

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2453
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1425

TARİH FELSEFESİ-I

Yazar

Öğr.Gör.Dr. Hüseyin Fırat ŞENOL (Ünite 1-6)

Editör

Prof.Dr. Doğan ÖZLEM



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2012 by Anadolu University

All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic, tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

UZAKTAN ÖĞRETİM TASARIM BİRİMİ

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı

Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı

Doç.Dr. T. Volkan Yüzer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Öğr.Gör. Nilgün Salur

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Atilla Tekin

Dil Yazım Danışmanı

Okt. Gönül Yüksel

Kitap Koordinasyon Birimi

Yrd.Doç.Dr. Feyyaz Bodur

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Tarih Felsefesi-I

ISBN

978-975-06-1122-3

1. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 7.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Nisan 2012

İçindekiler

Önsöz	v
-------------	---

Tarih Felsefesi Nedir?.....	2
“TARİH FELSEFESİ” HANGİ ANLAMA/ANLAMLARA GELİR?	3
Res Gestae Olarak Tarih ve Tarih Felsefesi	7
Historia Rerum Gestarum Olarak Tarih ve Tarih Felsefesi.....	8
TARİH FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI	9
Özet.....	12
Kendimizi Sınayalım.....	14
Okuma Parçası	15
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	15
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	16
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	17

ÜNİTE 1

Antikçağ Yunan Dünyasında Tarih Anlayışı	18
ANTİKÇAĞ YUNAN DÜNYASINDA EFSANEYE DAYALI TARİH ANLAYIŞI 19	
Homeros ve Hesiodos.....	19
Pindaros	21
SOFİSTLERDEN SONRA YUNAN TARİHÇİLİĞİ VE TARİH YAZICILIĞI ...	22
Herodotos	23
Thukydides	24
PLATON'UN TARİH ANLAYIŞI.....	25
Ruh, Tarihteki Konumu ve Toplumsal Tarihe Etkisi	25
Platon'da Tarih Metafiziği ve Tarihin Yorumlanması.....	26
THEORIA-HİSTORIA KARŞITLIĞININ OLUŞMASI VE YERLEŞMESİ.....	28
Özet.....	31
Kendimizi Sınayalım.....	34
Okuma Parçası	35
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	35
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	36
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	37

ÜNİTE 2

Tarih Felsefesinin Ortaçağdaki Kökenleri-I:	
Hristiyan Ortaçağı ve Augustinus.....	40
ORTAÇAĞ AVRUPA KÜLTÜRÜNÜN VE FELSEFESİNİN TEMEL	
ÖZELLİKLERİ	41
Hristiyanlık Temelli Ortaçağ Felsefesi.....	42
Kilise Babaları Dönemi, Yahut Patristik Felsefe.....	43
HİRİSTİYAN TARİH DÜŞÜNCESİ VE TARİHÇİLİK	43
AUGUSTİNUS: İLK TARİH FİLOZOFU	45
Özet.....	48
Kendimizi Sınayalım.....	50
Okuma Parçası	51
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	52
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	52
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	53

ÜNİTE 3

ÜNİTE 4**Tarih Felsefesinin Ortaçağdaki Kökenleri-2: İslâm Ortaçağı ve İbn Haldûn 54**

ORTAÇAĞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ	55
Evren Kavrayışı.....	55
Toplum ve Siyaset Anlayışı.....	56
Bilgi ve “İlim” Anlayışı.....	57
Tarih ve Tarihçilik Anlayışı.....	58
İBN HALDÛN’UN YAŞADIĞI DÖNEMDE İSLÂM MEDENİYETİNİN DURUMU VE İBN HALDÛN’UN YAŞAMI.....	62
14. Yüzyılda Kuzey Afrika İslâm Coğrafyasındaki Genel Görünüm.....	63
İbn Haldûn: Yaşamı ve Yapıtları.....	64
MUKADDİME’NİN İÇERİĞİ: İBN HALDÛN’UN TARİH FELSEFESİ.....	65
Özet.....	72
Kendimizi Sınayalım.....	74
Okuma Parçası	75
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	75
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	76
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	77

ÜNİTE 5**Rönesans, Yeniçağ ve 17. Yüzyıl Avrupasında****Tarih Anlayışları..... 80**

RÖNESANS VE YENİÇAĞ AVRUPASINDA BİLGİ VE TARİH	81
Yeniçağda Bilgi Anlayışının Değişmesi.....	83
Rönesans ve Sonrasında Tarih Anlayışı	84
Macchiavelli ve Bodin.....	84
16.-17. Yüzyıllarda Tarihsel Bilgi Sorunu: Bacon ve Hobbes	85
17. YÜZYIL: USÇULUK, DESCARTES VE TARİHE BAKIŞ	87
Descartes ve Descartesçılar	88
16.-17. Yüzyıl Tarih Anlayışları Üzerine Değerlendirme	90
Özet.....	92
Kendimizi Sınayalım.....	95
Okuma Parçası	96
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	97
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	98
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	99

ÜNİTE 6**Aydınlanma Döneminde Tarih Anlayışı ve Tarih****Felsefesinin Ortaya Çıkışı 100**

AYDINLANMA DÖNEMİ KÜLTÜRÜNÜN VE FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ	101
Us ve Doğa Bilimlerine Dayanan Epistemolojinin Tekelleşmesi	102
Aydınlanma’da Tarih Anlayışı	103
VICO: İLK MODERN TARİH FİLOZOFU	104
“TARİH FELSEFESİ” ADININ KULLANILMASI: VOLTAIRE	108
Özet	110
Kendimizi Sınayalım	113
Okuma Parçası	114
Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı	115
Sıra Sizde Yanıt Anahtarı	115
Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar	116

Önsöz

“Tarih Felsefesi”, “tarih” sözcüğünün anlamlarına koşut olarak, ikili bir anlam içeriğine sahiptir. Bu anlamlardan ilki, yaşanmış geçmişin tümü olarak tarih iken, ikincisi, bu geçmişi konu edinen bir bilime işaret eder. Dolayısıyla tarih felsefesi yaparken, hem tarihi yaşanmış geçmiş olarak bir bütün halinde kavramaya ve insan yaşamını anlamlandırmada tarihsel varlık alanının yerini ve konumunu belirlemeye, hem de bu yaşanmış geçmişte olup bitenlerin anlatıldığı yazılı yapıtların doğru, nesnel, bilimsel vb. bilgi verme özelliğine sahip olması için sağlanması gereken ölçütleri ortaya koymaya çalışırız.

Ne var ki, Ortaçağ başlarında Augustinus’un ve Ortaçağ’ın sonlarına doğru İbn Haldûn’un gerçekleştirdiği istisnai çıkışları dikkate almazsak, gerek tarihe yönelik olumsuz yaklaşımların azalması ve tarihe ilginin artması, gerekse tarihi varlık ve bilgi sorunları çerçevesinde irdeleyen görüşlerin “tarih felsefesi” adıyla anılması için, Avrupa kültürü ve insanlığın, 1700’lü yıllara dek beklemesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Elinizdeki ders kitabını, tarih felsefesi disiplininin temel kavramları, sorunları ve bu disiplinin ortaya çıkış süreci ile ilgili bilgileri altı ünite halinde derleyen bir giriş çalışması olarak değerlendirebilirsiniz. Bu bağlamda, ilk ünite, tarihin ve tarih felsefesinin anlamlarına, res gestae, historia rerum gestarum gibi Latince kökenli kavramların anlamlarına ve tarih felsefesinin hangi tarihsel-kültürel koşullarda ortaya çıktığına ilişkin bir özet sunulmuştur.

İkinci ünite, bu disiplinin farklı çağlarda farklı medeniyetlerde nasıl ve hangi sorular altında ortaya çıktığı ele alınmaya başlanmıştır. İlk Antikçağ Yunan medeniyetindeki efsane temelli tarih anlayışı, buna karşı bilimselliği ve nesnelliği öne çıkaran yeni anlayış ve en sonunda Platon’un tarih kavrayışı verildikten sonra, Aristoteles’in çağlara damga vuran theoria-historia ayrımı çerçevesinde tarihe karşı tutumu irdelenmiş ve bu tutumun etkisini yüzyıllar boyunca sürdüreceği savıyla ünite tamamlanmıştır.

Üçüncü ünite, Hristiyanlığın damga vurduğu Avrupa kültürünün Ortaçağ’daki genel özellikleri, Hristiyan tarih anlayışı ve “ilk tarih filozofu” olarak anılan Aurelius -ya da Aziz-Augustinus’un tarih ontolojisi kurma denemesi işlenirken; dördüncü ünite, yine Ortaçağ kültürü, bu kez İslâm medeniyetindeki izdüşümleriyle açıklanmıştır. Bu ünite, tarih felsefesine katkıları yadsınamayacak olan ünlü İslâm düşünürü İbn Haldûn, hem yaşadığı dönemin koşulları, hem öz yaşam öyküsü, hem de dünya çapında tanınmış olan yapıtı Mukaddime’yi özgün kılan yönleriyle tanıtılmış, bugüne dek pek çok ders kitabında-çeşitli nedenlerden dolayı atlanan ya da gözden kaçan pek çok bilgi ve önemli ayrıntı, başarılı şekilde bir araya getirilmiştir.

Beşinci ve altıncı üniteler, Yeniçağ’dan itibaren Avrupa’yı dönüştüren kültür çerçevesinde tarihin konumunu işlemeye ayrılmıştır. Bu bağlamda, Rönesans düşünürlerinden başlanarak, Descartes ve ona bağlı kalan düşünürlerin tarihe karşı tutumları ve tarihle ilgili yapıtların “Modern” olarak adlandırılan dönem içerisinde dahi, yüzyıllardan gelen alışkanlıkla nasıl “kıssadan hisse” anlayışı çerçevesinde bir yazın ürününden öte değer görmediğine dikkat çekilmektedir. Son ünite, Vi-co’nun Descartesçi anlayışa meydan okuması ve Voltaire’in asırlar önce felsefi düşünce içinde doğmuş olan bir çalışma alanının adını koyması anlatılmıştır ve böylelikle tarih felsefesinin yüzyıllar içerisindeki gelişim süreci, başlıca unsurları ve ön-de gelen düşünürlerin görüşleriyle yörgularak elinizdeki kitap ortaya çıkmıştır.

Verdiği tüm bu bilgilerin yanında, elinizdeki ders kitabının ünitelerinde, hem metin içinde hem de kaynakça listelerinde, tarih felsefesi üzerine Türkçe’de yayınlanmış başarılı çeviriler ve özgün telif eserlerin de bibliyografik bilgileri verilmiş, böylelikle bu alanda literatür taraması yapmak ve temel kaynaklara ulaşmak isteyen öğrencilerimize bir yol açılmıştır.

Yoğun çalışma programını bir bahane kabul etmeksizin, kısa zamanda bu denli yoğun ve karmaşık bilgileri derleyen ve anlaşılır bir dille siz değerli öğrencilerimize sunan yazar Dr. Hüseyin Fırat Şenol’a gösterdiği titizlik ve özen için çok teşekkür ediyor, Tarih Felsefesi 1 ders kitabını keyifle ve merakla okumanızı diliyorum.

Editör
Prof.Dr. Doğan Özlem

TARİH FELSEFESİ-I



Amaçlarımız

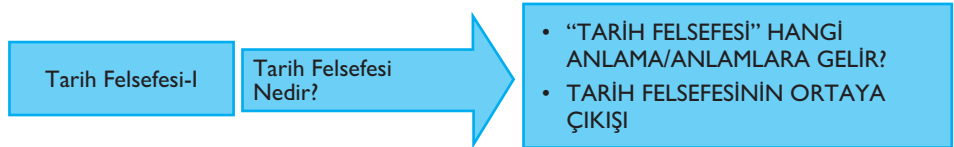
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- 👁️ Res gestae, historia, historia rerum gestarum gibi terimleri tanımlayabilecek,
- 👁️ Tarih felsefesinin ne olduğunu açıklayabilecek,
- 👁️ Tarih felsefesinin temel soru ve sorunlarını tanıyabilecek ve ayırt edebilecek,
- 👁️ Tarih felsefesinin ortaya çıkış koşullarını anlatabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Historein
- Tarihselcilik
- Historia
- Tarih Metafiziği
- Res Gestae
- Tarih Ontolojisi
- Historia Rerum Gestarum
- Tarih Epistemolojisi
- Eleştirel-Bilimsel Tarih
- Analitik Tarih Felsefesi

İçindekiler



Tarih Felsefesi Nedir?

“TARİH FELSEFESİ” HANGİ ANLAMA/ANLAMLARA GELİR?

Tarih nedir? Bu soruyu insan kendi yapıp ettiklerini yazılı olarak kayda geçirmeye başladığı zamandan bu yana sık sık kendisine sormuştur denilse, herhalde bu bir abartı olmaz. Bu soru, tarih için bir çerçeve çizme gereksiniminden, onu diğer çalışma alanlarından ayırma çabasından kaynaklanan, felsefi yönü de olan bir sorudur. “Nedir?” sorusunun yapısal nitelik taşıdığını ve aslında sorguladığı şeyin erek nedenini, yani o şeyin ne için var olduğunu ortaya koymayı amaçladığını daha önceki derslerinizden hatırlıyorsunuz. Öyleyse tarihe felsefî bir bakışla yönelmenin düşünce tarihindeki başlangıcı sandığımızdan daha uzak, daha köklü bir geçmişe dayanıyor demektir.

İşte biz, bu ünitemizde, önce tarihe ve tarih felsefesine yönelik çeşitli yaklaşımları gözden geçirecek, tarih felsefesini felsefe kılan temel soru ve sorunlara işaret edecek ve bu disiplinde sıklıkla kullanılan bazı kavramları aydınlatacak, böylelikle “tarih felsefesi” adlı çok yönlü ve yeni bir felsefe disipliniyle daha tanışmış olacağız.

“Tarih ne demektir?” sorumuza geri dönecek olursak, ilk olarak, Sami dillerinde daha çok zamanla ilgili anlamlar yüklenmiş olan ve Türkçe’de böyle bir kullanımı da bulunan “tarih”in, İslâm tarihçiliğinde, tanık olunmuş olayları kayıt altına almak üzere yıllıklar (*annales*) yazma anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz (Rosenthal 1952, s. 14). Batı dillerinde **history**, **historia**, vb. biçimlerde karşımıza çıkan ve Türkçemizdeki “tarih”in karşılığı olan sözcük de Yunanca **historein**den gelmektedir. *Historein*, Yunanca’da “araştırma yoluyla bilme/öğrenme” anlamında, ayrıca “hikâye” ve “tarih” anlamlarında kullanılmıştır (Bıçak 2004, s. 16-17).

İçinde bulunduğumuz çağda ise, tarihin kullanıldığı üç farklı anlamdan söz edilebilir. Bunların ilki, zamanla ilişkili olan; yani belli bir takvimlemeye göre herhangi bir olayın ne zaman gerçekleştiğini söylerken kullanılan anlamdır (a.y.). Sözgelimi, 29 Mayıs 1453 “Miladi” takvime göre İstanbul’un fethinin “tarihi”dir. İkincisi, geçmişin tümü olarak tarihtir. Şimdiye dek olan biten, üretilmiş, yapılmış her şeyi kapsayan zaman dilimine “geçmiş” dendiğinde, tarih etkisiz bir olaylar deposu olarak görülebilir, fakat tarihi böyle algılamak yanlıştır; çünkü bugünkü eylemlerin ve olayların kökleri ya da nedenleri hep bu “geçmiş” denen alanda bulunmaktadır (a.y.). Üçüncüsü, geçmişe ilişkin araştırmalar yapan bir çalışma alanı olarak tarihtir; yani Ayhan Bıçak’ın deyişiyle “....şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkilerin nasıl ol-

Batı dillerinde **history**, **historia** biçimlerinde karşımıza çıkan ve Türkçe’de “tarih” olarak karşılaştığımız kavramın kökeni, Eski Yunanca’daki **historein** sözcüğüdür. *Historein*, Eski Yunanca’da 1. araştırma yoluyla bilme ve öğrenme, 2. hikâyeleme ve tarih anlamlarına gelmektedir.

Çağımızda, tarihin üç farklı anlamından söz edilebilir:
1. Zamandizinsel (kronolojik) anlam,
2. Geçmişin tümü olarak tarih, 3. Geçmişe ilişkin araştırmalar yapan bir çalışma alanı olarak tarih. Tarih yazıcılığı, üçüncü anlamıyla tarihin bir ürünüdür.

duğunu gösteren bir yol haritasıdır” (a.y.). Konu edilen alanda görülen sorunları, nedenleri, gelişim seyirleri ve sonuçlarıyla ele alma amacını gütmek anlamında kullanıldığında-ki Bıçak bu terimi tam da bu anlamda kullanmakta olduğunu ifade eder- “yol haritası” çok uygun bir tanımlama olarak görünmektedir (a.y.). Üçüncü anlamdaki tarihin ürünü olan tarih yazıcılığı, yine Bıçak’a göre, ilgili kültürün “yol haritası”nı çıkarmakla, ayrıca söz konusu kültürün yakın ilişkide olduğu diğer kültürlerle ilişkilerini de ortaya koymakla yükümlüdür (a.y.).

Tarihi, insanı anlamının ve onun neyi neden yaptığına ilişkin bilgi ortaya koyabilmenin ya da ortaya konmuş bilgileri kavrayabilmenin olmazsa olmaz koşulu diye tanımlamak da olanaklıdır. Tarihin konu edildiği yerde insandan, insanın konu edildiği yerde tarihten söz etmeden geçmek olanaksızdır; çünkü insanı insan yapan, insana bir kimlik veren, onun geçmişinden başkası değildir. Bu geçmiş, “kimlik kartı” olarak sürekli peşimizden gelir ve ne durumda bulunursak bulunalım, yanımızdadır (a.y., s. 18).

Bazı düşünürlerin tarihe bakışlarını özetle aktarmak gerekirse, şunlar söylenebilir: Batı’da tarih felsefesinin kurucusu olarak görülen Giambattista Vico’ya göre tarih, insan topluluklarının ve onların kurumlarının tarihidir. Vico ilkel insanın başlattığı gelişmelerden ne çıkacağını önceden gördüğü fikrini temelsiz bulur (Collingwood 2010, s. 80). Tarih insan yapıp etmelerinden oluştuğundan onda bir plan varsa da bu plan bütünüyle insana aittir (Bıçak 2004, s. 119). Vico’nun düşüncesinde tarih salt insan zihninin bir ürünü değildir, aksine, insan doğası ancak tarih aracılığıyla anlaşılabilir (a.y.). Çünkü tarih, insanların farklı zamanlarda değişik biçimlerde kendilerini ifade etmelerini kapsamakta, insanın bir bakıma karakterini oluşturmaktadır (Gardiner 1962, s. 10). Tarihi yapan insan olduğu için, tarih insan tarafından bilinebilir (a.y., s. 11), hatta *Yeni Bilim*’de doğruluğun bilgisi için tek sağlam kalkış noktası, *verum* ile *factum*’un-yani doğru ile olgunun- birbirlerine geçtiği ve dönüştüğü “toplumsal-sivil dünya”nın bizzat kendisi olarak gösterilmektedir (Löwith 2004, s. 267).

Raymond Aron tarihe, dar anlamıyla insan geçmişinin bilimi, geniş anlamıyla kültürün, türlerin, gökyüzünün ve yeryüzünün araştırılması tanımını getirmiş ve bu tanımlamada doğa-insan ilişkisini göz önünde bulundurmıştır (Aron 1961, s. 13). Doğa-insan ilişkisini göz önünde tutan bir başka yaklaşım da Teoman Duralı’ya aittir. Duralı’ya göre tarih, “İnsanın biyolojik olarak eksikliğini duyduğu şeyin yerine geçmek üzere girişimde bulunup kazandığı olaydır....evrimin oldukça kendine özgü bir devamlılığı olarak görülür” (Duralı 1991, s. 95).

Karl Jaspers de doğa-insan ilişkisini-her ikisi de zaman süreci içinde var olan-doğa tarihi ve insan tarihi biçimlerinde ele almaktadır (Jaspers 1953, s. 235). İnsan, doğada bulunmayan bir ayrıcalığa kendine özgü olan bilinci ve amaçlılığı sayesinde kendi kültürel sürecini dönüştürme ve kendini bir tarih varlığı olarak var kılma ayrıcalığına sahiptir ve tam da bu bakımdan doğa tarihsiz, insan tarihlidir (a.y.). Tarih, Jaspers’e göre insanın kendisini onaylaması bakımından en güçlü nesnel gerçekliktir ve insanlığı en geniş haliyle tabloya aktarır, çağdaş insan için gerekli ölçütleri ortaya koyar ve çağa bilinçsizce bir bağlılıktan insanı kurtarır; kısacası, insana kendini ‘görmeyi’ öğretir (Jaspers 1986, s. 110).

Öyleyse insanın kendini nasıl göreceği, daha da önemlisi, nasıl bileceği sorusu yanıt bekleyen bir soru olarak önümüzde durmaktadır. İnsanın kendini bilmesi için temel şart kökenlerini bilmesiye, insanın kendini bilmesinin şartı evren anlayışının oluşturulmasıyla ilişkilidir demek yanlış olmayacaktır; çünkü insan kökleri-

Karl Jaspers’e göre tarih, insana kendini görmeyi, değerlendirmeyi öğretmesi bakımından, onu kendi çağına bağnazca ve bilinçsizce bağlanmaktan kurtarır.

nin ne olduğu sorusuna yanıt ararken, aynı zamanda evrenin ve dünyanın nasıl oluştuğu sorularına da yanıt aramakta, bu yanıtların toplamı da bir evren anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır (Bıçak 2004, s. 19). Evreni kavramada temel sorun insanın yaratılışı, yaşadığı ortamın düzenlenişi, bu dünyaya gelişindeki amaçlar, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiği ve öldükten sonra gideceği yerin özelliklerini belirlemektir (Bıçak 2004, s. 31). Din temelli medeniyetlerde evren anlayışının sınırları din tarafından çizilir ve insanın yapıp ettiği her şey için din temelli bir açıklama bulmak olanaklıdır (a.y.). Özellikle de tek Tanrılı dinler insana kendini görme-yi öğreten birer evren modeli sunarak insanların kökenleriyle ilgili tereddütlerini gidermiş, dolayısıyla bir tür tarihçilik yapmış ve onlara kurtuluş vaadi vererek belli amaçlar doğrultusunda insan hayatını düzenlemişlerdir. Tek tanrılı dinler arasında özellikle Hristiyanlığın tarih anlayışı, önce Yeniçağ Avrupa medeniyetinin ve gitgide günümüz Batı toplumlarının oluşumunda önemli ölçüde etkilidir (a.y.). Braudel, Avrupa düşüncesinin Hristiyanlıkla sürdürülen diyalog ve şiddetli tartışmalar çerçevesinde kavranabileceğini ileri sürmüştür (Braudel 1996, s. 352).

