terk etmiştir. Sözgelimi, Hıristiyanlık’ta “Tanrı Krallığı” ya da “cennet”, Tanrı tarafından, Kant’ta “adaletli dünya yurttaşları toplumu” doğa tarafından, Hegel’de “insanın özgürleşerek kendinin bilincine varması” Geist (Tin) tarafından belirlenmiş ereklendir; fakat bu da akıl ve özgürlük bağlamında yukarıda dile getirilen bir düşünceye, tarihin gidişinin ve varacağı noktanın insan tarafından belirlenmediği düşünceğine yol açar.

Yeniçağ Avrupa Medeniyeti’nin Rönesans’tan başlayarak din temelli bir evren anlayışı yerine daha çok bu dünyayı, yani doğa ve insanı merkeze alan bir evren anlayışını yerleştirme çabasının en belirgin, zaman zaman da en yetkin ifadesi olarak görülebilecek olan tarih metafiziklerinin ifade biçimlerinden ve temel alınan kavramlarından, insanın insan olarak Tanrı’daki kusursuzluğa erişebileceği ve böylelikle gerçek doğasına kavuşabileceği inancı çıkarılabilir. Başka bir ifadeyle, tarih metafizikleri, insana ve yetilerine duyulan güven ve insana yeryüzünün efendisi olma ayrıcalığını tanımış bir Tanrı’ya inancın temellendirmesidir. Böyle bir temellendirme için, tarih metafizikleri, yeri geldiğinde, Augustinus’un yaptığı gibi, (fakat ondan farklı olarak) “yeryüzü” için Tanrısal bir düzen kurusuyla tarihi “sonlandırmaktan” da geri durmazlar. Çünkü, tarih metafizikleri Hıristiyanlık ile hesaplaşırken, bu dinin öngördüğü olumlu unsurları içerme kaygısını da, hatta Hıristiyanlık’taki sorunları çözüme kaygısını da taşımıştır<sup>39</sup>. Başka bir ifadeyle, tarih metafizikleri, Yeniçağ’daki dindışı bir kültürün ürünleri ve temellendiricileri olarak, her ne kadar açıklama (*revelation*, vahiy) inancını dışarıda bırakmış olsalar da, tarih metafiziği yapan çoğu düşünürün metinlerinde,

38 Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press, New York, 1969, s. 77.

39 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 49.



açıkça adlandırılmayan bir Tanrı inancına, Tanrı düzeninin yeryüzüne geleceği, dahası, insanın böyle mükemmel bir düzeni yeryüzünde kuracağı günün geleceği inancına göndermeler bulmak olanaklıdır<sup>40</sup>. Bu noktada, Berdyaev'in söylediklerini de göz önüne alarak, dinin Avrupa kültür sahnesinde yalnızca konumunun değiştiğini fakat Hıristiyanlığın bu kültürde belirleyici unsurlardan biri olarak yerini koruduğunu söylemek kaçınılmazlaşır.

Berdyaev'in tarih felsefesinin *Tanrı Devleti Üzerine* adlı ilk yapıtıyla modern dönemin tarih metafiziği yapan düşünürleri ve onların yapıtları arasında kurduğu ilişki, aslında yine kendisinin işaret ettiği ortak bir yönden kaynaklanır: Berdyaev'e göre, Eski Yunan felsefesi dünyayı evren merkezli biçimde ele alıp açıklamaya çalışırken, Yahudilik, Hıristiyanlık (ve İslâm) dünyayı tarih temelinde anlamaya çalışmış ve incelemiştir<sup>41</sup>. İşte bu kesişim noktası bile, tarih metafiziklerinin, kaygıları ve ön plana çıkardıkları idelerin farklılığına karşın, Hıristiyanlık temelli Avrupa kültüründen bütünüyle kopmayı temsil etmediğini anlamak için gerekli malzemeyi sunar.

Ne var ki, Yeniçağ Avrupa kültürünün oluşturmaya çalıştığı evren ve insan anlayışında dine fazla yer verilmemesi, daha önce Katolik Kilisesi'nde örneği görülen otorite biçiminin de dünyevi bir eksene, **siyaset** mekanizmasına oturtulması sonucunu doğurmuştur. Başka bir ifadeyle, kurtuluşa gelecekte ama bu dünyada gerçekleşecek bir son olarak işaret eden modern Avrupa'nın siyaset sistemi, aynı daha önce Kilise'nin yaptığı gibi, toplumu denetim altına alıp yönlendirmeyi temel almış ve çoğu kez bu yönlendirmede başarılı olmuştur. Zaten siyasal teolojileri de, bu tarz yönlendirme ve denetim altında tutma çalışmalarının meydana getirdiği oluşumlar olarak görmek gerekir<sup>42</sup>.