Karl Popper'e göre, insanın tarihinin en önemli kısmı felsefeyi ve dini de içeren insan düşüncesi ve bilgisinin tarihidir (Popper 1975, s. 185); çünkü Popper tarihin insanlığın bilgisi ve bu bilgi üzerine ortaya atılan kuramların toplamından oluştuğu görüşündedir (a.y., s. 286). Yani tarih, düşünce ve kuramların genişliğiyle sınırlanmış, çerçevesi çizilmiştir (a.y., s. 300). Böyle bir yaklaşım, tarih anlayışının evren, dünya, canlılık ve insanın geçmişini kapsayacak boyutlarda ve tarih kuramının da bu derinliği ve genişliği açıklayabilecek nitelikte olmasını gerekli kılar (Bıçak 2004, s. 20).

Ortega y Gasset şeyler için doğa ile insan için tarihin aynı anlama geldiğini ileri sürmüş, insanın kendi yaptıkları dışında doğasının olmadığını söylemiştir (Gasset 1941, s. 217). Geçmiş insanın yaşamının kendisi olarak değerlendiren Gasset'e göre tarih, "...içinde yaşadığımız en kesin güncelliğin bilimidir" (Gasset 1992, s. 113). Öyleyse geçmiş anlamında kullanılan tarihin, insanı önemli ölçüde belirle-mekte ve günlük hayatı da etkilemekte olduğu göz önüne alındığında günlük hayatın sorunlarının da tarih araştırmalarına konu olması neredeyse kaçınılmazlaşır (Bıçak 2004, s. 20).

Braudel'in tarihe ilişkin düşüncesi de tarihin insanlar, insanların da tarih tarafından yapıldığı ve kaderlerinin onun tarafından biçimlendirildiği yönündedir (Braudel 1992, s. 31). Braudel'e göre tarih, olanaklı tüm tarihlerin-dünün, bugünün, geleceğin öğretilerinin-bir toplamıdır ve en büyük hata, bu toplamı oluşturan parçalar-dan herhangi birini diğerlerini dışlayacak biçimde tercih etmektir (a.y., s. 64-65). Böyle bir tercih yapıp ona saplanmak tarihinin diğer öğretilerin yaklaşımlarını gözden kaçırmayı sorunuyla karşılaşmasına neden olur (a.y.).

20. yüzyıl düşünürlerimizden Takiyettin Mengüşoğlu ise tarihi, "tarihi varlık sahası" adı altında ontolojik bir tabaka olarak tanımlamıştır:

"Doğal varlık alanının tam karşılığı olan başka bir varlık alanı da 'tarihsel varlık-alanı'dır. Bu varlık-alanı da birçok bilimlerin kendisiyle uğraştığı bir alandır. Bu varlık alanına 'tarihsel varlık-alanı' adının verilmesinin nedeni, bir yandan bu alanın insan grupları, sosyal-birlikler arasında olup biten olayların alanı olması; öte yandan bütün insan eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan başarıların bu alanın içinde yer alması ve bütün bunların da oluş ve gelişme içinde bulunmasıdır" (Mengüşoğlu 2005, s.158).

Karl Popper'e göre tarih, insanlığın bilgisi ve bu bilgi üzerine ortaya atılan kuramların toplamından oluşur; bu yüzden de insanın tarihinin en önemli kısmı felsefeyi ve dini de içeren insan düşüncesi ve bilgisinin tarihidir.

İnsan varoluşuna dayanak oluşturan her türlü ilke, düşünce, değer, gelenek ve kurum ve bunlar dolayısıyla ortaya çıkan her türlü kültür verisi, Mengüşoğlu'ya göre tarihsel varlık alanının oluşumunu sağlar ve bu varlık sahasını anlamamızın en önemli rehberi olarak karşımıza çıkar (a.y.). Buraya kadar özetlediğimiz tanım ve değerlendirmeler de gösteriyor ki, tarih insan olmanın temel dayanaklarından biridir. Felsefî düşünce ile karşılaştırıldığında, tarih düşüncesi ortaya çıkış zamanı bakımından da öncedir.

Felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla tarihin yeni bir kullanım alanı bulunduğunu söylemek olanaklıdır (Bıçak 2004, s. 22-23). Felsefenin başlangıcına neden olan farklılıkların, değişimlerin ve çeşitliliğin arkasında yatan şeyi ya da şeyleri araştırmak ve bulmak üzere yapılması gereken çalışma yine tarih çalışması olmuştur (a.y., s. 23). Antik Yunan doğa filozoflarınca ele alınan ilk sorun olan *arkhenin* ne olduğunun anlaşılması ile insana ve onu çevreleyen evrene ilişkin diğer unsurların da açıklanmasının kolaylaşacağı beklenebilir (a.y.). Genellikle tüm varlığın oluşumundaki “ana madde”-“ilk madde” olarak anlaşılan arkhenin, felsefenin iş gördüğü “ilkeler” olarak da anlaşılabilmesi olanaklıdır. Hatta bu biçimde anlaşıncı, felsefenin, önce incelediği soruna ve/veya alana ilişkin ilkeleri bulup sonra bulduğu ilkeler temelinde açıklama yapmayı yöntem haline getirdiği daha açık olarak anlaşılabilir (a.y.). İlkeler varma, ilk olanı keşfetme kaygılarının sonucu olan böyle bir yöntem de tarih düşüncesi içerisinde- onun başka bir çalışma alanı olarak-düşüncenin oluşumunu ve gelişimini bir süreç halinde ele alan düşünce tarihinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (a.y.). Düşünce tarihi günümüzde de hem tarihin hem de felsefenin en önemli konularından biri olarak kabul edilmektedir.

Bıçak'a göre, tarih düşüncesinin felsefe alanındaki yerinin sağlamlaşması, felsefenin gündemine ahlâk, devlet, toplum vb. sorunların girmesiyle birlikte olmuş; arkhe, devlet, toplum sorunları ve felsefenin kendi tarihi, felsefe ile tarih arasında içten içe bir bağlantı oluşmasına yol açmıştır (a.y.). Felsefenin tarihe yaptığı önemli katkılardan biri geçmişe ilişkin bilgilerin güvenilirliği sorunudur (a.y.). Tam da bu noktada, Collingwood'un tarihçiye yüklediği felsefeci gibi düşünebilme, düşünme üzerine düşünme gibi ödevlerin ne anlama geldiği ve tarih felsefesinin neden gerekli olduğu sorularını sormayı daha fazla erteleyemeyeceğimiz bir konumdayız. Tarih ve felsefe, yukarıdaki açıklamalar ve görüşlerin de işaret ettiği gibi, iç içe geçmiş iki önemli insan etkinliği olarak hem birbirinden besleniyor hem de birbirini besliyor. Bu durumda, felsefenin disiplinleri arasında, başlı başına tarihi inceleyen, onun varlık ve bilgi alanlarındaki konumunu bir bütünlük içerisinde ortaya koymayı amaçlayan, yer yer sorgulayan ve eleştiren, yer yer de tarihsel varlık alanını ve tarih bilgisini temellendirmeye çalışan bir çalışma alanının bulunmasını bir zorunluluk olarak görmek de abartılı bir tutum olmaz.

Şimdi “Tarih Felsefesi nedir?” sorusuna verilen iki temel yanıtı ve bu yanıtların Tarih Felsefesi'ni başlangıcından günümüze nasıl biçimlendirdiğini anlamaya çalışacağız. Bu yanıtlardan ilki düşünce ufukumuzu tarihin ontolojik bir yorumlanışına doğru açarken, ikincisiyse tarihi, bir bilgi, hatta bilimsel bilgi sorunu olarak görmemize olanak sağlıyor.



Res Gestae Olarak Tarih ve Tarih Felsefesi

Tarih sözcüğünün, çağımızda göndermede bulunduğu üç anlamdan söz edilebileceğini ve bu anlamlardan birinin de yaşanmış geçmişin tümü olarak tarih olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Bu anlam, tarihe olduğu kadar tarih felsefesine de yüklenmiştir ve tarihe felsefenin gözüyle yaklaşımdan anlaşılan şey, geçmişte kalmış olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayarak gitgide insanlığın tüm yaşanmış geçmişine -yani bir tür “dünya tarihi”ne- yönelmiş bir çalışma olmuştur (Özlem 2004, s. 13). Bu çalışma giderek tüm insanlık tarihine yönelik bir öte/üst bakış edinmeye ve insanlık tarihinin bütününe kavramayı ve açıklamayı hedefleyen bir felsefe sistemi kurmaya, tüm insanlık tarihini de böyle bir felsefe sistemi üzerinden açıklamaya kadar uzanır (a.y.). Geçmişte kalan insan-toplum olaylarını bir bütün olarak ifade eden Latince terim **res gestae**, niteliklerini kısaca ifade ettiğimiz türden bir çalışmayı da içerir. Tam da bu bakımdan, *res gestae*, aynı zamanda tarihin bir tür **ontoloji**sinin yapılmakta olduğuna, yani, geçmişi bir bütün halinde kavramaya ve yorumlamaya yönelen tüm tarih ve tarih felsefesi çalışmalarının, aslında tarih ontolojisi olduğuna işaret etmektedir. Zaten 19. yüzyılda özellikle Alman İdealizmi’ni karakterize eden düşünürlerin tarih felsefesi çalışmaları, birer tarih metafiziği ya da ontolojisi niteliği taşımıştır.

Tarih ontolojisi ekseninde yapılan tarih ve felsefe çalışmaları, 20. yüzyıl başlarından bu yana her ne kadar tarihi bir bilim olarak görmeyi ve tarih felsefesini bilgi kuramının bir uzantısı, hatta bir tür bilim felsefesi ya da bilim felsefesinin bir uygulama alanı olarak kurmak isteyenler tarafından yoğun biçimde eleştirilse de bu yoğun ve çoğu kez haklı eleştirilerin tarihe ontolojik yaklaşmayı bütünüyle ortadan kaldırmadığı da görülür (a.y., s. 15). Bunun nedeni, Doğan Özlem’e göre, geçmişin ve geleceğin ne anlam ifade ettiğini sormanın ve bu soruların yanıtını aramanın insan için vazgeçilmezliğidir (a.y.). Zaten geleneksel tarih felsefesi çalışmalarının önemli çoğunluğu da insanda hiçbir zaman eksilmeyen bir merakı gidermeye, en genel ve basit ifade biçimiyle “Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” sorularına yanıt vermeye yöneliktir.

Ne var ki, insanın kendi yaşamını anlamlı ve değerli kılma çabalarının bir ifadesi olan bu genel sorulara verilmesi denenmiş yanıtlar hem çok çeşitlidir hem de bu yanıtları dile getirmiş düşünürler arasında belirli bir uzlaşıdan söz etmek hemen hemen olanaksızdır. Tarihte var olduğu ileri sürülen ereklilik konusunda ortaya atılan savlar, bu söylediklerimize iyi bir örnek oluşturur. Kimi düşünürlere göre, 1. Tarihte bir ereklilik vardır, 2. Tarihteki ereğin ne olduğunu geçmişe bakarak saptayabiliriz ve 3. Bu sayede gelecek hakkında öndeyilerde (*prediction*) bulunabiliriz. Bu söylenilere karşı çıkarak, tarihte sanılanın aksine ereklilik adına en küçük bir şeyin bile bulunmadığını ve bu yüzden gelecek hakkında söz söylemeye hakkımızın olmadığını söyleyen düşünürler de bulunur. Bir başka örnek de çizgisel ve döngüsel zaman anlayışlarını savunan düşünürler arasındaki karşıtlık üzerinden verilebilir. Kimi düşünürlere göre, tarih belirli bir ereğe doğru ilerleyen ve bir daha tekrarı gerçekleşmeyecek olaylardan örülü bir süreçtir, bu bakımdan da çizgisel olarak ilerler. Kimi düşünürlere göreyse, tarih belli dönemler hâlinde devinip duran döngüsel bir süreçtir-yani daha bilinen bir ifadeyle, “tarih tekerrürden ibarettir.”

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanın geçmişine ve kendi yaşamına ait böylelerine derinlikli bir sorun, yalnızca filozoflar arasındaki anlaşmazlıklar gerekçe gösterilerek, insan düşüncesinden koparılamaz (a.y., s. 16). Fakat bu, tarihin genel an-

Res gestae, Latince’de yapılmış işler/şeyler anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bu tamlama, zamanla, geçmişte yapılmış tüm işlere göndermede bulunmak üzere kullanılmış ve bu kullanım, bizde ‘tarih’ sözcüğüyle karşılanan ‘historia’ sözcüğünün ilk anlamını oluşturmıştır.

Geçmiş bir bütün hâlinde kavramaya girişen felsefe sistemleri, tarihe ontolojik bir yaklaşımın ifadeleri olarak yorumlanabilir. **Ontoloji**, daha öncesinde de metafizik, varlığı tek tek nitelikleriyle değil de bir bütün olarak kavramayı ve anlamlandırmayı amaçlayan felsefe disiplini.

lamı, nereden gelip nereye gittiğimiz, geleceğin neler getirebileceği gibi soru ve sorunların kesin ve doyurucu yanıtlara kavuştuğu anlamına da gelmez. Bu durumda, “Tarihe felsefece yaklaşmanın biricik yolu ontolojik sorular mıdır?” sorusuna yanıt vermemiz gerekir-ki tarih felsefesindeki gelişmeler, böyle bir sorunun olumsuz yanıtlanması gerektiğini gösterir. Tarihi, geçmiş hakkında bilgi veren, dahası, sistemli, düzenli ve güvenilir bilgi veren bir çalışma alanı, hatta bilim olarak tanımladığımızda, ona yüklenen ikinci anlamla da karşılaşmış oluruz, yani *historia rerum gestarum*la. Şimdi ikinci anlamıyla tarihi anlamaya çalışalım.

SIRA SİZDE



Sizce tarihsel varlık alanı diye doğadan ayrı başına bir varlık alanı olabilir mi? Bu soruya verilebilecek olumlu ve olumsuz yanıtlar üzerinde düşünün, aranızda gruplar oluşturarak tartışın.

Historia rerum gestarum, Latince’de yapılmış işlerin/şeylerin anlatımı, öykülenmesi anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bu tamlama, geçmişte yapılmış tüm işlerin yazıya geçirilmesi anlamında kullanılır ve bu kullanım, bizde ‘tarih’ sözcüğüyle karşılanan ‘historia’ sözcüğünün ikinci temel anlamını oluşturur.

Alman Tarih Okulu, kökeni ve gelişimi bakımlarından daha çok Alman Idealist filozof Johann Gottfried von Herder’e bağlı olan ve seçkin düşünürleri arasında Wilhelm von Humboldt’un (1767-1835) bulunduğu tarih okuludur. Bu okulun yaklaşımına göre tarih bilgisi, bir halkın kendisiyle ilgili bilincinin ne olduğunun belirlenmesi yoluyla yalnızca o halk için geçerli olabilecek türden bir bilgidir.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), Alman Tarih Okulu’ndan etkilenecek tarih bilimini temellendiren, çağında gelişip yaygınlık kazanarak “bilimsel bilgi” tartışmalarını kuşatmış olan pozitivist anlayışa şiddetle karşı çıkmış ve onların öne sürdüklerinin aksine, doğa bilimleri yanında, insanın ve yapıp ettiklerinin inceleme konusu kıldığı başka bir bilimsel araştırma sahasının var olduğunu ısrarla savunmuştur.

Historia Rerum Gestarum Olarak Tarih ve Tarih Felsefesi

Tarihi bir bilim olarak görmek de onu geçmişin bütününe kavrayıp yorumlamak amacıyla bir varlık sorunu olarak ortaya koymak da “tarihsel olayların bilinebildiği” varsayımını gerektirir (Özlem 2004, s. 14). **Historia rerum gestarum** anlamıyla tarih felsefesi, tarih yazan kişinin bilgi etkinliğini asıl sorun olarak öne çıkaran bir tür “bilim felsefesi”, bir “metodoloji eleştirisi”dir (a.y.). Geçtiğimiz yüzyılda, yukarıda da değinilen nedenlerden dolayı, bu “bilim felsefesi” yönelimli tarih felsefecileri, tarih metafiziklerinden, tarihin ontolojik olarak yorumlandığı çerçeveden bağımsızlaşma isteği duymuşlar, yer yer bu isteklerinde bir hayli ileri de gitmişlerdir (a.y., s. 15). Fakat bu, tarih biliminin felsefesinin, tarihin genel ve bütünlüklü yorumlanışları içinden çıkarak gelişen, dayandığı temel ve eleştirel görüşlerin çoğunu tarih ontolojisi yapmış olan düşünürlerden aldığı gerçeğini değiştirmez (a.y.).

Bir bilim olarak tarihin felsefesi, her ne kadar bin yıllara uzanan köklere sahipse de bir felsefe disiplini olarak ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır (a.y., s. 14). Özellikle Herder’e bağlı kalan **Alman Tarih Okulu**’nun çalışmalarıyla büyük bir gelişme gösteren tarih bilimi, 19. yüzyılın ortalarından sonlarına doğru, **Wilhelm Dilthey**’in “tin bilimleri”ni temellendirme çalışmaları sırasında sağlam bir eleştiri ve sorgulama süzgecinden geçirilmiştir ve Dilthey, tin bilimlerini önemli ölçüde Alman Tarih Okulu’nun tarihçiliğinde ifade bulan tarih bilimi örneği üzerinden temellendirme çabası içinde olmuştur (a.y.).

Dilthey’a göre, tarih/toplum gerçekliğini kendilerine konu edinen bilimler, uzun zamandan beri, diğer bilimler (Dilthey doğa bilimlerini kastetmektedir) arasındaki yerlerini ve dayandıkları temelleri aramakla meşgul olmuşlardır (Dilthey 2011, s. 21). İşte Dilthey, bu tarih/toplum gerçekliğini kendisine konu edinen bilimleri “tin bilimleri” (*Geisteswissenschaften*) başlığı altında toplar (a.y.). Dilthey, doğa bilimlerinin de ortaya çıkmasını olanaklı kılan şeyin “tinsel” olgular, yani insan yapıp etmeleri olduğunu ve bu yapıp etmelerin de tarih içerisinde geliştiğini, yani tinsel dünyanın tarihsel bir temele sahip olduğunu savunmuştur (a.y., s. 22). Bu görüşleri ışığında, Dilthey’in her şeyi tarihsel bağlam içerisinde anlamlandırdığını ve bu yönüyle yalnızca *historia rerum gestarum* anlamında bir tarih felsefesinin değil, aynı zamanda bilime yönelik yaklaşımlarda etkili olan **tarihselcilğin** de bir temsilcisi olduğunu söylememiz kolaylaşır.

20. yüzyılın önemli tarih felsefecilerinden Robin George Collingwood, tarihin tanımına, nesnesine, yöntemine ve ereğine ilişkin dört temel soru sorarken, aslında tarihin epistemolojik yönünü öne çıkarmakta, yani *historia rerum gestarum* anlamıyla tarih felsefesi yapmaktadır (Collingwood 1994, s. 9). Collingwood’a gö-

re tarihin ne olduğu sorusuna verilecek en uygun yanıt, ilk etapta onun bir çeşit araştırma olduğudur (a.y.). Bilimi bilmediğimiz bir şeyleri keşfedip ortaya çıkarma etkinliği olarak gördüğümüzde, tarih aynı zamanda bilimdir de (a.y.). Öyleyse bu bilimin neyi keşfettiği sorusu da sorulabilir. Collingwood bu sorunun yanıtını Latince’de *res gestae* tamlaması ile ifade edilen, geçmişte gerçekleştirilmiş tüm insan edimleri, diye vermiştir (a.y.). Dolayısıyla tarih biliminin nesnesi geçmişteki insan edimleri olarak belirlenmiş olur. Tarih biliminde ilerleme nasıl olur, sorusuna Collingwood’un verdiği yanıt, “kanıtların yorumlanması” diye ifade edilebilir (a.y., s. 9-10). Burada “kanıt” derken Collingwood tek tek belgelerin oluşturduğu bir topluluğu kastetmiş olduğunu da söyleyerek, tarihte yöntemin temel olarak bu kanıtların yorumlanmasından ibaret olduğu yönü düşüncesini yineler (a.y., s. 10). Geriye kalan sorunun, yani tarihin ne için olduğu sorusunun yanıtı Collingwood’a göre “insanın kendisini bilmesi için”dir (a.y.). Collingwood’un insanın “kendisini bilmesi” ile kastettiği, insanın insan olarak doğasını- yani insanı insan yapan şeyi ya da şeyleri- bilmesidir ve tarihin değeri de insanın ne yapıp ettiğini dolayısıyla da ne olduğunu bize öğretmesindedir (a.y.).

Yukarıda söylenenlerden de anlayabileceğimiz üzere, tarih felsefesi, felsefenin iki temel sorusunu, varlığa ve bilgiye ilişkin soruları temel alan ve bu sorular ekseninde tarihi anlamaya ve yorumlamaya çalışan bir disiplindir. Fakat geçmişi ne kadar eskiye ve derinlere uzanırsa uzansın, bu disiplinin günümüzde andığımız gibi, yani “Tarih Felsefesi” adıyla ortaya çıkışı ancak Aydınlanma Dönemi’ne kadar geri gider. Ünitimizin bundan sonraki bölümünde, “Tarih Felsefesi” disiplininin ortaya çıkış serüvenini, düşünce tarihi çerçevesinde görmeye çalışacağız.

Tarihselcilik

(historismus/historism), insanın düşünce ve emeğinden çıkmış her şeyin tarih içerisinde, bir birliktelik-toplumsallık ortamında oluştuğunu ve bu şeylerin tarihin her döneminde değişikliğe uğradığını savunan görüştür. Bu görüşe göre, bilim, sanat, meslekler, hatta felsefe bile, tarihsel bir temele sahiptir; insanın bu düşünce ve eylem ürünlerinin her biri, insan ve toplum tarih sürecinde değişikçe değişim gösterir.

Collingwood, tarihe ilişkin dört temel soru sorar:

1. Tarihin tanımı nedir?,
 2. Tarihin nesnesi nedir-yani tarih neyi araştırır?,
 3. Tarihin yöntemi nedir? ve
 4. Tarihin (hem geçmişin tümü olarak hem de bir bilim olarak) ereği nedir?
- Collingwood’a göre tarihin değeri, insanın ne yapıp ettiğini dolayısıyla ne olduğunu, yani doğasını bize öğretmesindedir.

Tarihe ontolojik olarak yaklaşmakla, epistemolojik olarak tarihi çözümlemek arasındaki farklar üzerinde düşünün. Günümüz açısından hangisi daha geçerli? Birinin daha geçerli olması, öteki üzerinde düşünmeyi anlamsız kılmak için gerek ve yeter neden midir, aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

TARİH FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

“Tarih Felsefesi” bir çalışma alanının adı olarak ilkin 18. yüzyılda telaffuz edilmiştir (Bıçak 2004, s. 23). Collingwood’a göre bu terimi ilk kullanan düşünür Voltaire olmuştur (Collingwood 1994, s. 1). Voltaire bu terimi-tarihçinin eski kitaplarda bulunduğu hikâyeleri tekrar etmektense kendi düşüncelerini geliştirmeye çalıştığı bir tarih düşüncesini kastederek-eleştirel ya da bilimsel tarih anlamında kullanmıştır (a.y.). 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 (Bıçak 2004, s. 23-24). Öyleyse, tarih felsefesini tarih düşüncesinden ayıran temel ölçütün ne ya da neler olduğu sorusuna yanıt aramak kaçınılmaz görünmektedir.

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 (Collingwood 1994, s. 1). Bıçak’a göre de bu sorunun yanıtı eleştirel yöntem ve sistematik kurgudur (Bıçak 2004, s. 24). Collingwood tarih felsefesi üzerine geliştirdiği kendi görüşünü, bu terime yükledikleri anlamlar çerçevesinde Voltaire’in, Hegel’in ve pozitivistlerin görüşlerinden ayırmaktadır (Collingwood 1994, s. 1). Ona göre 18. yüzyıla gelindiğinde matematik yöntem, teolojik yöntem ya da doğa bilimlerinin yön-

Collingwood'a göre, 18. yüzyıla gelindiğinde matematik yöntem, teolojik yöntem ya da doğa bilimlerinin yöntemi gibi yöntemler kullanılarak anlaşılamayacak yeni bir soru ya da sorunlar grubu karşımıza çıkmakta ve düzenlenmiş-örgütlenmiş ve sistemleştirilmiş tarih araştırmalarının varlığıyla ortaya çıkan felsefi sorunlar grubu, ayrı ve kendine özgü bir çalışma alanının, yani tarih felsefesinin varlığını zorunlu kılmaktadır

Sorokin'e göre, anlamlı tarih felsefeleri, anlaşılabilir tarihsel olay yorumları ve toplumsal-kültürel süreçler üzerine yapılan kaydadeğer genellemelerin önemli çoğunluğu, bunalım ya da geçiş, bazen çözülme dönemlerinde, yahut bu tür dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmaktadır. Sorokin, bu tezine İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı yapıtını örnek olarak gösterir.

temi gibi yöntemler kullanılarak anlaşılamayacak 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 (a.y., s. 6). 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 düşüncüyü yadsıdığı gerçeği, tarih felsefesinin "tarihsel bilgi olanaklı değildir" yargısını içeren geleneksel felsefelerle karşı çıkmasını ve hatta tarihin ve tarih bilgisinin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bağımsız bir kanıtlama geliştirmedeği sürece, geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymasını gerektirmektedir (a.y.).

Pitirim **Sorokin'e** göre, derin ve uzayan bunalım koşullarında insanın, toplum ve insanlığın nasılı, niçini, nereden gelip nereye gittiği üzerinde düşünme ve inceleme eğilimi artmaktadır (Sorokin 1972, s. 15). Hatta Sorokin anlamlı tarih felsefelerinin, anlaşılabilir tarihsel olay yorumlarının ve toplumsal-kültürel süreçler üzerine yapılan önemli genellemelerin çoğu bunalım-felâket ya da geçiş-çözülme dönemlerinde, yahut bu tür dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıktığını savunur (a.y., s. 15-16). Bu savını da Eski Çin ve Hint kültüründen Batı kültürüne kadar pek çok örnekle gerekçelendirmeye çalışır. İbn Haldûn'un *Mukaddimesi* de bu geniş örnek yelpazesinde yerini almıştır:

"...gelmiş geçmiş tarih felsefelerinin en büyüklerinden biri olan İbn Haldûn'un Mukaddime'si de derin bir bunalım ve çürüyüşün Arap kültürünü etkisi altına aldığı on dördüncü yüzyılda ortaya konulmuştur. İbn Haldûn'un kendisi bu bunalım dönemini ve çektiği sıkıntıları Berberiler'in Tarihi'nde, kendi hayat hikâyesinde ve Mukaddime'sinde parlak bir biçimde anlatmaktadır" (a.y., s. 17).

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 (Atkinson 1978, s. 4). Tarih, hakikati arama ve açıklama yönleriyle her ne kadar doğa bilimine benzerlik gösterse de sözü edilen özellikleri doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle ele almaktadır (a.y., s. 5-6). Öncelikle tarihçinin ilgilendiği sorunlar alanı ile tarih felsefesinin sorunlarının birbirinden uzak olduğu bilinmelidir (a.y., s. 6). Bu uzaklığın nedenini Atkinson şöyle açıklamaktadır:

"...tarihçi olayları ve nedenleri olduğu gibi kavramanın peşindeyken, tarih felsefesi, tarihçilerin yaptıkları çalışmaları da dikkate alarak olayları belirleyen ilkeleri ortaya koymayı amaçlar" (a.y.).

Tarihteki ilkeleri yadsımanın filozofu/(ları) en kısa zamanda hataya götüreceğini düşünen Atkinson, felsefeye tarihe bakma ve onu diğer düşünce alanları arasında doğru bir biçimde konumlandırma görevini yüklemiştir (a.y.). 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 (a.y., s. 8-9).

Tarih felsefesi Walsh'a göre kendi içinde ikiye ayrılır: bunlardan ilki, tarihte anlam, bütünlük, yasa, amaç gibi sorunları inceleyen **tarih metafiziği**; ikincisi de tarih çalışmalarında ortaya çıkan sorunları, tarihte araştırma yöntemi/yöntemleri, bilginin güvenilirliği, açıklama, kanıtlama vb. sorunları konu edinen **analitik tarih felsefesidir** (Walsh 1976, s. 26). Analitik tarih felsefesini, bu konulara eğilmesiyle, bilim felsefesinin bir kolu olarak değerlendirmek olanaklıdır.

Atkinson tarih metafiziğine şu nedenlerden dolayı çok fazla eleştiri yöneltildiğini ve tarih metafiziğinin güvenilmez bulunduğunu ileri sürmüştür: 1. Geniş genellemeler tarihsel kanıtlar kullanılmadan yapılmaktadır; 2. Tarih zorunlu ilkelere dayanarak açıklanmaya çalışılmakta fakat bu çaba tarihten verilerle desteklenememektedir (Atkinson 1978, s. 9). Atkinson'un 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 (Bıçak 2004, s. 25).

Şimdiye kadar söylediklerimizden hareketle, şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Tarih ve felsefe, insanın kendini anlaması ve varlığını temellendirmesi bakımlarından, ortaya çıkış zamanlarındaki farkı göz önünden kaçırarak ölçüde birbirlerine içten içe bağlanmış ve birbirlerini sürekli besleyen iki çalışma alanıdır.

Walsh'a göre tarih felsefesi, tarihte anlam, bütünlük, yasa, amaç gibi sorunları inceleyen **tarih metafiziği** ve tarih çalışmalarında ortaya çıkan sorunları, tarihte araştırma yöntemi/yöntemleri, bilginin güvenilirliği, açıklama, kanıtlama gibi sorunları konu edinen **analitik tarih felsefesi** olmak üzere, kendi içinde ikiye ayrılır.

Doğan Özlem'in *Tarih Felsefesi* adlı yapıtı, tarih felsefesinin iki temel sorun alanını oluşturan tarih ontolojileri ve tarih epistemolojilerini başlangıcından 20. yüzyıl sonlarına dek kapsamakta, tarih epistemolojilerinin tarih ontolojilerinden nasıl çıktığının ilginç öyküsünü sunmaktadır (İstanbul: Say Yayınları, 2010).



K İ T A P

Tarih felsefesinin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgili belli başlı görüşleri artık tanıyorsunuz. Sizce "Türkiye'de tarih eğitimi nasıl verilmelidir?" sorusu, tarih felsefesi kapsamında değerlendirilebilir mi, nasıl? Tartışın.



SIRA SİZDE

3

Özet



Res gestae, historia, historia rerum gestarum gibi terimleri tanımlamak.

İlk olarak, Sami dillerinde daha çok zamanla ilgili anlamlar yüklenmiş olan ve Türkçe’de böyle bir kullanımı da bulunan ‘tarih’in, İslâm tarihçiliğinde, tanık olunmuş olayları kayıt altına almak üzere yıllıklar (*Annales*) yazma anlamında kullanıldığı söylenebilir.

Batı dillerinde *history, historia*, vb. biçimlerde karşımıza çıkan ve bizdeki ‘tarih’in karşılığı olan sözcük de Yunanca *historein*den gelmektedir. *Historia* Yunanca’da araştırma yoluyla bilme/öğrenme anlamında, ayrıca hikâye ve tarih anlamlarında kullanılmıştır.

Res gestae, Latince’de yapılmış işler/şeyler anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bu tamlama, zamanla, geçmişte yapılmış tüm işlere göndermede bulunmak üzere kullanılmış ve bu kullanım, bizde ‘tarih’ sözcüğüyle karşılanan ‘*historia*’ sözcüğünün ilk anlamını oluşturmuştur.

Historia rerum gestarum, Latince’de yapılmış işlerin/şeylerin anlatımı, öykülenmesi anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bu tamlama, geçmişte yapılmış tüm işlerin yazıya geçirilmesi anlamında kullanılır ve bu kullanım, bizde ‘tarih’ sözcüğüyle karşılanan ‘*historia*’ sözcüğünün ikinci temel anlamını oluşturur. *Historia rerum gestarum* anlamıyla tarih felsefesi, tarih yazan kişinin bilgi etkinliğini asıl sorun olarak öne çıkaran bir tür bilim felsefesi, bir metodoloji eleştirisi özelliği taşır.



Tarih felsefesinin ne olduğunu açıklamak.

Tarih nedir? Bu soruyu insan kendi yapıp ettiklerini yazılı olarak kayda geçirmeye başladığı zamandan bu yana sık sık kendisine sormuştur ve bu soru, tarih için bir çerçeve çizme gereksiniminden, onu diğer çalışma alanlarından ayırma çabasından kaynaklanan, felsefi yönü de olan bir sorudur. “Nedir?” sorusunun yapısal nitelik taşıdığı ve aslında sorguladığı şeyin erek nedenini, yani o şeyin ne için var olduğunu ortaya koymayı amaçladığı da göz önüne alındığında, bu felsefi yön daha da belirginleşir. Öyleyse tarihe felsefi bir bakışla yönelmenin düşünce tarihindeki başlangıcı daha uzak, daha köklü bir geçmişe dayanır.

Tarihe felsefenin gözüyle yaklaşımdan anlaşılan şey, geçmişte kalmış olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayarak gitgide insanlığın tüm yaşanmış geçmişine -yani bir tür “dünya tarihi”ne- yönelmiş bir çalışma olmuştur. Bu çalışma, giderek tüm insanlık tarihine yönelik bir öte/üst bakış edinmeye ve insanlık tarihinin bütününü kavramayı ve açıklamayı hedefleyen bir felsefe sistemi kurmaya, tüm insanlık tarihini de böyle bir felsefe sistemi üzerinden açıklamaya kadar uzanır. Geçmişte kalan insan-toplum olaylarını bir bütün olarak ifade eden Latince terim *res gestae*, nitelikleri kısaca dile getirilen türden bir çalışmayı içerir.

Tarihi bir bilim olarak görmek de onu geçmişin bütününü kavrayıp yorumlamak amacıyla bir varlık sorunu olarak ortaya koymak da “tarihsel olayların bilinebildiği” varsayımını gerektirir. *Historia rerum gestarum* anlamıyla tarih felsefesi, tarih yazan kişinin bilgi etkinliğini asıl sorun olarak öne çıkaran bir tür “bilim felsefesi”, bir “metodoloji eleştirisi”dir.



Tarih felsefesinin temel soru ve sorunlarını tanımak ve ayırt etmek.

Geleneksel tarih felsefesi çalışmalarının önemli çoğunluğu, insanda hiçbir zaman eksilmeyen bir merakı gidermeye, en genel ve basit ifade biçimiyle “Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” sorularına yanıt vermeye yöneliktir, fakat filozofların üzerinde uzlaştığı tek bir yanıtın söz etmek de olanaksızdır. Tarihte var olduğu ileri sürülen ereklilik konusunda ortaya atılan savlar, bu söylenenlere iyi bir örnek oluşturur. Kimi düşünürlere göre, 1. Tarihte bir ereklilik vardır, 2. Tarihteki ereğin ne olduğunu geçmişe bakarak saptayabiliriz ve 3. Bu sayede gelecek hakkında öndeyilerde bulunabiliriz. Bu söylenenlere karşı çıkarak, tarihte sanılanın aksine ereklilik adına en küçük bir şey bile yoktur, bu yüzden gelecek hakkında söz söylemeye de hakkımız yoktur, diyen düşünürlere de bulunur. Bir başka örnek de çizgisel ve döngüsel zaman anlayışlarını savunan düşünürlere arasındaki karşıtlıktır: Kimi düşünürlere göre, tarih belirli bir ereğe doğru ilerleyen ve bir daha tekrarı gerçekleşmeyecek olaylardan örülü bir süreçtir, bu bakımdan da çizgisel olarak ilerler. Kimi düşünürlere göreyse, tarih belli dönemler halinde devinip duran döngüsel bir süreçtir-yani daha bilinen bir ifadeyle, “tarih tekerrürden ibarettir”. Bu çokseslilik, tarih felsefesini bir bilgi etkinliği olarak gören ve gösteren düşünürlere tarafından eleştirilir. Collingwood, tarihin *tanımını*, *nesnesini*, *yöntemini* ve *ereğini*, sorgularken, aslında tarihin epistemolojik yönünü öne çıkarmakta, yani *historia rerum gestarum* anlamıyla tarih felsefesi yapmaktadır. Öyleyse, tarih felsefesinin, daha çok felsefenin varlık ve bilgi temelli sorularından beslendiği, tarihi olaylar yığını olarak ele alırken ontolojiye, olayların kayda geçirilmesi olarak yorumlarken de epistemolojiye dayalı bir araştırma etkinliği olduğu söylenebilir.



Tarih felsefesinin ortaya çıkış koşullarını anlatmak.

“Tarih Felsefesi” bir çalışma alanının adı olarak ilkin 18. yüzyılda, Voltaire tarafından kullanılmıştır. Voltaire bu terimi-tarihçinin eski kitaplarda bulduğu hikâyeleri tekrar etmektense kendi düşüncelerini geliştirmeye çalıştığı bir tarih düşünüşünü kastederek-*eleştirel* ya da *bilimsel* tarih anlamında kullanmıştır. Yani insanlık tarihinin eleştirel bir bakışla ele alınmasını ve ilkelerinin belirlenmesini amaçlayan bir çalışmaya-başka bir söyleyişle, geleneksel tarih anlayışından kopmaya- duyulan gereksinim Avrupa’da ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Collingwood’un da belirttiği gibi, 1. 18. yüzyıla gelindiğinde matematik yöntem, teolojik yöntem ya da doğa bilimlerinin yöntemi gibi yöntemler kullanılarak anlaşılamayacak yeni bir soru ya da sorunlar grubu karşımıza çıkmıştır, 2. Düzenlenmiş/örgütlenmiş ve sistemleştirilmiş tarih araştırmalarının varlığıyla ortaya çıkan felsefi sorunlar grubu ayrı ve kendine özgü bir çalışma alanının varlığını zorunlu kılmaktadır, 3. “Tarih Felsefesi”, tam da bu çalışma alanının hak ettiği isimdir. 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 felsefelerle karşı çıkmasını ve hatta tarihin ve tarih bilgisinin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bağımsız bir kanıtlama geliştirmedeği sürece, geleneksel felsefe ile arasına mesafe koymasını gerektirmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. “Tarih”, aşağıdaki medeniyetlerin hangisinin tarih anlayışında, “tanık olunmuş olayları kayıt altına almak üzere yıllıklar (*annales*) yazma” anlamında kullanılmıştır?

- a. Mısır
- b. Yunan
- c. Fenike
- d. Roma
- e. İslâm

2. “Araştırma yoluyla bilme, öğrenme” ve “öyküleme, tarih” anlamlarında kullanılan sözcüğün kök hali ve ait olduğu dil aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Geschichte-Almanca
- b. History-İngilizce
- c. Historia-Latince
- d. Historein-Yunanca
- e. Tarih-Arapça

3. Geçmişte kalan insan-toplum olaylarını bir bütün olarak ifade eden Latince terim aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Rerum natura
- b. Res cogitans
- c. Res gestae
- d. Historia rerum gestarum
- e. Res extantia

4. Tarihi bir varlık sorunu olarak yorumlayan bir felsefeciyle, onu bir bilgi etkinliği olarak gören felsefecinin ortak varsayımı aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Tarihte ereklilik vardır.
- b. Tarihsel olaylar bilinebilir.
- c. Tarih tekrerrürden ibarettir.
- d. Tarihte yasalar vardır.
- e. Tarih geçmiş olayların konu edildiği bilimdir.

5. Tarihselcilik (historicism) aşağıdakilerden hangisini **savunmaz**?

- a. Tüm insan bilimlerinin doğa bilimi yöntemine göre kurulması gerektiğini
- b. İnsanın düşünce ve emeğinden çıkmış her şeyin tarih içerisinde oluştuğunu
- c. İnsan ürünü her şeyin tarihin her döneminde değişikliğe uğradığını
- d. Bilimin, mesleklerin, hatta felsefenin bile, tarihsel bir temele sahip olduğunu
- e. İnsanın düşünce ve eylem ürünlerinin toplumlar değişikçe değiştiğini

6. “Tarih Felsefesi” terimini bir çalışma alanının adı olarak kullanan **ilk** düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Voltaire
- b. Vico
- c. Rousseau
- d. Hegel
- e. Herder

7. Anlamli tarih felsefelerinin çoğunun bunalım ya da geçiş dönemlerinde ortaya çıktığını savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Collingwood
- b. Sorokin
- c. Atkinson
- d. Walsh
- e. Gasset

8. Tarihten hakikati arama ve açıklama yönleriyle doğa biliminden beklenen açıklığı ve kesinliği aynı ölçüde bekleyen yaklaşım aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Marxizm
- b. Tarihselcilik
- c. Pozitivizm
- d. İdealizm
- e. Hegelcilik

9. Walsh’a göre analitik tarih felsefesi, aşağıdaki sorulardan hangisinin yanıtını **aramaz**?

- a. Tarihin araştırma yöntemi nedir?
- b. Tarihten elde edilen bilginin güvenilirliği nasıl anlaşılır?
- c. Belgelerin tarih olaylarına ilişkin bilginin güvenilirliğine katkısı nedir?
- d. Tarihte yasa var mıdır?
- e. Tarih olayına ilişkin bilginin sağlamlığı kanıtlanabilir mi, nasıl?

10. Aşağıdakilerden hangisi bir tarih metafiziği sorusu **değildir**?

- a. Tarihte zorunlu yasalar var mıdır?
- b. Tarihin anlamı nedir?
- c. Tarih bir ereğe doğru ilerlemekte midir?
- d. Tarih tekrerrürden mi ibarettir?
- e. Tarih güvenilir bilgi verebilir mi?

Okuma Parçası

...Benim 'tarih felsefesi' terimini kullanışım bunların hepsinden farklıdır; ondan ne anladığımı açıklamak için de, önce felsefe anlayışına ilişkin bir şeyler söyleyeceğim.

Felsefe kendine dönük düşünmedir. Felsefe yapan zihin hiçbir zaman yalnızca bir nesne hakkında düşünmez; herhangi bir nesneyi düşünürken, aynı zamanda hep o nesneye ilişkin kendi düşüncesi hakkında düşünür. O zaman, felsefeye ikinci dereceden düşünce, düşünce hakkında düşünce denebilir. Örneğin, Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfetmek, düşünce için birinci dereceden bir işi, bu durumda gökbilimin işidir; Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfederken bizim yaptığımızın tam olarak ne olduğunu keşfetmek ikinci dereceden düşünce işi, bu durumda mantığın ya da bilim kuramının işidir.

Bu, felsefe zihnin bilimi ya da psikolojidir demek değildir. Psikoloji birinci dereceden düşüncedir; zihni tıpkı biyolojinin yaşamı incelediği gibi inceler. Düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkiyle uğraşmaz, nesnesinden tamamen ayrı bir şey olarak, yalnızca dünyada olup biten bir şey olarak, kendi başına tartışılabilen özel türden bir fenomen olarak doğrudan doğruya düşünceyle uğraşır. Felsefe hiçbir zaman kendi başına düşünceyle ilgili değildir; hep onun nesnesiyle ilişkisine bakar, dolayısıyla düşünceyle olduğu kadar nesneyle ilgilidir.