Bu durumda siyasal teoloji denildiğinde neyin ya da nelerin anlaşılabilirliği, siyasal teolojiiyi, sözgelimi, ideoloji ile, din ile, otorite ile benzer ve/veya bunlardan farklı kılan şeylerin ne olduğu sorularına yanıt aramak, dolayısıyla siyasal teoloji kavramının bu yazı içindeki işlevini görmek, yararlı olacaktır. Siyasal teoloji kavramı, teolojiden başlayarak çözümlenmeye çalışıldığında, şu tespitlere varılabilir: 1. Teoloji kavramı, varlığı, yetkinliği ve/veya gücü tartışmaya kapalı olan bir mutlak varlığa, bu varlığın emirlerinin insanlara iletilmesi misyonuyla yüklenmiş olan dine ve ortaya çıkışlarının temelinde din olan kurumlara işaret ettiğinden, zihinleri aynı zamanda bir mutlaklık-değişmezlik düşüncesine ve/veya arayışına yöneltir, 2. Teoloji kavramı önüne gelen "siyasal" kavramı,

40 Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"; Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri"; Hegel, "Dünya Tarihi Felsefesi".

41 Nicolas Berdyaev, *The Beginning and the End*, s. 197.

42 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 50.

dilbilgisi açısından bakıldığında, teoloji için kullanılan bir niteleyici gibi görünse de, aslında teoloji kavramının içeriğince belirlenen bir kavram kimliği kazanmıştır-yani “teoloji”nin niteliğini belirten “siyasal” olmak yerine, siyasal düşünüşün biçimini belirleyen ve belirten “teoloji” olmuştur, 3. 1’de ve 2’de söylenenlere bağlı olarak, “siyasal teoloji” kavramının çağrıştırdığı, daha çok, Yeniçağ dindışı Avrupa kültüründe dinden doğan boşluğun doldurulmasına, yani dinsel otoritenin (Kilise’nin) yerini alacak dindışı otoritenin tanımlanmasına-bu vesileyle de otoritenin sürekliliğine ve yeni tip otoritenin temellendirilerek toplumların bilinçlerinde alternatifsiz bir konuma getirilmesine-yönelik kaygıların bir toplamıdır, denilebilir. Bu kaygılar, Rönesans ve Reform dönemlerinde yaşamış siyaset düşünürlerinin yapıtlarında farklı biçimlerde ve farklı vurgularla kendini göstermiştir.

Sözgelimi, Hugo Grotius’un *Savaş ve Barış Hukuku Üzerine (De Iure Belli et Pacis)* adlı yapıtında doğal hukuk kavramı ana eksenini oluşturmuştur ve bu kavram, “akılın bir buyruğu ve insan doğasının özü olarak, tarihteki değişimlerle birlikte değişmez, felsefe aracılığıyla kavranabilir ve her türlü pozitif (insan tarafından konulmuş) hukuktan önce ve üstün” olarak içeriklendirilmiş<sup>43</sup>, bireyin hakları, insanın kendi varlığını korumaya yönelik evrensel bir hak düşüncesinden yola çıkılarak temellendirilmiştir. Fakat diğer yandan, insana ve toplumsal koşullara göre değişmeyen sağlam bir temel arayışı da başlamıştır.

Yeniçağ’da insanların toplumdaki eşitliği düşüncesini önceleyen doğal durumdaki eşitlik düşüncesinden ise, herkesin herkese karşı savaşını ve bu yaşamsal sorunun çözümü için devredilemez bir egemenlik hakkını çıkarsayan Thomas Hobbes da, siyasal teolojiyle işaret edilen kaygılardan hareketle siyaset düşüncesini geliştirmiş düşünürler arasında sayılabilir. Kuşkusuz, Hobbes’un düşüncesindeki mutlaklık arayışı, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindekinden oldukça farklıdır: Öncelikle, Hobbes’a göre, egemene iktidarı devreden halktır, bu iktidar karşılığında da toplum sözleşmesinde halk için öngörülen hakların güvenceye alınması bir zorunluluktur<sup>44</sup>.