Felsefeyle psikoloji arasındaki bu farklılık, şimdilik geçmiş diye tanımlayacağımız özel türden bir nesneyle ilgili özel türden bir düşünme olan tarihsel düşünme konusunda bu disiplinlerce benimsenmiş farklı tutumlara bakarak betimlenebilir. Psikolog tarihsel düşünmeye ilgi duyabilir; tarihçide sürüp giden zihinsel olayın özel türlerini çözümleyebilir; örneğin, tarihçilerin, gerçek dünyada doğru dürüst yaşayamayacak kadar nevroitik olduklarından, sanatçılar gibi bir düş dünyası kurmuş insanlar olduklarını ama sanatçıların tersine, bu düş dünyasını geçmişe yansıttıklarını, çünkü nevrozlarının köklerini çocukluklarındaki geçmiş olaylara bağladıklarını, bu nevrozlardan kurtulmak için boş bir çabayla hep geçmişe döndüklerini ileri sürebilir...

Filozof için dikkat isteyen olgu, ne tarihçi için olduğu gibi kendi başına geçmiştir ne de psikolog için olduğu gibi tarihçinin kendi başına geçmişe ilişkin düşüncesi; karşılıklı ilişkileri içinde her ikisidir. Nesnesiyle ilişkisi içinde düşünce, salt düşünce değil, bilgidir; o zaman psikoloji için salt düşünce kuramı, herhangi bir nesneden soyutlanmış zihnin olayları kuramı olan şey,

felsefe için bilgi kuramıdır. Psikologun "Tarihçiler nasıl düşünür?" diye sorduğu yerde, filozof "Tarihçiler nasıl bilir? Geçmişi nasıl kavrarlar?" diye sorar. Buna karşılık, geçmişini kendinde bir şey olarak kavramak örneğin, şu kadar yıl önce şu olayların gerçekten olduğunu söylemek, filozofun değil, tarihçinin işidir...

Kaynak: Collingwood, R.G. (2010). **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: DoğuBatı (4. Baskı), s. 36-38.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesi Hangi Anlama/Anlamlara Gelir?" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
2. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesi Hangi Anlama/Anlamlara Gelir?" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
3. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesi Hangi Anlama/Anlamlara Gelir?" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
4. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesi Hangi Anlama/Anlamlara Gelir?" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
5. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesi Hangi Anlama/Anlamlara Gelir?" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
6. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
8. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
9. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
10. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin "Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Tarihsel varlık alanı üzerine tartışırken, iki temel tutum takınılabılır. Bunlardan ilki, şöyle bir önermeler dizisi biçiminde ifade edilebilir: 1. Doğadan ayrı başına bir varlık alanı, düşünülebilir olsa da bizi çevreleyen doğa-yani denizler, dağlar, hava, azot vb.-gibi somut bir gerçekliği yoktur, 2. Doğadan ayrı başına bir varlık alanı, düşünce düzeyinde kurgulanabilir, 3. Toplumların kültür ürünleri ve bunların insanlığa katkıları hakkında, suyun deniz seviyesinde 100 santigrat derecede kaynadığının bilindiği gibi açık ve kesin bilgi elde etme olanağı yoktur çünkü insan ve toplumla ilgili her şey değişken ve görelidir, 4. Öyleyse kesin olarak bilinebilecek olan, yalnızca doğaya ilişkin hakikatler olabilir. Bu, tarihsel varlık alanına ilişkin olumsuz bir tutumdur.

Olumlu olarak nitelenebilecek ikinci tutumu da aynı biçimde, önermeler dizisi olarak ifade edecek olduğumuzda şunlarla karşılaşırız: 1. İnsanın en iyi bilebileceği şeyler, kendi yapıp-ettikleridir, 2. Bizi çevreleyen doğaya ilişkin yaptığımız tüm incelemeler, ölçümler vb. insanın algılarına göredir, 3. İnsanın algısı her şeyin ölçüsü olduğunda, doğanın olduğu gibi-Kant'ın ifadesiyle "kendinde şey"- olarak bilinmesi olanaksızdır, 4. Öyleyse, insanın toplumlar hâlinde tüm yapıp ettikleri, insanlar arası ilişkilerde somut olarak gözlenebilecek ve doğadan ayrı bir varlık alanını-yani tarihsel varlık alanını oluşturur. Bu tutumu benimsemek, aynı zamanda insanın özgürlüğünü ve toplum içindeki eylemlerini, hatta sorumluluğu ve ödev duygusunu temellendirmede de bize yardımcı olur. Aksi durumda, yalnızca doğa yasalarının hükmettiği otomatlar olduğumuzu kabul etmek kaçınılmazlaşır.

Sıra Sizde 2

Bu ünitenin ilk başlığı kapsamında okuduklarınız üzerine düşündüğünüzde, tarihi bir bilgi etkinliği, geçmiş hakkında doğru bilgi vermesi beklenen bir bilim olarak görmenin ve sağlam temelli, doğru bilginin rivayetlerden ya da safsatadan nasıl ayıklanacağı üzerindeki tartışmaların 20. yüzyıldan itibaren daha ön planda tutulduğunu hatırlayacaksınız. Bu da tarihi epistemolojik bir sorun hâline getirmenin, tarih felsefecilerince daha yaygın olarak benimsenmiş bir tutum olduğuna işaret ediyor. Fakat bu kaygı ve sorular ortaya çıkmadan çok daha önce, geçmişin tümü olarak tarihin insan için ne anlama geldiği, nasıl yorumlanacağı, tarihte zaman, çizgisel olarak tarihsel sürecin belirli bir ereğe doğru ilerlemesi ya da döngüsel biçimde aynı olayların farklı görünümlemlerle tekrar etmesi gibi ontoloji kapsamında değerlendirilebilecek soru ve sorunların gündeme geldiğini de göz önüne alacak olursak, bu sorunun yanıtının sanıldığı kadar kolay verilemeyeceğini de görürüz.

İnsanın "Nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" sorularıyla ifade bulan merakının, dahası, kendi yaşamı için sağlam bir temel ve/veya anlam arayışının, felsefedeha doğru tarih felsefesinde- ontolojik soruların ön plana çıkması biçiminde bir izdüşümü olduğunu gördüğümüzde, şu uslamlamaya varmak için gerekli malzemeyi sağlamış oluyoruz: 1. İnsan tarihi kendi yapıp ettiklerinin bir kayda geçirilişi olarak anlayıp yorumlamadan önce, ona bir varlık alanı ve varlık sorunu olarak yaklaşmış; 2. Buna bağlı olarak, tarihin verdiği bilgiye ilişkin sorular, çoğu kez, tarihin bir bütün olarak anlamına, ereğine, ya da tarihsel zamana ilişkin soruların içinden türeyerek ancak zamanla bağımsızlaşmıştır; 3. Öyleyse, günümüzde tarihi bir bilgi sorunu olarak çözümlemeyi ön plana çıkaran tartışmalar, ne kadar yaygın ve geçerli olurlarsa olsunlar, tarih metafizikleri ya da tarihe ontolojik yaklaşım, insan için anlamını kaybetmez.

Sıra Sizde 3

Türkiye’de tarih eğitiminin nasıl verilmesi gerektiği sorusu, buna aranacak yanıtlarla birlikte, bir olması gerekene işaret edeceğinden, bir felsefe sorusu olmaya uygundur. Fakat tarih felsefesi kapsamında böyle bir sorunun sorulup sorulamayacağı üzerinde düşünmek, tarih felsefesiyle ilgili söylenenler üzerinde tekrar düşünmeyi gerektirir. Göz önünde bulundurulması gereken bir başka önemli konu da tarih felsefesinin ortaya çıkışına ve gelişmesine yön veren soruların ve bu sorulara önerilen yanıtların, tarih felsefesinin içinde geliştiği kültürlerdeki tarih yazımlarına yaptığı katkıdır.

Bu durumda Türkiye’de tarih eğitiminin nasıl verilmesi gerektiği sorusu, tarih felsefesinin bazı temel sorularının Türkiye örneğiyle ilişkilendirilerek tartışılabilir ve Türkiye’de verilen tarih eğitimi, olması gereken açısından değerlendirildiğinde, hem tarih felsefesi hem de eğitim felsefesi yapılabilir. Bazı örnek soruları şöyle dile getirebiliriz: 1. Türkiye’de tarih nasıl kavranmaktadır: bir varlık sorunu olarak mı, bir bilgi sorunu olarak mı, yoksa yalnızca geçmiş hakkında bazı olgu bilgileri toplamaya beklenen bir bilim dalı olarak mı?, 2. Türkiye’de ilk ve ortaöğretimde tarih derslerinin içeriği ve bu içeriğin öğrencilere sunulmuş biçimi nasıldır; bu içerik ve içeriğin aktarım biçimi, öğrencinin tarih bilgisinin güvenilirliği ve değeri, ya da kendi toplumunun varoluşunu ve dönüşümünü bir süreç biçiminde kavraması için yeterli midir?, 3. Türkiye, akademik bakımdan dünya çapında tarihçi/tarihçiler yetiştirebiliyor mu, dahası bunu önemsiyor mu; önemsiyorsa tarih araştırmacılarının yetiştirilmesi için izlediği siyaset nasıldır ve böyle bir iş için ayırdığı kaynak ne kadardır?, vb. Özellikle ilk iki örnek soruda, tarih felsefesinin temel sorularının etkisi açıkça görülebilir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aron, R. (1961). **Introduction to the Philosophy of History**, çev. George J. Irwin, Boston: Beacon.
- Atkinson, R.F. (1978). **Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History**, Hong Kong: MacMillan.
- Ayseven, K. (2001). “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** 41, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, s. 171-186.

- Bıçak, A. (2004). **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2005). **Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Braudel, F. (1992). **Tarih Üzerine Yazılar**, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (1996). **Uygurlukların Grameri**, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Cevizci, A. (derl.) (2005). **Felsefe Sözlüğü**, (6. Basım) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1994). **The Idea of History**, ed. Jan van der Dussen, Oxford: Oxford University Press (Revised Edition).
- Collingwood, R.G. (2010). **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: DoğuBatı Yayınları (4. baskı).
- Dilthey, W. (2011). **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Notos Kitap.
- Gardiner, P. (ed.) (1962). **Theories of History**, A.B.D.: The Free Press of Glencoe.
- Gasset, O. (1941). **Toward A Philosophy of History**, New York: W.W. Norton and Company.
- Gasset, O. (1992). **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, çev. Neyire Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- Jaspers, K. (1953). **The Origin and Goal of History**, Londra: Routledge&Kegan Paul.
- Jaspers, K. (1986). **Felsefe Nedir?**, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.
- Löwith, K. (2004). “Vico”, **Tarih Felsefesi** içinde, İstanbul: İnkılâp Yayınları (8. Baskı), s. 261-276.
- Mengüşoğlu, T. (2005). **Felsefeye Giriş**, İstanbul: Remzi Kitabevi (9. Baskı).
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp Yayınları (8. Baskı).
- Özlem, D. (2010). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: Say Yayınları (1. Baskı).
- Popper, K.R. (1975). **Objective Knowledge**, Londra: Oxford University Press.
- Popper, K. R. (1985). **Tarihselciliğin Sefaleti**, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Rosenthal, F. (1952). **A History of Muslim Historiography**, Leiden: E.J. Brill.
- Walsh, W.H. (1976). **An Introduction to Philosophy of History**, New Jersey: Humanities.

2

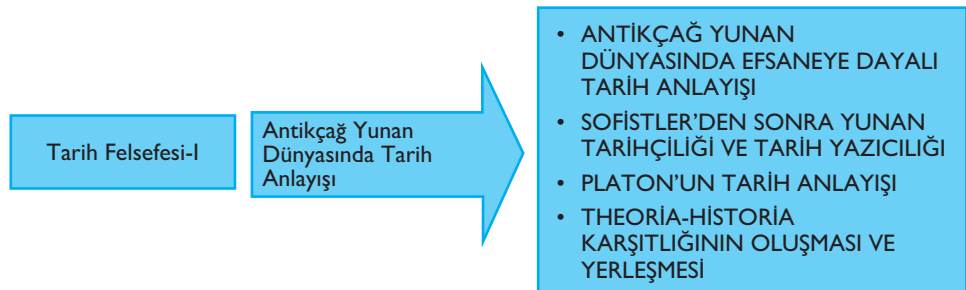
Amaçlarımız

- Bu üniteyi tamamladıktan sonra;
- Antikçağ Yunan toplumunda ortaya çıkan efsaneye dayalı tarih anlayışını özetleyebilecek,
 - Sofistler'den sonra Yunan toplumunda tarihçiliğin ve tarih yazıcılığının kazandığı yeni özellikleri ve yönelimleri değerlendirebilecek,
 - Platon'un kurduğu felsefe sisteminin tarih anlayışına nasıl yansıdığını yorumlayabilecek,
 - Platon ve Aristoteles'in felsefe sistemlerini Antikçağ Yunan kültüründeki theoria-historia karşıtlığıyla ilişkilendirebilecek,
 - Theoria-historia karşıtlığının, tarihin Batı kültüründeki konumu üzerine etkilerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Historein
- Evren Anlayışı
- Efsane/Mythos
- Akılcılık
- Çağlar Öğretisi
- Yöntem
- Kehanet
- Theoria-Historia Karşıtlığı

İçindekiler



Antikçağ Yunan Dünyasında Tarih Anlayışı

ANTİKÇAĞ YUNAN DÜNYASINDA EFSANEYE DAYALI TARİH ANLAYIŞI

Batı felsefesini başlatan Antikçağ Yunan medeniyeti, nasıl bir tarih anlayışına sahiptir? Homeros, Hesiodos, Pindaros gibi ozan-düşünürlerin ve Herodotos, Thukydides ve Platon gibi düşünürlerin Antik Yunan medeniyetinde tarih düşüncesine ve genelde düşünce tarihine katkıları nelerdir? Bu ünitemizde, işte bu soruların yanıtlarını arayacağız. Bu yanıtları verebilmek için, ilkin efsaneyi temel olarak alan tarih anlayışından yola çıkarak ozan-düşünürlerin yaptıklarını yakından tanımaya çalışacak, daha sonra günümüzde de “tarihin babası” olarak anılan Herodotos’un ve onunla birlikte Thukydides’in efsane temelli tarih anlayışına yönelik eleştirilerini ve yeni tarzda tarihçilik arayışlarını tanıyacak, sonraki adımda sistemli felsefecilerin öncüsü olan Platon’un kendinden önceki evren anlayışını aşmak isterken tarihten nasıl yararlandığını anlamaya çalışacak ve son olarak, dikkatimizi Antik Yunan felsefesinde Platon’dan ve Aristoteles’ten sonra yaygınlaşan *theoria-historia* ayrımı ekseninde tarihe ve tarihçiliğe verilen değere yönelteceğiz.

Homeros ve Hesiodos

Antikçağ Yunan medeniyetinde tarih konusunun, diğer pek çok medeniyette olduğu gibi, efsaneler tarafından işlendiği söylenebilir (Bıçak 2004, s. 50). Herodotos’un başlattığı tarihçilik geleneğine kadar etkili olan efsaneye dayalı bu dönemde etkili olmuş başlıca isimler **Homeros** ve **Hesiodos**’tur. Hatta Yunanlılara göre Homeros ve Hesiodos’un insanlığın ilk çağları için yetkili tarihçiler oldukları da öne sürülür (Sikes 1914, s. 2). Homeros’un kendi destanlarında kültüre, toplumun değer ve yaşama biçimlerine yer vermesi, hatta tanrıların, kahramanların, soylu ailelerin soykütüklerini aktarması, tarihçilik açısından önemli veriler olarak yorumlanmaya uygundur (Bıçak 2004, s. 50).

Homeros ve Hesiodos’un destanlarında din, kahramanlık ve gelenek gibi konuların ağırlıklı yer tutmasını ve her iki ozan-düşünürün de konuları işlerken tarihe sıklıkla gönderme yapmış olmalarını, onların tarihçilik görevini yerine getirmek gibi bir kaygıya da sahip olduklarının bir belirtisi olarak yorumlayabiliriz (Forsdyke 1956, s. 138).

M.Ö. 8. yüzyılda yaşamış olan Hesiodos, Antik Yunan tarih düşüncesini ana hatlarıyla ortaya koyan ilk düşünürdür, demek yanlış olmaz. Hesiodos, tarih düşüncesini içeren iki ayrı yapıtında, tarihi iki ana bölüme ayırmıştır: *Theogonia*’da

Antik Yunan medeniyetinde tarihle ilişkilendirerek yorumlanabilecek ve tarih olaylarına ilişkin veri olma özelliği gösteren en geniş malzeme, Homeros, Hesiodos ve Pindaros gibi ozan-düşünürlerin yapıtlarında bulunur.

Homeros’un bilinen en büyük yapıtları, *İlyada* ve *Odysseia* adlı iki destanıdır. Bu destanlarda din, kahramanlık ve gelenek ağırlıklı yer tutar. **Hesiodos**’un *Theogonia* ile *İşler ve Günleryapıtlarında* da bu konuların ön plana çıktığı görülebilir.

Hesiodos, zaman ilerledikçe insanların tanrılardan uzaklaştıkları, bozuldukları ve kötüleştikleri görüşündedir.

(2006), evrenin oluş sürecini, tanrıların özelliklerini ve görevlerini, insanın ortaya çıkışını ele almış, daha çok tanrıların tarihini anlatmaya yoğunlaşmıştır. *Works and Days*'de (2006) (Türkçesi: *İşler ve Günler*, 1977) ise, insanın tarihi ağırlıklı yer tutmuş, hatta Hesiodos bu yapıtında kendinden önceki ve sonraki nesilleri kapsayacak şekilde insanın geçmişini ve geleceğini-daha doğrusu insanın geçmişi ve geleceği konusunda kendi öngörülerini- ele almıştır. Hesiodos, zamana bağlı olarak insanlığın kötüye gittiği, insanın özelliklerinin olumsuzla doğru değiştiği görüşlerini "Çağlar Öğretisi" de denilebilecek bir temellendirme çerçevesinde ortaya koymuştur.

DİKKAT



Hesiodos'un eserleri için verilecek referans numaraları sayfa değil, fragman numaraları olarak anlaşılmalıdır. Örneğin (*Works and Days*, 155-160), *İşler ve Günler* eserinin 155. ilâ 160. fragmanları arasındaki anlatıma işaret eder.

Hesiodos'un çağlar öğretisine göre, çağlar ve özellikleri şöyle sıralanabilir:

- *Altın Soylular Çağı/Altın Çağ*: Khronos'un gökleri tuttuğu zamanlarda, insanlar, acı ve kaygı taşımadan, rahat, hatta ihtiyaçlamadan yaşayıp uykuya dalar gibi ölürlermiş. Dünyada var olan her şey bu insanlarınmış ve öldüklerinde, Zeus'un da onayı ve isteğiyle, toprağı ve insanları koruyan iyi cinler olmuşlar (*Works and Days*, 2006, 110-125).
- *Gümüş Soylular Çağı/Gümüş Çağ*: Bu çağda doğan çocuklar yüz yıl boyunca çocuk kaldıktan sonra, başları dertten kurtulmayan, ölçsüz, saygısız, tapınaklara dahi gitmeyen, kavgacı kişiler olurlarmış-Hesiodos'a göre tüm bunlar, medenî insanın ahlak değerleri olmasına karşın, gümüş soylular bunlara uymamış, Zeus da ceza olarak, bu çağın insanlarını yer altı cinlerine çevirmiş (a.y., 126-140).
- *Tunç Soylular Çağı*: Hesiodos'a göre tunç soylular, işleri güçleri saldırmak ve öldürmek olan, korkunç, kuvvetli, sonunda birbirini yok etmiş olan insanlardır (a.y., 145-155).
- *Dördüncü Soy*: Zeus'un yarattığı yeni nesil, tunç ve gümüş çağının insanlarından daha doğru, daha yürekli, yarı tanrısal özelliklere sahip olmuş, çetin savaşlarda, büyük kargaşalarda yaşama veda etmişlerdir. Hesiodos'a göre bu nesilden bazılarını Zeus Okeanos'un çevresindeki adalara yerleştirmiş ve mutlu bir yaşam sürdürmelerine vesile olmuştur (a.y., 155-170).
- *Beşinci Soy (Demir Soyu)*: Hesiodos'un yaşadığı dönemdir. Hesiodos, kendi çağının insanlarını gündüzleri didinip ezilen, geceleri kıvranan, sürekli belalarla uğraşan, çok az sevinç yaşayan kimseler olarak anlatmıştır (a.y., 175-180).
- *Altıncı Soy*: Hesiodos, kendinden sonra gelen soyu, insanlığın çöküşü olarak öngörmüştür. Bu öngörüye göre, baba-oğul benzerliği, akraba ve dost sevgisi, yaşlıya gösterilmesi gereken saygı-sevgi, Tanrıya saygı, yemin etmenin, doğrunun ve iyinin değeri tamamıyla ortadan kalkacak; güçlü olanın haklı sayıldığı, kötülerin ve ahlaksızların sürekli arttığı bir ortamda utanma duygusu kalanlar tanrılara sığınırken insanlar acılarla baş başa kalacaklardır (a.y., 185-200).

Hesiodos, *Works and Days*'de yer verdiği bu anlatıyla, 1. İçinde yaşadığı Yunan toplumunun ahlâkî değerlerindeki yozlaşmayı, 2. Sürekli savaşlarla toplumdaki kaotik, düzensiz ve güvenden uzak yapıyı vurgulamış olur. Yaşadığı toplumun sorunlarını, efsane temelli de olsa, bir tarih kurgusu ve sistematigi içinde aktaran He-

Hesiodos'un çağlar öğretisinde, altın çağı insanları en mükemmel, altıncı soyun insanları ise en bozulmuş ve en kötü toplumu oluştururlar.

siodos, çağlar öğretisiyle, tarihte “kötüye gidiş” fikrinin ilke olarak kabul edilmesinde ve tarih felsefesinin oluşumunda öncü olmuştur. Efsaneye dayalı tarih anlayışının Homeros ve Hesiodos ile birlikte bir başka temsilcisi de Pindaros’tur. Şimdi Pindaros’un Yunan tarihçiliğine katkılarını daha yakından tanıyalım.

Pindaros

Pindaros (M.Ö. 518-438) da Homeros ve Hesiodos gibi, Antik Yunan medeniyetinin ozan-düşünürlerindendir. Starr’a göre, Pindaros’u, Yunan tarihçiliğinde efsane etkisinden kurtuluşun örneklerinden biri olarak, “bilimsel” tarihi başlattığı ileri sürülen Herodotos için de bir hazırlayıcı -yani bir geçiş dönemi tarihçisi-olarak yorumlamamız olanaklıdır (Starr 1967, s. 403). Pindaros, *Olympian Odes*’da (VII. Kitap), Rodos’un efsaneye dayalı tarihini anlatmıştır ve bu anlatıda geçmiş, *değişmeyen gerçeklik* olarak anlaşılmıştır (a.y., s. 394). Geçmişin Pindaros için önemi büyüktür; fakat Pindaros’un şiirlerinde genel olarak zaman, her üç boyutuyla da (geçmiş, bugün, gelecek) önemli yer tutmuştur. Hatta ilk olarak tarih olaylarını zaman boyutunda değerlendirenin de Pindaros olduğunu söyleyebiliriz (*Olympian Odes* X, 1997, 115).

Yine de Pindaros, ailelere, olimpiyatlara, devlete fazlasıyla yer ayırdığı tarih anlatılarında, ele aldığı konular çerçevesinde ortaya çıkan sorunları, konuyla ilgili efsaneleri tekrarlayarak aşmaya çalışmıştır (Starr 1967, s. 394).

Pindaros’un şiir biçiminde dile getirdiği tarih düşüncesinin zamanla ilişkili boyutu da olduğunu söylemiştik. Şimdi Pindaros’un düşüncesinde ön plana çıkan diğer temel özellikleri sıralayalım:

- Pindaros’a göre, geçmiş yaşamın niteliği ve özü, kendi günündekinden çok farklı değildir, hatta Pindaros geçmiş insanların “kıskançlık ve nefret” ile yönlendirilmiş olduğunu bile söylemiştir (*Nemean Odes VII*, 1997, 399).
- Pindaros, eski **dithrambos** yazarlarını hem kullandıkları terimler hem de uzun ve zor anlaşılır cümle kurdukları gerekçeleriyle eleştirmiş ve yeniliklerin, yenilikçilerin-kendisi dahil- ortaya çıkacağını savunmuştur. Fakat yeniliklerin değişikliği de getirdiğinin farkında bir ozan-düşünür olarak, değişiklik konusunda zamanın etkisini dikkate almıştır (Starr 1967, s. 394-395).
- Pindaros’a göre, insanların gelecek hakkında kehânette bulunmaları yersiz ve anlamsızdır (*Olympian Odes XII*, 1997, 129).
- Efsaneler Pindaros’a göre bizi aldatan ustaca düzenlenmiş hikâyelerdir, oysa şairin görevi hakikati araştırmaktır (Starr 1967, s. 399). Pindaros, bu düşüncelerine karşın, efsanelerin güvenilirliğini de gerekçelendirmeye çalışmış, çünkü yeni olayları açıklamada temel malzeme olarak yine efsanelerden yararlanmıştır (Bıçak 2004, s. 54).
- Pindaros, zamandaki ve tarihteki değişikliklere ilişkin farkındalığını yapıtlarına yansıtan, Starr’ın vurgusuyla, “tarihsel bir dünyada yaşadığını açıklıkla dile getiren” bir ozan olmuştur (Starr 1967, s. 400).
- Pindaros, geleneklerin değişken olduğunun farkındadır ve geleneğin dünyanın yöneticisi olduğu görüşünü ileri sürmüştür (a.y.).

Yukarıda sıraladığımız temel özelliklerle bezenmiş olan Pindaros’un bazı düşüncelerinden-sözgelimi gelenek hakkındaki görüşlerinden Herodotos (*Herodot Tarihi*, 1983, III/38) ve Platon (*Gorgias*, 484b) tarafından yararlanılmış olduğunu görebiliriz.

Şimdi de efsane temeline dayanmayan, daha doğrusu, Antik Yunan’da felsefenin ortaya çıkmasından ve geleneksel değerlerin kapsamlı bir sorgulamadan geç-

Pindaros’un şiirlerinde ön plana çıkan önemli unsurlardan biri de tüm boyutlarıyla zamandır.

Dithrambos: Tanrı Dionisos onuruna söylenen, onun yaşamından, acı ve tatlı serüvenlerinden söz eden, kimi kez ciddi kimi kez de açık saçık ezgiler. Tanrı olmasına karşın, Dionisos da ölmüş, ama Zeus ona yeniden can vermiştir. Böylece, Dionisos, “iki kez doğan” anlamına gelen dithrambos niteliğini kazanır. Sonradan onun için koro ile söylenen ezgilere de dithrambos denilmiştir. Bu da, dithrambos teriminin zaman içinde birden fazla anlama kavuştuğuna işaret eder.

Pindaros’a göre, insanların gelecek hakkında kehânette bulunmaları yersiz ve anlamsızdır.

Pindaros, tarihsel bir dünyada yaşadığını açıklıkla dile getiren bir ozan-düşünürdür.

mesinden sonra ortaya çıkan tarih anlayışını ele alacağız. Bu dönemin tarih anlayışına damga vuran başlıca düşünürler olarak da Herodotos ve Thukydides'i tanımaya çalışacağız.

SIRA SİZDE

1

Geçmişinizi anlamak ve birine anlatmak için efsanelerden, söylenceden başka bir malzemeniz olmasaydı, kendi toplumunuzun tarihini nasıl anlatırdınız? Bu anlatının sizden sonra gelecek kuşaklar tarafından dikkate alınması için hangi yollara başvururdunuz? Düşünün.

SOFİSTLERDEN SONRA YUNAN TARİHÇİLİĞİ VE TARİH YAZICILIĞI

Antikçağ Yunan toplumunun tarih düşüncesi, Cole'a göre, efsaneye dayanan açıklama biçimi ve İyonya bilim anlayışı çerçevesindeki araştırma esası üzerine kurulan empirik bakış açısı olmak üzere, iki temel zihniyetten oluşmaktadır (Cole 1967, s. 1). Ünitimizin bundan önceki bölümünde efsaneye dayalı anlayışın temel nitelikleri ve başlıca temsilcileri üzerinde durmuştuk. Şimdiyse, felsefenin Antikçağ Yunan toplumunda ortaya çıkışından itibaren, felsefe ve bilim zihniyetinin yön verdiği tarih anlayışını yakından tanımaya çalışacağız. Böyle bir tanıma için Antikçağ Yunan düşüncesinde felsefe ile tarih arasında nasıl bir ilişki olduğunu, bundan da önce, felsefenin ortaya çıkış koşullarını yeniden hatırlamaya ihtiyacımız olacak. Felsefe tarihinin Thales ile başlatılması, Antikçağ Yunan toplumunun o çağdaki (yaklaşık M.Ö. 7. yüzyıl) yönelimleri hakkında fikir vericidir. İnsanın evrendeki konumu, nasıl bir varlık olduğu, efsaneye dayalı evren anlayışının da felsefenin de çözüme kavuşturmayı amaçladığı başlıca sorunlardandır. İşte bu bakımdan, felsefenin ortaya çıkışı da varlık sorunuyla ilişkilidir (Bıçak 2004, s. 110).

Bu durumda, varlığın neden bir sorun teşkil ettiğini sormamız gerekir. Bu soruya, *Felsefe ve Tarih (Tarih Düşüncesi-II)* başlıklı çalışmasında Ayhan Bıçak tarafından önerilen yanıt şu olmuştur:

"İnsanın düşünce ve eylemlerinin dayandığı değer dizilerini temellendirebilmek, evrenin düzenliliği ve insanın ortaya çıkışıyla mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla değer dizilerini temellendirmek için evren tasavvuru içinde ontolojiyi kurmak zorunlu bir durumdur" (a.y.).

Evrenin nasıl oluştuğu sorusuna aranan ve önerilen yanıtlar, başlı başına tarihli olduklarından, tarih düşüncesinin Antikçağ Yunan medeniyetinin evren anlayışının merkezine oturmasına yol açmışlardır. Felsefeye dayalı evren anlayışı da efsaneler ve **kozmogoniler** gibi, oluşu açıklarken evrenin oluş tarihini de konu edinir (a.y., s. 111). Toplumsal sorunların çözümünde de sorunu ortaya çıkaranları ve sorunların kaynaklarını araştırma yolunun izlenmesi, geçmişe ilgiyi artırmış ve sorunları geçmiş göz önüne alarak çözüme girişimleri, insan ve kültür hakkında çeşitli düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (a.y., s. 111).

İnsanı ve onunla ilgili olarak ahlak, toplum, devlet gibi sorunları felsefenin temel sorunları arasında kalıcı biçimde konumlandırmış olan Sofistler, Guthrie'ye göre, insanın evrimini görmüş, kültüre ve toplumun gelişmesine yönelik ilgileri ve görüşleri olan, bunları ele almada felsefeciler arasında ilk olan düşünürlerdir (Guthrie 1969, s. 46). Dahası, günlük hayatla iç içe olan, şairlerin-başta Theognis'in, Simonides'in ve Pindaros'un- izleyicileri olarak, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği vb. konuları ayrıntılı biçimde ve felsefi düşünme olanakları içerisinde tartışıp geliştirmişlerdir (Jaeger 1965, s. 295-296).

Kozmogoni: Antik Yunan dilinde "evren", "düzen" anlamlarına gelen *kosmos* ile, "doğum", "oluşum", "köken" gibi anlamları karşılayan *goneia* sözcüklerinin birleşiminden oluşan, "evrenin kökeni hakkında ortaya atılmış bilimsel kuram ya da efsane temelli açıklama" anlamında kullanılan terim.

“İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların, olmadıklarının” sözünün sahibi **Protagoras**, tanrıları dışarıda tutup, kültürü oluşturan her tür değerın üreticisi olarak insana işaret etmiştir. Protagoras’ın bakış açısı, Bıçak’a göre, kültürdeki değerleri temellendirmek üzere kültürlerin köklerinin araştırılmasına duyulan gereksinime bağlı olarak, tarih düşüncesinde yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına yol açmıştır (Bıçak 2004, s. 113).

M.Ö. 5. yüzyılda tarihçiler, kendi çağlarındaki sorunlara odaklanırken, felsefeciler, sorunlara yaklaşım için farklı bir yola yönelmiştir: Toulmin’e göre, Pythagoras ve Parmenides’in etkileriyle felsefenin metafizik yoluna girmesi, doğa bilimlerinin tarihsel görünüşten ziyade kuramsal fizik-matematik yönünde gelişmesine zemin hazırlamıştır (Toulmin 1965, s. 40).

Felsefe ve tarihin birbirine paralel gelişimi, iki alandaki düşünürlerin benzer sorunlara farklı tarzda açıklamalar getirmeleri, fakat her iki alanın da birbirini beslemesi ve birbirinden kopuk düşünülememesi, Herodotos ve Thukydides gibi tarihçilerin, daha çözümleyici bir bakış açısıyla, günümüzdeki “bilimsel” tarih anlayışının ilk örneklerini serimlemelerine yol açmıştır. Şimdi bu iki tarihçinin, sırasıyla, hangi ilkeleri başardığına yakından bakalım.

Herodotos

Herodotos’un tarih yazımında taşıdığı kaygıyı ve yazdığı malzemeyi nasıl değerlendirdiğini kendi sözlerinden okuyarak işe başlayacağız:

*“Bu, **Halikarnassos**’lu Herodots’un kamuya sunduğu araştırmadır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların gerekse **Barbar**ların meydana getirdikleri barikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur; bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın...” (Herodotos 1983, I/21).*

Aşağı yukarı tüm tarihçilerin, tarih anlatan yapıtlar kaleme almadan önce ve yazarken, benzer kaygılar taşıdığı söylenebilir. Fakat Herodotos’u özgün kılan, yalnızca bu kaygıları mıdır? Bu soruya olumlu yanıt vermemiz olanaklı değildir. Olaylara bakış açısı da Herodotos’u özgün ve ilk kılan unsurlardan biridir. Herodotos, tarih araştırmasında ve aktarımındaki bakış açısını, “Ödevim, bana anlatılan neyse onu vermektir. İnanmaya gelince, hiçbir şey beni buna zorlayamaz ve bunu bütün anlattıklarım için söylüyorum” sözleriyle dile getirir (a.y., VII/52). Herodotos, bu bakış açısına sadık kalarak, anlattığı konuyla ilgili birbirinden farklı söylentilerin tümünü yapıtına almaya çalışmıştır.

Ayrıca, birbirine karşıt düşünceleri görmezden gelmemesi, anlattığı konuyla ilgili yazılı belgeler elde ettiği zaman belgeye bağlı kalarak değerlendirme yapması, bilgisinin yetersiz kaldığı durumda bunu açıkça dile getirmesi, kişisel yorumlarını işin içine kattığında yalnızca beğenilerine ve hayranlıklarına değil de çirkin ve tuhaf bulduğu olaylara da yer vermesi, Herodotos’u özgün ve öncü bir tarihçi kılan diğer yönleridir, diyebiliriz.

Bury’ye göre, Herodotos’un eleştirel olarak da nitelenebilecek tavrının geneline yayılan üç temel nitelikten söz etme olanağı vardır: 1. Sıradan, gündelik deneyimler dışında ortaya çıkan tüm insanüstü ya da mucize olaylara şüpheyile yaklaşmış, fakat kehânet ve rüyaları, bu tip olaylar kapsamında görmemiştir; 2. Aynı olaya ilişkin farklı söylentileri ve dayanaklarını karşılaştırırken eleştirel olmasına karşın, Atina geleneğine muhalif olan önyargılı eğilimden kendisini bütünüyle sıyırmayı başaramamıştır; 3. Doğrudan kaynağından, yani birinci elden/ağızdan alınmış her tür bilgiyi, yazılı-sözlü ayırt etmeksizin, ikincil verilerden üstün tutmuştur (Bury 1958, s. 69-70).

Protagoras’a göre insan ve onun yetileri, var olanların oldukları, var olmayan şeylerin ise olmadıkları konusunda biricik ölçüttür.

Herodotos’un **Halikarnassos** olarak andığı yer, günümüzde Muğla ilinin Bodrum ilçesidir.

Barbar, her ne kadar günümüzde “medeniyet bilmeyen”, “vahşi”, “önüne geleni öldüren” gibi anlamlar yüklenerek ve çeşitli toplumlar için bir nitelendirme olarak kullanılsa da, sözcük, Eski Yunanca’da, “yabancı bir devletten/toplumdan”, “Yunanca konuşmayan” anlamlarına gelecek biçimde kullanılmıştır.

Herodotos, edindiği bilgiyi değiştirmeden aktarma ve gerekmedikçe kişisel görüşlerini aktardığı olaylara katmama gibi özellikleriyle, tarih yazıcılığında rastlanan ilk farklı modeli oluşturur.

Herodotos, yazılı belgelere dayanarak tarih olaylarını değerlendirme konusunda da bir ilktir.

Herodotos, birincil kaynakları her durumda ikincil olanlara üstün tutması ve farklı söylentileri karşılaştırırken eleştirel olmasına karşın, Atina geleneğine karşı tutumunun etkisinden tamamiyle kurtulamamıştır; bu yönü de zaman zaman onun nesnelligine-tarafsızlığına gölge düşürür.

Herodotos ile başlayan eleştirel, araştırmacı ve belgeleri önemseyen tarihçilik tutumu, Thukydides ile devam etmiştir. Şimdi de Thukydides'i Yunan tarihçiliğinin de önemli kılan yönleri tanımaya çalışalım.

Thukydides

Günümüze ulaşan ve dolayısıyla bilinen tek eseri *Peloponnesos Savaşı* olan Thukydides de yukarıda belirttiğimiz gibi, Herodotos ile birlikte Yunan tarihçiliğinin önemli isimlerinden biridir. Thukydides, Herodotos'tan farklı olarak, gezdiği yerler hakkında pek bilgi vermez; yalnızca Peloponnesos Savaşı'nın nedenlerini ayrıntılı biçimde vermekle yetinir. Hatta savaşın nedenlerini öylesine detaylı vermiştir ki, *Peloponnesos Savaşı*'nın 1. kitabının önemli bir kısmı yalnızca Yunan coğrafyasının bu savaşa nasıl sürüklendiğinin anlatılmasına ayrılmıştır. Thukydides'e göre savaşın başlıca nedeni, iç huzursuzluk ve şehir devletleri arasında patlak veren kavgalardan kaynaklı göçlere bağlı olarak ortaya çıkan bunalımlardır (Thukydides 1976, I/2 vd.).

Thukydides, ekonomik etkenleri değişimlerin ve iç savaşların nedeni olarak gören belki de ilk tarihçidir. Ekonominin değişimler ve savaşlar üzerindeki etkililiği yönlü savını gerekçelendirmek üzere, Truva savaşı sonrasında müstemleke olayının artmasını araştırmış, bu olayı ekonomik nedenlere bağlamıştır: Thukydides'e göre müstemleke sayısındaki artış, gelirlerin de artmasına, gelir artışı toplum yapısında değişime, siyasette de **tiranların** (zorbaların) yönetimi ele alarak savaş sanayini geliştirip yayılcı bir tutumu benimsemelerine kadar uzanıp giden olaylara yol açmıştır (a.y., I/12-13).

Thukydides, tarih olaylarını incelerken akılcı bir tutum takınmış, buna bağlı olarak tarih olayları karşısında kuşkucu olunması ve öne sürülen her aktarıma ve delile inanılmaması gerektiğini şu sözleriyle savunmuştur: "Bu insanlar eski zamanların olayları hakkında söylenenleri, hattâ bunlar kendi öz vatanları olsa bile, yine aynı şekilde araştırmadan aliveriyorlar" (a.y., I/20). Thukydides'in bu sözlerinde ortaya çıkan şüpheli tavrı, Thompson'a göre onun tarih yazımına, araştırma ve delillerini derleyip denetlerken çağdaşı tarihçilerde rastlanmayan bir karşılaştırma yöntemi geliştirip uygularken de yansımıştır; bu karşılaştırma üslubu da Thukydides'in bir başka özgün yönünü ortaya çıkarır (Thompson 1958, s. 29). Thukydides de Herodotos ile benzer biçimde, öncelikle birincil kaynaklara, olayın doğrudan kendisine ilişkin belgelere başvurmayı yeğlemiştir (a.y., s. 30). Olayların ardındaki neden ve ilkeleri araştırıp bulma isteği, Thukydides'in, incelediği olaylarda ortaya çıkan sonuçlara, amaçlara ve motiflere odaklanmasına yol açmıştır. Bu da Thukydides'in tarihçiliğindeki pragmatik yöne işaret eder (a.y.).

Thukydides, bu sayılan yönleriyle Yunan tarihçiliğinde bilimsel yönelişin zirveye çıktığı bir düşünür olmuştur. İnsan eylemlerini konu alan bilim olan tarih ya da tarihe böyle bir özelliğin-beklentinin yüklenmesi, Yunan tarih yazımında efsanelerin etkisinin azalarak olayların araştırılmasının ön plana çıkmasını sağlamıştır (Bıçak 2004, s. 129-130).

20. yüzyılın ünlü tarih felsefecisi Robin George Collingwood (1889-1943), Yunan tarihçiliğinin Thukydides ile birlikte hemen hemen tüm özelliklerini kazandığı düşüncesindedir ve ona göre bu temel özellikler şunlardır: 1. Geçmiş anlamak ve yorumlamak isteyen tarihçinin, işe sorunlarla başlayarak, bilimsel olması gerektiği düşüncesi oluşmuştur; 2. Geçmişte insanların yaptıkları hakkında sorular sorulmaya başlanmıştır; 3. Tarihçi için akılcılık özelliğinin kaçınılmazlığı ve zorunluluğu vurgulanmış, tarihçinin ele aldığı soru ve sorunları bazı temellere oturtması ve

Tyrannos, ya da daha bilinen biçimiyle **tiran**, halkını silah gücüyle yöneten, kendini toplumunun üzerinde görerek vatandaşına karşı sorumluluk duygusuyla hareket etmeyen, zorba bir yönetici olarak tanımlanabilir. Günümüzdeki karşılığı, kökeni Latince olan diktatördür. Platon ve Aristoteles'e göre tiranlık, monarşinin, yani tek kişinin yönetimine dayalı siyasal sistemin bozulmuş-yozlaşmış biçimidir.

kanıtlara başvurusu, onun vazgeçilmez özellikleri arasında yer almıştır; 4. Tarih çalışmasının yapılmasında, insanın geçmişteki yapıp etmelerini tespit edip kendini açığa vurma ya da kendini başkalarına anlatmasıyla insanın varoluş özelliklerini dile getirme, temel kaygı olarak değerlendirilmiştir (Collingwood 2010, s. 65-67). Bu özelliklerden 1, 2 ve 4'te belirtilenler Herodotos'ta, 3'te dile getirilenlerse belli ölçülerde Thukydides'te kendisini göstermiştir (a.y., s. 67).

Antikçağ Yunan medeniyetinde tarihçiliğin ve tarih olaylarının yorumlanışının, efsaneleri temel alan ozan-düşünürlerde ve efsanelerle yetinmeyerek olayların kendisine yönelmeye çalışan eleştirel-bilimsel tutumlu düşünürlerde nasıl ifade bulduğunu ana hatlarıyla gördük. Şimdi de sistem filozoflarının ilki kabul edilen, felsefenin her alanında eser vermiş büyük Yunan düşünürü Platon'un tarihi nasıl yorumladığını ve tarihten nasıl yararlandığını anlamaya çalışacağız.

Herodotos, neden “tarihin babası” olarak anılır? Herodotos ile Thukydides’in başardıklarının, günümüz tarih anlayışının oluşumuna katkısı nedir? Düşünün.



PLATON'UN TARİH ANLAYIŞI

Platon'un yaşadığı dönemde (M.Ö. 427-347), Atina ve genelde Yunan medeniyeti ciddi bunalımlar içindedir ve Platon da bu bunalımlardan kaçınılmaz olarak etkilenmiştir. Dostu ve hocası Sokrates'i (M.Ö. 469-399) ölüme mahkum eden Atina demokrasisine karşı olumsuz tutum takınması, *Republic'te (Devlet)* ideal bir devlet yönetimi arayışına girerken, demokrasiyi “bozuk” yönetim biçimlerinden sayması, 20. yüzyılda kendisinin “totaliter” siyaset zihniyetinin düşünsel temellerini atmakla suçlanması gibi sonuçlar doğurmuştur (Popper 1966).