İngiliz muhafazakarlığının önde gelen temsilcilerinden Edmund Burke ise, toplumu kendi içinde uyumlu bir bütünlük oluşturan bir yapı ve devleti de yaşamış-yaşayan ve yaşamakta olan arasındaki tarihsel ve organik bir antlaşma metni olarak tanımlamış, toplumun ve devletin, dînî inanç ve sadakat beslemesi, ayrıca geçmişten gelen değerlere ve mülkiyet hakkına saygı göstermesi gerektiğini

43 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları (16. Baskı), İstanbul, 2005, s. 187.

44 Ahmet Cevizci (haz.), “Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Sözlüğü* içinde, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 1500.

savunmuştur<sup>45</sup>. Yine Burke, merkezî ve tek elde tutulan bir iktidarı savunurken, demokrasiye ve devrime/devrimlere fikir temelinde dahi karşı çıkmıştır. Hatta, devlet tarafından verilmiş görevler ya da ödevler yerine getirilmeden devletten hak talebinde bulunulmasını yersiz ve usdışı bir tutum olarak görse de, Burke, bireyin dokunulmazlığını vurgulayarak, bireyin özgürlük ve temel haklarına tehdit ya da müdahale oluşturacak her türlü siyasal güç kullanımına da karşı çıkmıştır<sup>46</sup>.

Toplumı oluşturan en çok sayıda birey için en yararlı sonucu ortaya çıkarmak eylemleri “iyi” olarak değerlendiren ve bunu siyaset zemininde de savunan faydacı ve liberal düşünür John Stuart Mill’e göre, din otoriteleri siyasete hiçbir biçimde müdahil olamaz, olmamalıdır<sup>47</sup>. Böyle bir müdahale, bireyin dokunulmazlıklarına zarar vermek dışında, farklı düşüncelerin ortaya çıkması ve demokrasi için son derece yararlı olan eleştiri ve tartışma kültürünün gelişmesini ve yaygınlaşmasını da sekteye uğratar. Bu görüşlerine dayanarak, Mill’in dünyevi otoriteyi din otoritesinden üstün-ya da en azından, daha tercih edilir- olarak gördüğünü söyleme olanağı tanır.

Yukarıda tarih metafizikleri bağlamında bazı düşüncelerine değinilen Hegel için ise, devlet, Tin’in özgürlükle kavranabilen özbilincine, ya da kendi mutlaklığına doğru çıktığı yoldaki son uğrak noktasıdır-yani kendisini varoluşturma açtığı son ve en eksiksiz kiptir<sup>48</sup>. Bu görüşüne dayanarak, Hegel’in ideal bir devlet tasarladığını söylemek ve Hegel’in tasarladığı bu devletin, daha çok, onun yaşadığı dönemde egemenliğini perçinlemeye başlayan burjuva sınıfı odaklı kapitalist bir sivil toplum için uygun-dahası, “ideal” olduğu yorumunu yapmak olanaklıdır<sup>49</sup>.

Şimdiye kadar örneklerle serimlenen “modern” siyaset düşünceleri, din otoritelerinin yerini alması hedeflenen dünyevi otorite arayışlarının tarih metafiziklerinden önce başladığına işaret etse de, tarih metafiziklerinin, kendisinden önce gelen düşünce mirasını da arkasına alarak, egemen sınıfı ve çıkarlarını gözeterek bu otorite kaygısına yönelik çözüm üretmede oldukça başarılı olduğu yönlü bir değerlendirme yapılabilir.

Ayhan Bıçak da, tarih metafiziklerinin siyasal teolojilere dönüştüğünü savunmuş ve bu dönüşümün olası nedenlerini şöyle sıralamıştır: 1. Evren anlayışları çerçevesinde siyasal yapının önemi büyüktür. İnsanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu, modern evren anlayışı söz konusu olduğunda, siyasal sistemler tarafından yanıtlanan ve açıklama getirilen bir soru niteliği kazanmıştır; 2. Metafiziği (tarih

45 A.g.e., s. 1501.

46 A.g.e., s. 1501.

47 A.g.e., s. 1501.

48 G. W. F.Hegel, “Dünya Tarihi Felsefesi”, s. 167.

49 Ahmet Cevizci (haz.), “Siyaset Felsefesi”, s. 1502.

metafiziklerini) ortaya çıkaran sorulara ve tarih metafiziği çerçevesinde kullanılan kavramlara, siyaset konularında yapılan temellendirmeler için de başvurulmuştur; 3. Meşruluk aracı olarak din yerine metafizik kullanılmak istenmiştir<sup>50</sup>. Kant'ta yer alan “ebedi barış” düşüncesi, Hegel'in “tinin somutlaşması ve görünüme bürünmesi olarak devlet” düşüncesi bu söylenenler için örnek verilebilir. Öyleyse, yukarıda “siyasal teoloji” kavramı çözümlenirken dile getirilen önermelerden özellikle sonuncusunun, siyasal teolojiden neyin ya da nelerin anlaşılacağı konusunda fikir verici olduğu da ileri sürülebilir.

Siyasal teolojiler, tarih metafiziklerinde örneklerine rastlanan “kurtuluş”, “yeryüzü cenneti”, “tanrısal adalet düzeni” gibi erekleri, birer vaat, proje biçiminde kullanarak geniş kitleleri etkilemek isteyen siyasi otoritelerin en önemli başvuru aracı olmuşlardır. Fakat siyasal teolojiler de, dilimize “tanrıbilim” olarak da çevrilen “teoloji” sözcüğünün içeriğine uygun olarak, dogmatikleşme ve tek doğrunun kendisine ait olduğu varsayımını benimseyerek “ideolojilere”<sup>51</sup> dönüşme eğilimi göstermişler ve dönüşmüşlerdir. Bu bağlamda, yukarıda da yararına işaret edildiği üzere, siyasal teoloji-ideoloji arasında bir ilişkinin olup olmadığı ve varsa nasıl bir ilişkiden söz edilebileceği gibi sorulara ve bunlara verilebilecek yanıt/yanıtlara değinmek uygun olacaktır. Siyasal teoloji ve ideoloji arasında bir ilişkinin olup olmadığı sorusu, şu biçimde de dile getirilebilir: Hıristiyanlık bir ideolojik tahakküm aracı mıdır, yoksa yalnızca siyasallaşmış bir teoloji midir? Yazıda şimdide dek değinilen düşünceler göz önüne alındığında, aslında sorunun yazı içinde bir yanıt bulduğunu söylemek de kolaylaşır. Bu olası yanıt, şöyle ifade edilebilir: Hıristiyanlık, yalnızca teolojik önkabullerinin bir kısmını modern Avrupa'nın dünyevi eksenli siyasetinin içine sızdırmakla kalmamış, 1789'daki Devrim'den sonra egemenliği devralan burjuva sınıfının çıkarlarının korunması ve yaygınlaştırılması söz konusu olduğunda, ideolojik bir tahakküm aracı olarak da faydalanılan biricik araç olmuştur.

50 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, s. 50.

51 Kökleri Eski Yunanca'daki *eidos* ve *logos* sözcüklerine uzanan, fakat geçmişte Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne dayanan ideoloji, bu kavramı ilk kez kullanan Antoine Destutt de Tracy'ye göre (1754-1836), felsefi-bilimsel bir disiplinin adıdır ve bu disiplin diğer bilimler için bir temel oluşturur. İdeolojinin, yani düşünce biliminin amacı, düşüncelerin doğal kökenlerini araştırmak, düşünceye ilişkin yanlışları ve yanlışlıkları ortaya çıkararak toplumsal reformların hizmetine sunmaktır. İdeolojiye “gerçekten uzaklaşma”, “gerçeklikten kopma”, “gerçekliği ıskalama”, nihayet “yanlış bilinç” anlamlarının yüklenmesine ve sonrasında (günümüzde de içerecek biçimde anlaşılmalıdır) kavramın bu anlamlara gelecek biçimde kullanılmasına yol açan, General Napoléon Bonaparte (1769-1821) ve onun yönetim anlayışı olmuştur. Diktatörlüğünü kurmasının önünü açacak hükümet darbesini gerçekleştiren Bonaparte, ideolojiyi Tracy gibi anlayan Aydınlanma düşünürlerini, bir dönem bu düşünürlerle birlikte hareket etmiş olmasına karşın, kendi iktidarının ve siyasi planlarının önündeki engeller olarak görmüştür; diğer yandan kendisi, gerçekçi siyaset yaptığı kanısındadır.