Platon, kendi çağında tanık olduğu toplumsal ve siyasi çalkantılar karşısında, şu iki tutum arasında bir seçim yapma zorunluluğuyla baş başa kalmıştır: 1. **Poli-si**, daha doğrusu Atina'yı tüm kurum ve gelenekleriyle geçmişe gömme gayreti içinde olan yıkıcı güçlerle bir olup yepyeni bir devlet ve yepyeni bir din oluşumuna katkıda bulunmak, 2. Karşıt görüştekilerin yanlışlarını ortaya koyup çürüterek *Polis'i* ayakta tutmak için ne gerekiyorsa yapmak. Platon, bu tutumlardan ikincisini benimsemiştir ve Guthrie'nin de belirttiği gibi hocası Sokrates'in Sofistlerle mücadelesini devam ettirerek *Polis'i* sonuna kadar savunmuştur (Guthrie 1988, s. 103). Bu seçimi, Platon'un ömrü boyunca din, siyaset, kültür gibi sorunlarla uğraşmasına yol açmış, bu sorunlara önerdiği çözümleri temellendirirken de felsefeyi ön planda tutmakla birlikte, malzemesini tarihten derlemiştir (Bıçak 2004, s. 139).

Şimdi biz, ünitemizin bu bölümünde, Platon'un tarih anlayışına yön veren temel görüşleri ve bu görüşleri temelinde Platon'un tarihi nasıl yorumladığını anlamaya çalışacağız.

Ruh, Tarihteki Konumu ve Toplumsal Tarihe Etkisi

Platon'un felsefesinin olduğu kadar, tarih anlayışının da anahtar kavramlarının başında ruh gelir, denilse herhalde abartı olmaz. Ruh, idealar öğretisi, ideal devlet gibi Platon düşüncesinin özgün unsurları için de önemli bir kavram olma özelliği taşır. Platon'a göre ruh, hem ilk yaratılan varlıklardan biridir hem de tüm değişim ve dönüşümlerin başlıca nedenidir (*Laws*, 892a). Ruh, bütün eylemlerin, iyi ve kötü olarak nitelenen her şeyin ardındaki nedendir, yani insanların tüm eylemleri aslında ruhun etkinlikleridir (a.y., 904a). Bu bakımdan ruh, tarihin de itici gücüdür ve ister doğa, ister kültür tarihinden söz ediyor olalım, her ikisinin de malzemesinin ortaya çıkmasının ardında ruh vardır; Ayhan Bıçak'ın ifadesiyle, “hareketin kaynağının arkasında tarihin yapıcısı olan ruhun itici gücü vardır” (Bıçak 2004, s. 169).

Polis, Yunanca'da asıl anlamı şehir olan, fakat Antikçağ Yunan dünyasında “şehir devleti” anlamı da yüklenmiş bir sözcük ve aynı zamanda siyasal bir terimdir. Antikçağ Yunan medeniyetinin en önemli şehir-devletlerinin başında da Atina gelir.



Platon'un felsefesiyle ilgili bilgilerinizi tazelemek için, *İlkçağ Felsefesi* (Serdar Uslu, editör: İskender Taşdelen, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları-No:1025, 2010) ders kitabınızın 6. ve 7. ünitelerini tekrar okuyun.

Ruh nasıl bir varlıktır, özellikleri nelerdir? Platon'un ruha yüklediği temel özellikleri ölümsüzlük, maddesizlik ve görünmezlik olarak sayabiliriz (*Phaedo* 78b-79b; *Republic* 435e-444e). Aynı zamanda ruh, tutku, cesaret ve akıl olmak üzere üç ana bileşene sahip bir yapıdır; hatta ruhun söz konusu bölümlerinin toplumlarda görünümü de bulunur. Platon bu görünüm için şu örnekleri vermiştir: İnsanın zevk ve haz arama eğiliminin temelindeki tutkular Fenikeliler'e, şan ve şöhrete kavuşma isteğini karşılamak için saldırganlık kuzeydeki yabancılara ve nihayet, bilgelik-doğruluk gibi kalıcı şeyler peşinde olan akıl da Yunanlılar'a verilmiştir (*Republic*, 435e).

Ruhun bölümlerinin farklı toplumlarda farklı düzeylerde ortaya çıkması, tarihte bir çeşitliliği kaçınılmaz kılmakta ve bu çeşitliliğin nedeni olarak da yine insan ve toplumların değişik ruhlara sahip oluşları gösterilmektedir. Öyleyse ruh, iyileşmeden sorumlu olduğu ölçüde, toplumdaki bozulmadan da aynı ölçüde sorumludur denilebilir. Bu durumda, Bıçak'a göre, tarih olaylarının tümünü, ruhun çeşitli biçimlerde ortaya çıkarak kendini gerçekleştirmesi diye yorumlamamız olanaklı olur (Bıçak 2004, s. 174).

Platon'a göre insanın mutlu yaşaması, 1. Ruhun bölümleri arasında, 2. Devlette ve kurumlarında düzen ve uyumun olmasına bağlıdır. Bu iki unsurda ortaya çıkan düzensizlik ve uyumsuzluklara tarihten derlediği, sıkı bir eleştiri ve sorgu süzgecinden geçirdiği malzemeyle açıklama getirme girişiminin, yani geçmiş önemliyere tarih olaylarını efsanelerden ayıklamasının, Platon'u toplumsal tarih anlayışına yönelttiğini söyleyebiliriz (Bıçak 2004, s. 175-176).

Toplumsal tarihte de yalnızca kötü olaylar yer almaz, aksine zenaatların, sanatların, bilimin ve felsefenin ortaya çıkmaları ve gelişmeleri gibi iyi olaylar da tarihte yer alır. Platon, bu düşüncesiyle bir ilerlemeyi kabul ettiğinin işaretini vermiş, hatta bu iyimser ve umutlu tavrını, felsefi temellere dayalı bir siyaset düzeninin kurularak kötüye gidişin durdurulabileceği düşüncesinde de korumuştur, diyebiliriz. Bu felsefi temellere dayalı düzeni kuracak olan da Platon'a göre, ruhunun akıl bölümünün rehberliğinde, yine insandan başkası değildir.

Ruhun tarihte bozulmaya da ilerlemeye de neden olduğu yönlü görüşü, Platon'un, tarihte bir ilerlemenin olup olmadığı, insanın kökeninin ve tarihteki amacının ne olduğu ya da olması gerektiği gibi soruları da sormasını gerektirmiş, bu sorulara verdiği yanıtlar da Platon'un tarih metafiziği yapmasının yolunu açmıştır. Şimdi Platon'un tarih metafiziğindeki ana unsurların neler olduğu ve bunun nasıl bir tarih yorumuna götürdüğü üzerinde düşünelim.

Platon'da Tarih Metafiziği ve Tarihin Yorumlanması

Platon'un tarih anlayışına yön veren anahtar kavramlardan birinin ruh olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Platon'a göre ruhun iyi eylemleri gelişmeye-ilerlemeye, kötü eylemleri de bozulmaya yol açmaktaydı. İşte Platon'un **tarih metafiziğinin** temelinde de "belirleyici ilke", "insanın kökeni", "insanın amacı" ve "tarihte ilerleme olup olmadığı" sorularına felsefece temellendirilmiş yanıtlar bulma kaygısı vardır (Bıçak 2004, s. 204).

Platon'un *Devlet* (*Politeia*) adlı yapıtının 8. ve 9. kitaplarında, kurumların ve yönetimlerin bozulmaları anlatılır ve bu yönüyle yapıtın, belli açılardan tarih felsefesinin sorunlarını da kapsadığı düşünülebilir.

Tarih metafiziği, temelde, insanı bütünlüklü bir yapı olarak ele alıp tarih bağlamında ortaya koyan düşünce tarzıdır. Tarih metafizikleri, 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 da yanıtlama çabasıdır.

Şimdi bu kaygının Platon'da nasıl ifade bulduğuna biraz daha yakından bakalım. Platon, *Timaios* (*Timaieus*), *Kritias* (*Critias*) ve *Devlet Adamı* (*Statesman*) diyaloglarında, kendi yaşadığı dönemin insanlarını, bir felâket sonrasında yaşama tutunmayı başarabilen kişilerin torunları (*descendants*) olarak nitelemiş, felâket gelmeden önceki medeniyetin ya da düzenin felâketle yok olması sonrasında sağ kalanların yaşamlarını sürdürmek için gerekli tüm şeyleri adım adım fakat bir hayli zahmete katlanarak elde ettiğini savunmuştur. Bu savunmaya uygun bir örnek, *Timaios* ve *Kritias* diyaloglarında geçen “Atlantis” efsanesi olabilir (*Timaieus*, 22b-25d; *Critias*, 109b-110d). Bu söylenenler, Bıçak'a göre, Platon'un kültürü ve tarihi ilerlemeci bir tarzda yorumladığı düşüncesini uyandırabilir (Bıçak 2004, s. 197).

Fakat kültürde ilerleme, şu aşamalar temelinde görüldüğünde, ruhta bozulmaları da beraberinde getiren bir süreç olur: 1. İnsanın yaşamını sürdürmesi için toplumlar hâlinde yaşamaları zorunludur, toplum yaşamı da işbölümünü beraberinde getirir, 2. Toplumlarda zenginlik ve kurumlaşma artınca, ahlâkta bozulma baş gösterir ve bu bozulma gitgide artar, 3. Toplum bir yandan insan olmanın gereğiyle, öte yandan insanı her yönüyle bozar, bu da bir çelişki doğurur.

Platon, tüm bu aşamaların zorunlu olduğunun, tarihin başlangıcından kendi yaşadığı zamana kadar belirli ölçüde bir ilerlemenin sürdüğünün farkındadır ve insana-topluma ilişkin iyimserliğini temellendirmek üzere, felsefeyi kullanır. Platon'a göre, 1. İnsan, ahlâkta bozulmanın getirdiği olumsuzlukları, ilerleme sürecinde geliştirdiği kurumları ve bilgileri kullanarak saf dışı edebilir, 2. Devlet aşamasına ulaşma ve felsefenin doğuşuyla, kültürde ilerleme zirveye çıkmış olur, 3. Ruhta saklı olan Tanrı öğütleri-yani doğruluğun bilgisinin kaynağı, ruhun arkeolojisi yapılarak (*Phaedrus*, 249 c-d) felsefe sayesinde ortaya çıkarılıp, doğru bilgi temeline uygun devlet kurulunca, çelişki ortadan kalkar.

Platon'un ahlâk ile tarihteki kültürel ilerleme arasında olduğuna işaret ettiği çelişkiyi aşma çabası, onun tarihi yorumlama üslubuna da yansımıştır. *Devlet* ile *Yasalar* adlı yapıtlarında, Platon, insanlığın tarihin çeşitli aşamalarında bozulmuş olmalarına karşın insanın gerçekte mükemmel olduğuna işaret eden düşünceler ortaya koymuştur. Bu düşünceler ekseninde, tarih olayının betimlenmesi ve açıklanmasıyla ilgili her bir aşamanın, aşağıdan yukarıya doğru bir **diyalektik** sürecin aşamaları olduğu ileri sürülebilir. Bu diyalektik süreç, adım adım devlet ve felsefe aşamasına kadar uzanan siyasal ve zihinsel gelişmelerin bütünüdür (Bıçak 2004, s. 206). Bu gelişmelerin her bir aşamasının ve sürecin tamamının Platon'daki dile getirilişleri, Bıçak'a göre, tarih felsefesiyle uyumluluk gösterir (a.y.).

Platon'un tarihi yorumlayış üslubu, tarihçilik ve tarih yazımı açılarından bakıldığında, *Timaios*, *Kritias* ve *Yasalar* gibi yapıtlarında, *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi daha genç olduğu zamana ait yapıtlarına kıyasla farklıdır (a.y.). *Timaios*, *Kritias* ve *Yasalar*'da yalnızca “bozulma” ilkesinin tarihin geneline yayılmasıyla kalınmaz, insanla ilgili daha önceki yapıtlarda gündeme gelmemiş başka somut unsurlar da ortaya çıkar ve bu tarih sorunu, enine boyuna incelenir (Gunnell 1968, s. 173-174). Fakat bu incelemeyi daha çok felsefeye kaygılar yönlendirdiğinden, Platon'u bir tarihçi olarak göremeyiz; çünkü tarih sorununu enine boyuna irdelediği söz konusu yapıtlarında bile, Platon, tek tek tarih olaylarının detayına-gerekli görmedikçe-girmemiştir (a.y., s. 174). Platon, düşüncesinde gitgide daha baskın olarak belirecek biçimde, geçmiş, insanlığın kendini gerçekleştirdiği bir alan, anlamlı bir bütünlük olarak değerlendirmiştir, denilebilir (a.y.).

İlerleme, değişme, gelişme gibi olgulara yer yer olumlu yaklaşması, Platon'u “ilerlemeci” bir “tarih filozofu” saymamız için yeterli değildir; çünkü Platon ilerlemenin olanaklılığını teslim ettiği ölçüde, bozulmadan duyduğu kaygıları da ifade etmekten geri durmamıştır.

Toplumsal yaşam hem insanın varlığını sürdürmesi için zorunlu olması hem de refahta artış ve kurumlarda gelişimle birlikte insanı bozması nedeniyle çelişki doğurmaktadır.

Diyalektik, ya da Türkçe yazılışıyla **diyalektik**, Platon'da felsefeye düşünmenin bilgisine, bilginin gerçek nesneleri olan idealleri kavrama yoluna yönelten bir yöntemdir. Sokrates de diyalektik, karşıtlıklar içinde yol alan bir karşılıklı konuşma ve bizi ahlak kavramlarının tanımlarına vardıracak bir yol olarak görmüş ve bu biçimde kullanmıştır.



Ayhan Bıçak'ın *Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih* adlı yapıtı, tarihin ve felsefenin iç içe geçme ve birbirini besleyen çalışmalar olma sürecinin ayrıntılı bir çözümlemesini içerir (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004).

Platon'un tarihten yararlanarak felsefesine nasıl bir yön verdiğini ve insanı tarihte nasıl konumlandığını gördükten sonra, ortaya çıkmasında ve yerleşmesinde Platon'un felsefe sisteminin büyük payı olduğu bir ayrımla, yani *theoria-historia* ayrımıyla, Antikçağ Yunan düşüncesinde tarihin konumu üzerine bir değerlendirme yapmak, başta da belirttiğimiz gibi, bu ünite kapsamında atacağımız son adımı oluşturacaktır.



Artık Platon'un tarih anlayışına hangi kaygıların yön verdiği konusunda temel bir fikir sahibisiniz. Siz Platon'un yerinde olsaydınız, tüm değerleri yıkıp yepyeni bir sistem mi kurmaya çalışırdınız, yoksa içinde bulunduğunuz toplumdaki yapıyı yalnızca gereksinilen ölçüde bir dönüşümden geçirmenin yolunu mu arardınız? Neden? Aranızda gruplar oluşturarak tartışın.

THEORIA-HISTORIA KARŞITLIĞININ OLUŞMASI VE YERLEŞMESİ

Platon'un yalnızca tarih görüşlerine değil, felsefesinin bütününe yayılan ve etkili olan bir kavram olarak ruhun önemine yukarıda değinmiştik. Platon felsefesinin ruh dışında bir başka önemli unsuru daha vardır ki, o da Platon düşüncesinin bütününde etkisini göstermiş, Platon, yalnızca gençlik değil, olgunluk ve yaşlılık dönemindeki yapıtlarında da bu unsurla defalarca hesaplaşmış, kendi düşüncelerini de sorgulamaktan geri durmamıştır. İlkçağ Felsefesi dersinizden de hatırlayabileceğiniz üzere, bu unsur idealar öğretisinden başka bir şey değildir.

Platon'da **idealar**, yalnızca varlık sorunu bağlamında değil, bilgi sorunu bağlamında da anahtar kavramlardan biridir. İdealar, zaman ve mekandan bağımsız, sonsuz-ölümsüz, ne ise o olarak kalan, hiçbir zaman değişmeyen soyut varlıklardır ve ancak salt akılla, düşünce yoluyla bilinebilirler. Platon, idealarla ilgili düşüncelerini ne kadar gözden geçirmiş olursa olsun, idealara yüklediği bu temel nitelikler hep aynı kalmıştır, demek yanlış olmaz. Nitekim ideal bir toplum ve devlet düzeni de ancak adalet, iyilik, ölçülülük, bilgelik gibi erdemlerin idea düzeyindeki bilgisini edinmekle olanaklı olacaktır ve Platon bu olanağın insanda var olduğunu hemen hemen her diyalogunda farklı ifadelerle dile getirmiştir.

Fakat burada ünitemizin amaçları doğrultusunda asıl vurgulanmaya değer nokta, Antikçağ Yunan düşüncesinin bütününde kendisini gösteren bir zihniyettir: Bu zihniyet, felsefeyi, kalıcı ve temel olan, deneyimlere ve algılara bağlı olarak değişmeyen şeyleri araştırmaya yönelik bir etkinlik olarak kabul etmiş ve rastlantısal, tekil olaylara ilişkin bilgi edinmeyi aynı ölçüde önemsememiştir; çünkü bu zihniyet içerisinde hem doğada, hem de insan ve toplumda genel bir düzen varsayımı egemendir. 19. yüzyıl düşünürlerinden Paul Yorck von Wartenburg, bu zihniyetin Herakleitos'tan Aristoteles'e kadar tüm Yunan düşüncesinde var olan hakiki bilgi-yani *episteme* ile sanı bilgisi, historik bilgi-yani *doxa* ayrımında ifade bulduğunu ileri sürmüştür (aktaran: Özlem 2004, s. 24). Wartenburg'un historik bilgiyle sanı bilgisini eş anlamlı olarak ortaya koyan bu saptamasına değinmişken, Antikçağ Yunan düşüncesinde *historein* kavramının anlam içeriğinden bir kez daha söz etmek yerinde olur. Doğan Özlem'e göre, *historein* sözcüğü Yunanca'nın İyon leh-

İdea, felsefe literatürüne Platon'un armağan ettiği bir kavramdır. Aslında, tekili biçim, form anlamına gelen *eidos* sözcüğünün çoğul halinin, yani *eide*'nin, Platon tarafından değiştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Platon'a göre idealar, değişmeyen şeylerdir ve sağlam temelli, doğru bilgi (*episteme*), yalnızca ideaları bilme yoluyla elde edilebilir.

çesinde “bildirme”, “haber alma yoluyla bilgi edinme” anlamında kullanılırken, Atika lehçesinde “görerek, tanık olarak bilme” anlamının yanı sıra fizikten coğrafyaya, astronomiye, botanik ve zoolojiye, hatta gitgide doğa bilgisini kuşatacak ölçüde geniş bir anlam içeriğine sahip olmuştur (Özlem 2004, s. 21). Bu kadar zengin anlam içeriğine ek olarak, Özlem, *historein*’in bir anlamından daha söz eder, o da (içinde bulunulan an için) açıklanması olanaklı olmayan ve bu bakımdan olağan dışı sayılan doğa olguları hakkında tanıklık bilgisidir (a.y.). Bu anlam, Platon’un *Phaidon* diyalogunda, “genel bir açıklamaya sokulamayan, ancak gözlenen, ya da tanık olunan (*historein*) olayların bilgisine verilen isim” anlamında da kullanılmıştır (*Phaedo*, 96a).

Fakat bütün bu anlatılanlar, *historein* kavramının yalnızca doğa olaylarına, insanın dışında kalan olaylara ilişkin bir anlam taşıdığı izlenimi verir. Oysa yukarıda Yunan tarihçiliğinde pek çok ilki başardığını anlattığımız “tarihin babası” Herodotos’un, *historein* kavramını insanların ve toplumların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamına gelecek biçimde kullanma konusunda da bir ilk olduğu söylenmeden geçilemez (Herodotos 1983, I/1-2). Herodotos’un bu tavrı, onun kendi yazdığı tarih yapıtına, “tanık olunan ve haber alınan şeylerin anlatımı” demek olan *Historias Apodeiksis* adını vermesinde de kendini gösterir (a.y., 11b). Thukydides de *historein* sözcüğünün anlam içeriğine bir katkıda bulunur: Ona göre *historein*, yalnızca geçmişteki olayların aktarımı ve kaydından ibaret değildir, aynı zamanda geçmişte kalan insan-toplum olaylarını değerlendirme ve yorumlama etkinliği olarak da anlaşılmalıdır. Bu durumda, *historein* sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı olan *Historie*, *histoire*, *historia*, *history* gibi sözcüklerin günümüzdeki anlamlarının kökleri Herodotos ve Thukydides’e uzanıyor, diyebiliriz.

Historein sözcüğünün anlam içeriği sandığımızdan ne kadar zengin ve tarihçilikle ilgili Antikçağ Yunan düşünürlerinin başardıkları ilkler ne kadar çok olursa olsun, Antikçağ Yunan medeniyetinin düşünce yapısında, *kosmos* ile dile getirilen düzen fikri belirgin biçimde etkilidir ve bu düzenin kalıcı, değişmeyen şeylerinin bilgisinin, deneyim sınırlarını aşan, akıl temelli bir düşünme yoluyla edinildiği anlayışı da yaygındır. Bu anlayış, Milet Okulu’na kadar geri götürülebilir, fakat **theoria** kavramıyla ifade bulan araştırma etkinliği ve bu etkinliğin karşısına gelip geçici şeylerin değişken bilgisini-yani historik bilgiyi ya da *doxay*ı koyarak bir ikilik oluşturma, ne yalnızca Milet Okulu’ndan Sofistlere dek uzanan doğa filozofları tarafından ne de yalnızca Sofistler ve Sokrates tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tarz bir ikiliğin, dolaylı da olsa, en yetkin ifade bulduğu metinler, kendilerinden önce gelen düşünce mirasını ustaca sentezleyen ve bu sentezin üzerine kendi düşüncelerini de katan büyük sistem filozofları Platon’un ve Aristoteles’in yapıtları olmuştur.

Özellikle Platon’u felsefe yapmaya yönelten, toplumunun evren anlayışını sarsılmaz temellere yaslamak ve Sofistlerin göreciliğinin aksine genel-geçer ahlak ölçütlerini bulup temellendirmek gibi kaygılar olduğundan, Platon’un felsefeyi ele alış ve işleyiş biçiminin de kalıcı bir varlık düzenini ve bunun bilgisini ortaya çıkarmayı hedefleyen yapıda olması şaşırtıcı değildir.