Sonuç olarak, dinin, özellikle de Hıristiyanlığın, Yeniçağ'da ortaya çıkan ve gelişen dindışı, dünyevi ağırlıklı, insan odaklı kültür doğrultusunda dönüşmesinin ve modern kültür içerisinde yeniden konumlanmasının felsefi temelini oluşturan tarih metafizikleri, Fransız Devrimi'ni ve Endüstri Devrimi'ni getiren Avrupa burjuvazisinin siyasal iktidarı ele geçirmesinden sonra, yeni dinleri, yani ideolojileri temellendirmede kullanılmaya başlanmıştır. Böyle bir kullanım için de, öncelikle, tarih metafiziklerinde içerilen “dünyanın gidişi”, “ilerleme”, “ereğe ulaşma”, “tanrısal düzenin yeryüzünde gerçekleşeceği zaman” gibi çeşitli unsurların teolojik yönlerinden yararlanılmıştır. Bu teolojik yönlerin siyaset ekseninde meşrulaştırılması, burjuva iktidarının ve çıkarlarının devamlılığı için sağlanması gereken toplumsal destek için olmazsa olmazdır.

### Özet

Bu yazının amacı, Avrupa kültürünün Aydınlanma'dan sonraki dünya görüşü üzerinde belirleyici etkileri olan tarih metafiziklerinin, siyasal birer teolojiyle sonlanmalarına olanak tanıyacak ölçüde dinsel önkabulleri de içinde barındırdığı düşüncesini temellendirmektir. Modern Avrupa kültürü her ne kadar laikliği vurgulamış ve Hıristiyan dogmalarından çeşitli nedenlerle kurtulmaya çabalamışsa da, bu kültürün, Berdyaev'in de belirttiği gibi, Hıristiyanlık'la ortak bir noktası vardır: Hem Hıristiyanlık hem de modern Avrupa kültürü, insan yaşamının ve dünyanın açıklanmasında ve temellendirilmesinde tarihe dayanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, Hıristiyanlık, Aydınlanma öncesinde, sırasında ve sonrasında ciddi bir dönüşümden geçerek, Avrupa burjuvazisinin elindeki siyasi güç sayesinde modern toplumlara yeni birer “din” olarak dayatılan ideolojiler biçimine bürünmüşlerdir.

**Anahtar Sözcükler:** *Din, Tarih, Hıristiyanlık, Aydınlanma, Tarih Metafizikliği, Siyasal Teoloji*

### Abstract

#### ***Metaphysics of History: Political Theologies?***

The aim of this essay is to argue that metaphysics of history, as the characterizing worldview of the European culture after the Enlightenment, nevertheless has religious presuppositions, which enable it to end up with political theology. Despite the fact that modern European culture emphasised secularism and tried to get rid of religious dogmas of Christianity for a variety of reasons, this very culture had something shared with Christianity-as Berdyaev stated: Both Christianity and modern European culture were based on history, in the explanation and justification of the world and human life. As a result of this, Christianity had undergone a severe transformation before, during and after the Enlightenment, and

has taken the form of ideologies, a new “religion” imposed on modern societies by the political authorities of European bourgeoisie.

**Key Words:** Religion, History, Christianity, Enlightenment, Metaphysics of History, Political Theology

### KAYNAKÇA

- Atkinson, Ronald F., *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*, MacMillan, Hong Kong, 1978.
- Berdyaev, Nicolas, *The Beginning and the End*, Geoffrey Bels Ltd., London, 1952.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cevizci, Ahmet (hazırlayan), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Collingwood, Robin George, *The Idea of History (Revised Edition)*, ed. Jan van der Dussen, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Fichte, Johann Gottlieb, “Çağımızın Temel Karakteristikleri”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, “Dünya Tarihi Felsefesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Horkheimer, Max, *Akil Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.
- Kant, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku, yay. haz. Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Nisbet, Robert A., *Social Change and History*, Oxford University Press, New York, 1969.
- Özlem, Doğan ve Güçlü Ateşoğlu (haz.), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2006.
- Sorokin, Pitirim Aleksandroviç, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.
- Walsh, W.H., *An Introduction to Philosophy of History*, Humanities Press, New Jersey, 1976.