Aristoteles de (M.Ö. 384-322), Akademia’sından mezun olduğu hocası Platon’un pek çok konuda izinden gitmiş, fakat yer yer onu aşan, bilimsel düşünüşe, bilimler sınıflamasına yol açan, bütün bunlardan öte, *mantık* adlı yepyeni bir bilgi alanının varlığını keşfeden ve temellendiren bir filozof olmuştur. Aristoteles, *theoria*-historianın birbirine karşıt olarak konumlanması konusunda, Platon’dan daha açık bir söyleme sahiptir, denilebilir. Aristoteles, bilgi alanlarını şöyle sınıflandırır:

Theoria’nın Yunanca’daki temel anlamı “görme” olsa da felsefede bu kavrama daha çok “akıl gözleriyle görme”, “deneyimden bağımsız olarak düşünülenler alanındaki değişmeyenleri görme” anlamları yüklenmiştir.

Platon da Aristoteles de varlık ve bilgi konusunda, “değişmeyen varlığın/varlıkların sağlam bilgisi”ni elde etmeyi başlıca hedef olarak görmüşlerdir. En azından felsefe gibi teoriyaya dayalı bir etkinlik söz konusu olduğunda, gündelik deneyimlerin ya da tek tek doğa olaylarının deneyimlenmesinin pek bir önemi yoktur.

Aristoteles'e göre bilgi alanları üç temel sınıfa ayrılır: 1. Teorik bilgi, 2. Pratik bilgi, 3. Poietik bilgi. Bu ayrım, genellikle Aristoteles'in "Bilimler sınıflaması" olarak da bilinir, fakat Aristoteles'in yaşadığı dönemde günümüzdeki gibi bir felsefe-bilimler ayrımı oluşmamıştır. Bu yüzden, "bilimler" yerine "bilgi alanları" terimi kullanılmıştır.

Aristoteles, bugün bildiğimiz ve kullandığımız anlamıyla historeini şiir sanatının altında bir edebî tür olarak görmüş ve theoria etkinliği olan felsefenin karşısına koymuştur. Onun bu anlayışı, yüzyıllar boyunca geçerliliğini korumuştur.

1. Teorik bilgi, 2. Pratik bilgi, 3. Poietik bilgi. Bunlardan ilkinin, bilgiyi başka bir şeyin aracı değil de başlı başına kendisi için bir amaç olarak gören fizik, matematik ve metafizik gibi disiplinler oluşturur (Ross 2002, s. 83). İkincisi kapsamına etik, politika, ekonomi gibi insan yaşamındaki eylemlerle ilişkili, iynin nasıl elde edilebileceğini araştıran disiplinler girer (a.y., s. 220). Son olarak, poietik bilimler, anlamca bilimlerin karşısına konulmuş olan güzel sanatları, yani insan ürünü şeyleri kapsar-yani bilgiyi bilgi olarak değil, güzel şeyler yapmak için bir araç olarak görür ve kullanır. Poietik bilgi alanına tragedya, müzik, resim, heykel gibi sanatlar girer (a.y., s. 319; Arslan 2007, s.41).

Aristoteles, bu bilgi alanları sınıflaması çerçevesinde, Herodotos ve Thukydides'in kazandırdığı anlamları taşıyan historeini *historiografya* (tarih yazımı) olarak adlandırmış ve bu disiplini *Peri Poietikes (Şiir Sanatı Üzerine)* adlı yapıtında bir edebiyat türü olarak şiirin altında sınıflamıştır; çünkü Aristoteles'e göre şiir sanatı imgelem (*phantasia*) yoluyla bile olsa bir genelliği hedeflerken, tarih yazıcılığı bireysel, rastlantısal olayları edebî bir dille aktarırken böyle bir genelliği hiçbir zaman yakalayamaz ve bu da felsefenin peşinde olduğu genellik ile tarih yazımının yalnızca rastlantısalı yakalayabilmesi arasında giderilemez biçimde bir karşıtlık oluşturur (*Poietika*, 1451b).

Aristoteles'te en yetkin ve açık ifadesini bulan theoria-historia-ya da felsefe-tarih karşıtlığı, Antikçağ Roma medeniyetinde de aynen korunmuş, olayları kaydetmek için yıllıklar tutma (annales) ve tarih yazıcılığı arasında yalnızca edebî ölçütler temelinde ayrım yapılmıştır (Özlem 2004, s. 25): Bu ayrıma göre yıllık yazarları, Osmanlı'daki vak'anüvisler gibi memurken, tarih yazıcıları, Cicero'nun ifadesiyle "insanlar için geçmişten dersler çıkaran" edebiyatçılardır (a.y.). Ünitimizin son bölümünde ele almaya çalıştığımız bu karşıtlık, tarih felsefesinin gidişine yön verecek ölçüde belirgindir ve tarih felsefesinin özel bir tarihi yazılacak olsa, sayfaların önemli çoğunluğunu bu karşıtlığı aşma denemelerinin kaplayacağını söylemek herhalde abartı olmaz.

SIRA SİZDE



Doğayı anlamaya odaklanan ve yalnızca bu yöndeki çabaları bilgi adına değerli bulan yaklaşım, günümüzde de tarih bilgisinin sağlamlığı, temellendirilebilirliği gibi konularda ortaya koyulan görüşleri etkiliyor mu? Düşünün ve aranızda gruplar oluşturarak tartışın.

Özet



Antikçağ Yunan toplumunda ortaya çıkan efsaneye dayalı tarih anlayışını özetlemek.

Antikçağ Yunan medeniyetinde tarih konusunun, diğer pek çok medeniyette olduğu gibi, efsaneler tarafından işlendiği söylenebilir. Herodotos'un başlattığı tarihçilik geleneğine kadar etkili olan efsaneye dayalı bu dönemde etkili olmuş başlıca isimler Homeros ve Hesiodos'tur. Homeros'un kendi destanlarında kültüre, toplumun değer ve yaşama biçimlerine yer vermesi, hatta tanrıların, kahramanların, soylu ailelerin soykütüklerini aktarması, tarihçilik açısından önemli veriler olarak yorumlanmaya uygundur. Hesiodos, tarih düşüncesini içeren iki ayrı yapıtında, tarihi iki ana bölüme ayırmıştır: *Theogonia*'da (2006), evrenin oluş sürecini, tanrıların özelliklerini ve görevlerini, insanın ortaya çıkışını ele almış, daha çok tanrıların tarihini anlatmaya yoğunlaşmıştır. *İşler ve Günler*'de ise insanın tarihi ağırlıklı yer tutmuş, hatta Hesiodos bu yapıtında kendinden önceki ve sonraki nesilleri kapsayacak şekilde insanın geçmişini ve geleceğini-daha doğrusu insanın geçmişi ve geleceği konusunda kendi öngörülerini- ele almıştır. Hesiodos, zamana bağlı olarak insanlığın kötüye gittiği, insanın özelliklerinin olumsuzla doğru değiştiği görüşlerini "Çağlar Öğretisi" de denilebilecek bir temellendirme çerçevesinde ortaya koymuştur. Pindaros, Rodos'un efsaneye dayalı tarihini anlatmıştır ve bu anlatıda geçmiş, değişmeyen gerçeklik olarak anlaşılmıştır. Geçmişin Pindaros için önemi büyüktür; fakat Pindaros'un şiirlerinde genel olarak zaman, her üç boyutuyla da (geçmiş, bugün, gelecek) önemli yer tutmuştur. Hatta ilk olarak tarih olaylarını zaman boyutunda değerlendirenin de Pindaros olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında, Pindaros, zamandaki ve tarihteki değişikliklere ilişkin farkındalığını yapıtlarına yansıtan, Starr'ın vurgusuyla, "tarihsel bir dünyada yaşadığını açıklıkla dile getiren" bir ozan olmuştur. Pindaros, zamandaki ve tarihteki değişikliklere ilişkin farkındalığını yapıtlarına yansıtan, geleneklerin değişken olduğunun farkında ve geleneğin dünyanın yöneticisi olduğu görüşünü benimseyen bir ozan olmuştur.



Sofistler'den sonra Yunan toplumunda tarihçiliğin ve tarih yazıcılığının kazandığı yeni özellikleri ve yönelimleri değerlendirmek.

Evrenin nasıl oluştuğu sorusuna aranan ve önerilen yanıtlar, başlı başına tarihli olduklarından, tarih düşüncesinin Antikçağ Yunan medeniyetinin evren anlayışının merkezine oturmasına yol açmışlardır. Felsefeye dayalı evren anlayışı da, efsaneler ve kozmogoniler gibi, oluşu açıklarken evrenin oluş tarihini de konu edinir. Toplumsal sorunların çözümünde de sorunu ortaya çıkaranları ve sorunların kaynaklarını araştırma yolunun izlenmesi, geçmişe ilgiyi arttırmış ve sorunları geçmiş göz önüne alarak çözme girişimleri, insan ve kültür hakkında çeşitli düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. M.Ö. 5. yüzyılda tarihçiler, kendi çağlarındaki sorunlara odaklanırken, felsefeciler, sorunlara yaklaşım için farklı bir yola yönelmiştir: Toulmin'e göre, Pythagoras ve Parmenides'in etkileriyle felsefenin metafizik yoluna girmesi, doğa bilimlerinin tarihsel görünüşten ziyade kuramsal fizik-matematik yönünde gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Herodotos, edindiği bilgiyi değiştirmeden aktarma ve gerekmedikçe kişisel görüşlerini aktardığı olaylara katmama gibi özellikleriyle, tarih yazıcılığında rastlanan ilk farklı modeli oluşturur. Ayrıca, birbirine karşıt düşünceleri görmezden gelmemesi, anlattığı konuyla ilgili yazılı belgeler elde ettiği zaman belgeye bağlı kalarak değerlendirme yapması, bilgisinin yetersiz kaldığı durumda bunu açıkça dile getirmesi, kişisel yorumlarını işin içine kattığında yalnızca beğenilerine ve hayranlıklarına değil de çirkin ve tuhaf bulduğu olaylara da yer vermesi, Herodotos'u özgün ve öncü bir tarihçi kılan diğer yönleridir, diyebiliriz. Thukydides de Herodotos ile birlikte Yunan tarihçiliğinin önemli isimlerinden biridir. Thukydides, ekonomik etkenleri değişimlerin ve iç savaşların nedeni olarak gören belki de ilk tarihçidir. O, tarih olaylarını incelerken akılcı bir tutum takınmış, buna bağlı olarak tarih olayları karşısında kuşkucu olunması ve öne sürülen her aktarıma ve delile inanılmaması gerektiğini savunmuştur. Thukydides, olayların ardındaki neden ve ilkeleri araştırıp bulma isteğiyle bağlantılı ola-

rak, olaylarda ortaya çıkan sonuçları, amaçları ve motifleri gözeten ve bu unsurlara odaklanan, pragmatik bir tutum sergilemiştir. Bu sayılan yönleriyle, Yunan tarihçiliğinde bilimsel yönelişin zirveye çıktığı bir düşünür olmuştur.



Platon'un kurduğu felsefe sisteminin tarih anlayışına nasıl yansıdığını yorumlamak.

Platon, kendi çağında tanık olduğu toplumsal ve siyasi çalkantılar karşısında, şu iki tutum arasında bir seçim yapma zorunluluğuyla baş başa kalmıştır: 1. *Polisi*, daha doğrusu Atina'yı tüm kurum ve gelenekleriyle geçmişe gömme gayreti içinde olan yıkıcı güçlerle bir olup yepyeni bir devlet ve yepyeni bir din oluşumuna katkıda bulunmak, 2. Karşıt görüştekilerin yanlışlarını ortaya koyup çürüterek *Polis*'i ayakta tutmak için ne gerekiyorsa yapmak. Platon, bu tutumlardan ikincisini benimsemiştir ve hocası Sokrates'in Sofistlerle mücadelesini devam ettirerek *Polis*'i sonuna kadar savunmuştur. Bu seçimi, Platon'un ömrü boyunca din, siyaset, kültür gibi sorunlarla uğraşmasına yol açmış, bu sorunlara önerdiği çözümleri temellendirirken de felsefeyi ön planda tutmakla birlikte, malzemesini tarihten derlemiştir.

Platon'un felsefesinin olduğu kadar, tarih anlayışının da anahtar kavramlarının başında ruh gelir. Platon'a göre ruh hem ilk yaratılan varlıklardan biridir hem de tüm değişim ve dönüşümlerin başlıca nedenidir. Ruh, bütün eylemlerin, iyi ve kötü olarak nitelenen her şeyin ardındaki nedendir, yani insanların tüm eylemleri aslında ruhun etkinlikleridir. Platon'un ruha yüklediği temel özellikler ölümsüzlük, maddesizlik ve görünmezliktir. Aynı zamanda ruh, tutku, cesaret ve akıl olmak üzere üç ana bileşene sahip bir yapıdır. Ruh, iyileşmeden sorumlu olduğu ölçüde, toplumdaki bozulmadan da aynı ölçüde sorumludur. Platon'a göre insanın mutlu yaşaması, 1. Ruhun bölümleri arasında, 2. Devlette ve kurumlarında düzen ve uyumun olmasına bağlıdır.

Toplumsal yaşam, hem insanın varlığını sürdürmesi için zorunlu olması hem de refahta artış ve kurumlarda gelişmişlikle birlikte insanı bozması nedeniyle çelişki doğurmaktadır. Platon, tüm bu aşamaların zorunlu olduğunun, tarihin başlangıcından kendi yaşadığı zamana kadar belirli ölçüde bir ilerlemenin sürdüğünün farkındadır ve in-

sana-topluma ilişkin iyimserliğini temellendirmek üzere, felsefeyi kullanır. Platon'a göre, 1. İnsan, ahlakta bozulmanın getirdiği olumsuzlukları, ilerleme sürecinde geliştirdiği kurumları ve bilgileri kullanarak saf dışı edebilir, 2. Devlet aşamasına ulaşma ve felsefenin doğuşuyla, kültürde ilerleme zirveye çıkmış olur, 3. Ruhta saklı olan Tanrı öğütleri-yani doğruluğun bilgisinin kaynağı, ruhun arkeolojisi yapılarak (*Phaedrus*, 249 c-d) felsefe sayesinde ortaya çıkarılıp, doğru bilgi temeline uygun devlet kurulunca, çelişki ortadan kalkar.

Platon'un tarihi yorumlayış üslubu, tarihçilik ve tarih yazımı açılarından bakıldığında, *Timaios*, *Kritias* ve *Yasalar* gibi yapıtlarında, *Devlet* ve *Devlet Adamı* gibi daha genç olduğu zamana ait yapıtlarına kıyasla farklıdır. Platon, düşüncesinde gitgide daha baskın olarak belirecek biçimde, geçmiş, insanlığın kendini gerçekleştirdiği bir alan, anlamlı bir bütünlük olarak değerlendirmiştir.



Platon ve Aristoteles'in felsefe sistemlerini Antikçağ Yunan kültüründeki theoria-historia karşıtlığıyla ilişkilendirmek.

Antikçağ Yunan düşüncesinin bütününde kendisini gösteren zihniyet, felsefeyi, kalıcı ve temel olan, deneyimlere ve algılara bağlı olarak değişmeyen şeyleri araştırmaya yönelik bir etkinlik olarak kabul etmiş ve rastlantısal, tekil olaylara ilişkin bilgi edinmeyi aynı ölçüde önemsememiştir; çünkü bu zihniyet içerisinde hem doğada, hem de insan ve toplumda genel bir düzen var sayımı egemendir. Paul Yorck von Wartenburg, bu zihniyetin Herakleitos'tan Aristoteles'e kadar tüm Yunan düşüncesinde var olan hakiki bilgi-yani *episteme* ile sanı bilgisi, historik bilgi-yani *doxa* ayrımında ifade bulduğunu ileri sürmüştür. Antikçağ Yunan düşüncesinde *historein* kavramının anlam içeriği, iki yönlü olmuştur. Bunlardan ilki, doğada gözlenen olaylara tanıklık etme anlamını içeren, deneyimsel bilgiye karşılık gelir. Herodotos, *historein* kavramını insanların ve toplumların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamına gelecek biçimde kullanma konusunda bir ilktir. Thukydides'e göreys, *historein*, yalnızca geçmişteki olayların aktarımı ve kaydıdan ibaret değildir, aynı zamanda geçmişte kalan insan-toplum olaylarını değerlendirmek ve yorumlama etkinliği olarak da anlaşılmalı-

dır. Historein sözcüğünün anlam içeriği sandığımızdan ne kadar zengin ve tarihçilikle ilgili Antikçağ Yunan düşünürlerinin başardıkları ilkler ne kadar çok olursa olsun, Antikçağ Yunan medeniyetinin düşünce yapısında, *kosmos* ile dile getirilen düzen fikri belirgin biçimde etkilidir ve bu düzenin kalıcı, değişmeyen şeylerinin bilgisinin, deneyim sınırlarını aşan, akıl temelli bir düşünme yoluyla edinildiği anlayışı da yaygındır. Platon'u felsefe yapmaya yönelten, toplumunun evren anlayışını sarsılmaz temellere yaslamak ve Sofistlerin göreciliğinin aksine genel-geçer ahlak ölçütlerini bulup temellendirmek gibi kaygılar olduğundan, Platon'un felsefeyi ele alış ve işleyiş biçiminin de kalıcı bir varlık düzenini ve bunun bilgisini ortaya çıkarmayı hedefleyen yapıda olması şaşırtıcı değildir. Platon'da idealar, yalnızca varlık sorunu bağlamında değil, bilgi sorunu bağlamında da anahtar kavramlardan biridir. İdealar, zaman ve mekandan bağımsız, sonsuz-ölümsüz, ne ise o olarak kalan, hiçbir zaman değişmeyen soyut varlıklardır ve ancak salt akılla, düşünce yoluyla bilinebilirler. Platon, idealarla ilgili düşüncelerini ne kadar gözden geçirmiş olursa olsun, idealara yüklediği bu temel nitelikler hep aynı kalmıştır.

Aristoteles, *theoria-historianın* birbirine karşıt olarak konumlanması konusunda, Platon'dan daha açık bir söyleme sahiptir, denilebilir. Aristoteles, bilgi alanlarını şöyle sınıflandırır: 1. Teorik bilgi, 2. Pratik bilgi, 3. Poietik bilgi. Aristoteles, sınıflaması çerçevesinde, Herodotos ve Thukydides'in kazandırdığı anlamları taşıyan *historeini* historiografya (tarih yazımı) olarak adlandırmış ve bu disiplini bir edebiyat türü olarak şiirin altında sınıflamıştır; çünkü Aristoteles'e göre şiir sanatı hayal gücü (*phantasia*) yoluyla bile olsa bir genelliği hedefler, oysa tarih yazıcılığı bireysel, rastlantısal olayları edebî bir dille aktarıırken böyle bir genelliği hiçbir zaman yakalayamaz ve bu da, felsefenin peşinde olduğu genellik ile tarih yazımının yalnızca rastlantısalı yakalayabilmesi arasında gidilemez biçimde bir karşıtlık oluşturur.



Theoria-historia karşıtlığının, tarihin Batı kültüründeki konumu üzerine etkilerini değerlendirmek.

Aristoteles'te en yetkin ve açık ifadesini bulan *theoria-historia*-yani felsefe-tarih karşıtlığı, Antikçağ Roma medeniyetinde de aynen korunmuş, olayları kaydetmek için yıllıklar tutma (*Annales*) ve tarih yazıcılığı arasında yalnızca edebî ölçütler temelinde ayırım yapılmıştır. Hatta bu karşıtlık, tarih felsefesinin gidişine yön verecek ölçüde belirgindir ve tarih felsefesinin özel bir tarihi yazılacak olsa, sayfaların önemli çoğunluğunu bu karşıtlığı aşma denemeleri kaplar.

Kendimizi Sınavalım

1. Antikçağ Yunan toplumunun gün geçtikçe kötüye gittiğini düşünen Hesiodos, bu düşüncesini aşağıdakilerden hangisiyle temellendirmiştir?
 - a. İnsanların yaşanmış tarihiyle
 - b. Tanrıların tarihiyle
 - c. İşler ve Günler'le
 - d. Theogonia'yla
 - e. Çağlar Öğretisiyle
2. Zaman unsurunu tüm boyutlarıyla tarihinde kullanan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Herodotos
 - b. Pindaros
 - c. Homeros
 - d. Hesiodos
 - e. Thukydides
3. "Evrenin kökeni hakkında ortaya atılmış bilimsel kuram ya da efsane temelli açıklama" anlamına gelen terim aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Kozmoloji
 - b. Kozmon Psykhe
 - c. Kozmogoni
 - d. Kosmos
 - e. Logos
4. "İnsan her şeyin ölçüsüdür; olanların olduklarının, olmayanların, olmadıklarının" sözünün sahibi düşünür, aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Protagoras
 - b. Gorgias
 - c. Platon
 - d. Sokrates
 - e. Hippias
5. Aşağıdakilerden hangisi, Herodotos ile Thukydides'in ortak yönlerinden biri **değildir**?
 - a. Eleştirel tutum
 - b. Nesnellik kaygısı
 - c. Birincil kaynaklara önem verme
 - d. Gezilen coğrafyaların anlatımı
 - e. Akılcılık
6. Ruh hakkında aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?
 - a. Ruhun kendisi de bir ideadır.
 - b. Ruh ölümsüzdür.
 - c. Ruh maddesizdir.
 - d. Ruh, tutku, cesaret ve akıldan oluşan bir bütündür.
 - e. İyiliklerden de, kötülüklerden de ruh sorumludur.
7. Platon, toplumsal yaşam ile ahlâk arasında gördüğü çelişkinin aşağıdakilerden hangisiyle aşılabileceğini savunur?
 - a. Kurumların gelişmesiyle
 - b. Toplumdaki zenginliğin artmasıyla
 - c. Doğru bilgi temelinde ideal devletin kurulmasıyla
 - d. Zenaatların gelişmesiyle
 - e. Savaşmak için cesaretin artmasıyla
8. Platon'da felsefeye düşünmenin bilgisine, bilginin gerçek nesneleri olan ideaları kavrama yoluna yönelten yöntemin Yunanca adı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Dikaiozyne
 - b. Sophrosyne
 - c. Alethes Doxa Meta Logou
 - d. Dialektike
 - e. Aletheia
9. *Historein* kavramını ilk kez "insanların ve toplumların başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi" anlamında kullanan tarih düşünürü aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Sokrates
 - b. Herakleitos
 - c. Aristoteles
 - d. Thukydides
 - e. Herodotos
10. Aşağıdakilerden hangisi Aristoteles'in, Herodotos ve Thukydides'in kazandırdığı anlamlarla *historeine* karşı tutumunu dile getirir?
 - a. Empeiria adını vermiş ve doğa bilimleri arasında sınıflamıştır.
 - b. Historiografya adını vererek şiir sanatının altın da bir edebi tür olarak sınıflamıştır.
 - c. Pratik bilimler arasında sınıflamıştır.
 - d. Teorik bilimlerden biri olarak görmüştür.
 - e. Felsefeden beklenen genelliğin bilgisine ulaşmayı tarihten de beklemiştir.

Okuma Parçası

ATİNALI: Adı ruh olan şeyin tanımı nedir? Şimdi söyledüğümüzden başka, yani “kendiliğinden hareket eden hareket”ten başka bir tanımı var mı?

KLEINIAS: Hepimizin ruh dediği varlığın “kendiliğinden hareket” olarak tanımlandığını mı söylüyorsunuz?

ATİNALI: Evet; eğer bu böyleyse, ruhun, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olduğu ortaya çıktıktan sonra, şimdi var olan, daha önce var olmuş ve ileride var olacak bütün nesnelerin ve karşıtlarının ilk oluşum ve hareket ilkesiyle aynı şey olduğuna yeterince kanıt getirilmediğinden hâlâ yakınıyor muyuz?

KLEINIAS: Hiç de değil, bütün varlıklar içinde ruhun, hareket ilkesi olarak en eski olduğu en doyurucu biçimde kanıtlandı.

ATİNALI: Öyleyse, kendi dışındaki bir şeyden kaynaklanana ve hiçbir şeyi kendi içindeki güçle harekete geçiremeyen hareket ikinci sırada değil mi? Ya da aslında ruhsuz bir maddenin uğradığı değişiklik olarak kaçınıcı sıraya koymak istiyorsan, o sırada yer alması gerekmiyor mu?

KLEINIAS: Doğru.

ATİNALI: Ruh yönettiğine, madde de doğal olarak onun yönetiminde olduğuna göre, ruhun maddeden önce olduğunu, maddenin ise ondan sonra ikinci sırada geldiğini söylerken kesinlikle haklıydık ve son derece doğru ve eksiksiz konuşmuş olduk.

KLEINIAS: Evet, çok doğru.

ATİNALI: Daha önceki konuşmamızda, eğer ruhun bedenden önce olduğu ortaya çıkarsa, ruha ilişkin şeylerin de maddeninkinden daha eski olacağı üzerinde uzlaştığımızı anımsayalım.

KLEINIAS: Elbette.

ATİNALI: Ruh maddeden önce olduğuna göre, karakterler, töreler, istenç, muhakeme, doğru sanı, dikkat ve anılar da, maddelerin uzunluğundan, genişliğinden, yüksekliğinden ve gücünden öncedir.

KLEINIAS: Zorunlu olarak.

ATİNALI: Bundan sonra da şu konuda uzlaşmak zorunlu değil mi? Ruh her şeyin nedeni olarak koyacaksak, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin ve bütün karşıtların da nedeni değil midir?

KLEINIAS: Kuşkusuz.

ATİNALI: Ruh hareket eden her şeyin içinde bulunduğuna ve onu yönettiğine göre, gökyüzünü de yönettiğini söylemek zorunlu değil mi?

KLEINIAS: Elbette.

ATİNALI: Bir tek ruh mu, birden fazla ruh mu? Ben ikinizin yerine cevap vereyim: birden fazla. İkiden az olduğunu düşünmeyelim: biri iyilik yapan, öteki de bunun tersini yapacak güçte olan.

KLEINIAS: Çok doğru söyledin.

Kaynak: Platon, **Yasalar** (2. cilt), çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1998, 896a-896e7.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. e Yanıtınız doğru değilse, “Antikçağ Yunan Dünyasında Efsaneye Dayalı Tarih Anlayışı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
2. b Yanıtınız doğru değilse, “Antikçağ Yunan Dünyasında Efsaneye Dayalı Tarih Anlayışı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
3. c Yanıtınız doğru değilse, “Sofistlerden Sonra Yunan Tarihçiliği ve Tarih Yazıcılığı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
4. a Yanıtınız doğru değilse, “Sofistlerden Sonra Yunan Tarihçiliği ve Tarih Yazıcılığı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
5. d Yanıtınız doğru değilse, “Sofistlerden Sonra Yunan Tarihçiliği ve Tarih Yazıcılığı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
6. a Yanıtınız doğru değilse, “Platon’un Tarih Anlayışı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
7. c Yanıtınız doğru değilse, “Platon’un Tarih Anlayışı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
8. d Yanıtınız doğru değilse, “Platon’un Tarih Anlayışı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
9. e Yanıtınız doğru değilse, “Theoria-Historia Karşıtlığının Oluşması ve Yerleşmesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
10. b Yanıtınız doğru değilse, “Theoria-Historia Karşıtlığının Oluşması ve Yerleşmesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Yazılı kültürün olmadığı, insanların yaptıklarını gelecek kuşaklara yalnızca söz ve anlatıyla aktardığı bir ortamda, şüphesiz, efsaneler geçmişle ilgili en önemli malzeme yığınına oluşturur. Bu efsaneler, aynı zamanda, toplumların ve o toplumun üyesi insanların varlıklarını, yaşamadaki amaçlarını, toplumun değerlerini açıklama ve temellendirme amacıyla da kullanılırlar.

Dolayısıyla, bir kişinin, geçmişini anlatmak için dayatabileceği hiçbir yazılı kaynak ya da belge vb. malzeme bulunmuyorsa, kendi toplumuna ait bildiği en eski söylencelerden başlayıp kendi zamanına en yakın söylencelere kadar gelerek geçmişini anlamaya ve anlatmaya çalışması, onun için kaçınılmaz olacaktır. Belki bu anlatılar, geçmişten kalan eşyalar, giysiler ya da tarihi anlatılacak olan toplumun geçmişine ilişkin ipucu verebilecek nesnelerin yorumlanmasıyla desteklenebilir; fakat bu, anlatılan geçmişin, daha çok anlatan açısından inanılabilirliğini güçlendirmeye yarar. Şimdiki bakış açısıyla, tarih hakkında bu yargılara varmak kolay olsa da Herodotos öncesi dönemde yaşamış bir Yunanlı için tarihini anlamanın ve anlatmanın efsanelerden ve kozmogonilerden daha geçerli başka bir yolu bulunmadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Sıra Sizde 2

Ünitemizde Herodotos ile ilgili yazılanlar bir kez daha dikkatle okunduğunda, Herodotos'un *historein* kavramına "insan-toplum olayları" anlamını kazandıran ve bu kavramın günümüzde de bu anlama gelecek şekilde kullanılmasının yolunu ilk açan kişi olduğu fark edilecektir. Herodotos, *historein* kavramında böylesine önemli bir içerik dönüşümü gerçekleştirmesinin yanı sıra, ilk kez tarafsız kalma kaygısı taşıyarak olayları anlatması, abartılı anlatımlara kuşkuyla ve eleştirel yaklaşması, belgelere, daha da önemlisi herhangi bir olay hakkında olanaklar elverdiği ölçüde birincil kaynağa dayanarak açıklama yapmaya çalışması gibi özellikleriyle, kendisinden sonra tarihle uğraşanlara yol göstermiştir. Hatta, Herodotos'un tarih yazımında uyguladığı bu ilkeler, geliştirilerek sürdürülmektedir de diyebiliriz.

Thukydides de yine bu üniteye yazılanlardan hatırlanacağı üzere, Herodotos ile başlayan bu ilkeleri devam ettiren bir tarihçidir. Thukydides, ekonomik nedenlerin iç savaşlara ve göçlere doğrudan etkisi olduğunu düşünen ve bunu temellendirmeye girişen ilk tarihçi olarak, olayların ardındaki nedenleri görmeye çalışmıştır. Bu

tutumu, onun olayların gerçekleşmesinde güdülen amaçları, sonuçları daha derinden anlamaya yönelmesine yol açmış ve onu pragmatik yönleri öne çıkan bir tarihçi kılmıştır. Tarihi insan eylemlerinin bilimi olarak görme, geçmişle ilgili kanıt olarak öne sürülen her şeyi kabul etmeme ve kabul edenlere karşı eleştirel olma, Thukydides'i özgün kılan yönlerdir. Herodotos ile ortak olan yönleri, belgelere ve birincil kaynaklara dayanma, eleştirelilik, akılcılık ve tarafsızlıktır.

Kısacası, günümüzde tarihin verdiği bilginin bilimsel olarak kabul edilmesi için gerekli görülen ölçütlerin yolunu, Herodotos ve Thukydides'in açtığı söylenebilir.

Sıra Sizde 3

Toplumsal çalkantıların yoğun olduğu bir ortamda yaşamak ve böyle bir ortamda düşünür olmak, ağır sorumluluklarla yüzleşmeyi de beraberinde getirir. Platon için de böyle olmuştur. Kuşkusuz, bir insanın, çocukluktan itibaren edindiği, benimsediği koca bir değer sistemini yıkmaya ve toplumunca benimsenecek yepyeni bir değerler ağı örmeye yeltenmesi kolay bir iş değildir-bu kişi Platon gibi bir deha bile olsa! Fakat yine de toplumu daha fazla yozlaşmadan ve nihayet yok olmaya sürüklenmekten kurtarmak için başka çare bulunmuyorsa, bu çareyi üretmek ve temellendirmek de düşünürün-ya da düşünürlerin- sorumluluğundadır.

Düşünür(ler) açısından mevcut değer sistemini yıkmak, toplumun birikmiş ve çözümsüz görünen sorunlarına neden olan yanlışları belirleyip bu yanlışların ortadan kaldırılması için yapılması gerekenleri ortaya koymayı gerektirir. Fakat insanların ve toplumların alışkanlıklarından ve geleneklerinden bir anda vazgeçmeleri pek olanaklı olmadığından, toplumun mevcut değer sistemine meydan okumak, o değerleri kendilerine çıkar aracı kılmış kesimlerce "bozgunculuk" hatta "hainlik" olarak da yorumlanabilir ve toplum, kendi yararına çalışan düşünürlerin aleyhine kısıtlanabilir.

Öte yandan, yalnızca çözülmesi acil görünen toplumsal sorunları ön plana alarak bazı dönüşümlerin gerçekleşmesi için çaba göstermek, daha gerçekçi ve sonuç alınabilir bir tutum gibi görünmektedir. Tüm değerlerin sil baştan inşası tutumuyla karşılaştırıldığında, böyle bir çabanın, toplumda oluşacak bir hoşnutsuzluğa yol açma olasılığı daha düşüktür. Platon da üniteye yazılanlardan anlaşılabileceği üzere, daha gerçekçi olan bu ikinci tutumu benimsemiştir ve kendi çağında bir tür değerler anarşisine yol açan Sofistlere ve yıkıcı gördüğü diğer

düşünörlere karşı mücadele etmiştir. Fakat bu, Platon'u, Atina demokrasisini ve kendi çağındaki yönetim yanlışlarını ağır biçimde eleştirmekten de alıkoymamıştır. Platon düşüncesinin idealar öğretisi, ruh görüşü, devlet-toplum felsefesi ve tarih metafiziği gibi başlıca unsurlarının tümü, hem çağının sorunlarını hem de bu sorunlara Platon'un önerdiği çözümleri anlamamız açısından benzersiz bir malzeme sunmaktadır.

Sıra Sizde 4

Doğayı anlamaya odaklanan ve yalnızca bu yöndeki çabaları bilgi adına değerli bulan yaklaşım, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nde yüzyıllar içinde gitgide pekişmiş, bu yaklaşımın etkileri de günümüze kadar uzanmıştır. Hatta bu ünite de Aristoteles ile ilgili yazılanlar hatırlanacak olursa, Aristoteles'in de Yeniçağ'daki düşünce yapısından tamamen farklı kaygılarla da olsa, bu yaklaşıma yakın durduğu söylenebilir.

Yalnızca gözlenebilir, deneye tâbî tutulabilir doğa olgularını bilginin gerçek malzemesi olarak kabul eden bu yaklaşımın 19. yüzyılda "pozitivizm" adıyla neredeyse tüm bilgi alanlarını etkisi altına alacak noktaya gelmesi, aynı yüzyıl içerisinde Alman düşünür Wilhelm Dilthey tarafından da eleştirilmiştir: Dilthey, pozitivizmin tarih-toplum olaylarını açıklamakta yetersiz olduğu görüşünü temellendirmeye çalışmış, hatta doğa bilimci yaklaşımın kendisinin dahi Avrupa'nın belirli bir tarihsel-kültürel döneminin ürünü olmaktan öteye geçemeyeceğini savunmuştur. Fakat bu eleştiriler, ne Dilthey'in yaşadığı dönemde ne de 20. yüzyılın ilk yarısında dikkate alınmıştır. Aksine, pozitivizmin salt bilimci rüzgârı, 20. yüzyılın ikinci yarısına dek pek çok düşünürün ve düşünce okulunun yelkenini doldurmaya yetmiştir.

Dolayısıyla, Aydınlanma'dan günümüze kadar uzanan süreçte, bilimlerin kendi bağımsız araştırma nesnelerini edinmeye ve kendilerini bununla sınırlamaya yönelik tutumları belirginleşirken, insan-toplum olaylarını araştırma konusu edinen ve bazen "kültür bilimleri", bazen "tin bilimleri", bazen de "beşeri-sosyal bilimler" adları altında sınıflanan sosyoloji, psikoloji, ekonomi, tarih gibi disiplinlerin doğa bilimlerindeki "yasallık" ya da "kesinlik" ölçütlerine uydurulmasına çalışılmıştır. Dahası, doğa bilimlerinde öngörülen yöntemlere aykırı görülen ya da çizilen sınırları yer yer aşan yöntemlerle iş görmek, "bilimsel" tutuma aykırı görülmüştür. 1950'den sonra *postmodernizm* bağlamında ortaya çıkan pek çok eleştiriye karşın, pozitivist zihniyet, tarih bilgisinin bilimsel değere sahip olup olmadığı ya da olması için ne yapılması gerektiği gibi konularda ortaya çıkan tartış-

malarda hâlâ belli bir ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Ne var ki, pozitivist yaklaşım, özellikle tarihçiler ve diğer insan-toplum bilimleri alanlarında çalışanlar arasında, kendisine geçen yüzyıldaki ölçüde taraftar bulamamaktadır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Aristoteles (2005). **Poietika (Şiir sanatı Üzerine)**, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat.
- Barnes, H.E. (1963). **A History of Historical Writing**, New York: Dover Publications.
- Barnes, J. (1982). **The Presocratic Philosophers**, London: Routledge& Kegan Paul.
- Bıçak, A. (2004). **Tarih Düşüncesi II: Felsefe ve Tarih**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2004a). **Tarih Düşüncesi I: Tarih Düşüncesinin Oluşumu**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Borst, A. (1997). **Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı**, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Ankara: Dost.
- Bury, J. B. (1958). **The Ancient Greek Historians**, New York: Dover Publications.
- Cole, T. (1967). **Democritus and The Sources of Grek Anthropology**, Michigan: The American Philological Association.
- Cornford, F. M. (1965). **Thucydides: Mythistoricus**, London: Routledge& Kegan Paul.
- Durant, W. (1954). **The Story Of Civilization**, New York: Simon and Schuster Press.
- Edelstein, L. (1967). **The Idea of Progress In Classical Antiquity**, Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Eliade, M. (2003). **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (I-II)**, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabaıcı.
- Forsdyke, J. (1956). **Greece Before Homer: Ancient Chronology and Mythology**, London: Max Parrish.
- Gunnell, J. G. (1968). **Political Philosophy and Time**, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1957). **In The Beginning**, London: Methuen.
- Guthrie, W.K.C. (1965). **A History of Greek Philosophy vol. II**, London: Cambridge At The University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1969). **A History of Grek Philosophy vol. III**, London: Cambridge At The University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1975). **A History of Grek Philosophy vol. IV**, London: Cambridge At The University Press.

- Guthrie, W.K.C. (1978). **A History of Greek Philosophy vol. V**, London: Cambridge At The University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1988). **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Herodotos (1983). **Herodot Tarihi**, çev. Muntekim Ökmen, İstanbul: Remzi.
- Hesiod (2006). **Theogony-Works And Days-Testimonia**, ed.&trans. Glenn W. Most, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Hesiodos (1977). **İşler ve Günler**, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hesiodos (1977). **Theogonia-Tanrıların Doğuşu**, çev. Sabahattin Eyuboğlu-Azra Erhat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Jaeger, W. (1965). **Paideia: The Ideals of Grek Culture-I**, Oxford: Basil Blackwell.
- Kranz, W. (1994). **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp (8. Baskı).
- Pindar (1997). **Olympian Odes-Pythian Odes** (All Works-vol.1), ed. Jeffrey Henderson, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Pindar (1997). **Nemean Odes- Isthmian Odes** (All Works-vol.2), ed. Jeffrey Henderson, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Plato (1997). **Plato: Complete Works**, ed. John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Platon (1998). **Yasalar (2 cilt)**, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı.
- Popper, K.R. (1966). **The Open Society and Its Enemies (2 vols.)**, London: Routledge (Fifth edition-revised)
- Ross, W.D. (2002). **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan vd., İstanbul: Kabalıcı.
- Sikes, E.E., M.A. (1914). **The Anthropology of The Greeks**, London: David Nutt.
- Starr, C.G. (1967). "Pindar and The Greek Historical Spirit", **Hermes**, 95. Band, November.
- Thompson, J.W. (1958). **A History of Historical Writing**, New York: Mac Millan.
- Thukidides (1976). **Peloponnesos Savaşı**, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Toulmin, S.-J. Goodfield (1965). **The Discovery of Time**, New York: Harper and Row.

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ortaçağ Avrupa kültürünü ana hatlarıyla özetleyip açıklayabilecek,
- Hristiyanlığın temel savlarının Ortaçağ Avrupa kültürüne ve felsefesine etkilerini yorumlayabilecek,
- Hristiyan tarih anlayışını kaynakları ve etkileriyle birlikte değerlendirebilecek,
- Augustinus'un ilk tarih filozofu ve teologu olarak görülmesinin ardındaki nedenleri saptayabilecek,
- Antikçağ'da ortaya çıkan theoria-historia karşıtlığı ekseninde Augustinus'un tarih felsefesine katkısını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- İnkarnation
- Çizgisel Zaman
- Kilise
- Eskaton
- Kurtuluş
- Tarihsel Süreç
- Tanrı Kayrası
- Iustus Dei
- Tarihsel Zaman
- Patristik

İçindekiler



Tarih Felsefesinin Ortaçağdaki Kökenleri- I: Hristiyan Ortaçağı ve Augustinus

ORTAÇAĞ AVRUPA KÜLTÜRÜNÜN VE FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Tarih felsefesi, geçen ünite de gördüğümüz gibi düşünce dünyasına önemli ölçüde yayılan *theoria-historia* karşıtlığından sonra, Ortaçağ'da başlayabilmiş midir? Hristiyanlık, Avrupa'da tarihe yaklaşımı nasıl etkilemiş ve yeni olan neyi ya da neleri düşünce dünyasına katmıştır? Ortaçağ kültürü ve felsefesinin Avrupa'da bir "Hristiyan Felsefesi" olarak ortaya çıkıp gelişmesini nasıl yorumlayabiliriz? Eğer tarih felsefesini Augustinus ile başlatacaksak, onun işaret ettiği çözüm yollarını *theoria-historia* ayrımı açısından nasıl değerlendireceğiz? İşte bu ünitemizde, bu ve benzeri soruların yanıtlarını arayacağız. Bu yanıtları ararken, ilkin Ortaçağ Avrupa kültürünün ve felsefesinin temel özelliklerine değinerek Ortaçağ hakkındaki bilgilerimizi tazeleyecek, ikincileyin, Hristiyanlık aracılığıyla gelen tarih anlayışını ve bu anlayışın nasıl bir tarih yazıcılığına meydan verdiği üzerinde duracak, üçüncü adımda Augustinus'u ilk tarih filozofu-ya da teologu- kılan unsurları tartışacak ve son olarak da Augustinus'un geliştirdiği Hristiyan tanrıbilimi odaklı tarih felsefesinin *theoria-historia* karşıtlığını aşma konusunda düşünce tarihine sunduğu katkıyı değerlendireceğiz.

Ortaçağ'ın din temelli düşünce yapısının, bazı felsefe tarihçilerince, bir geçiş dönemi düşünürü sayılabilecek olan Plotinos'tan (203-270) başlatıldığını söyleyebiliriz (Çotuksöken-Babür 2000, s. 21). Plotinos, **mistik-panteist** bir düşünce ortaya koyarak her türlü maddeciliğe tutarlı biçimde karşı çıkmış düşünürlerdendir (Gökberk 2005, s. 118). Plotinos'a göre gerçek maddeden oluşmaz, salt tinsel niteliktedir (a.y.). Ayrıca, gerçek varlığa daha yakın özellikler sergileyen ruh, Plotinos'ta, bedeni bir araç olarak kullanan, bölünemez bir birliğe sahip, anımsamalarına bağlı olarak hep kendisiyle özdeş, bileşik bir yapı olan bedenden önce var olmuş bir temel neden ya da ilkedir (a.y., s. 118-119). Dinlerin de insanlara benimsetmeye çalıştığı varlık anlayışının ve ruh öğretisinin de Plotinos (ve öğrencisi olmakla kendisinin her zaman övündüğü Platon) hakkında buraya kadar söylediklerimizle oldukça tutarlı olduğunu hatırlatmakta yarar var.

Fakat Plotinos'un varlık anlayışı, yalnızca ruh öğretisi bakımından değil, tüm var olanların var olmasına olanak tanırken, kendisi başka hiçbir varlığa gereksinmeden var olan "Bir" (To Hên) savı bakımından da özellikle Hristiyanlığın faydalandığı bir felsefe sistemi olmuştur. Bu "Bir" in algı ve düşünceyle kavranamaması, Onun hakkında yalnızca ne olmadığına ilişkin şeylerin söylenebilir olması ve

Mistik terimi, daha çok, kişiye özel, duyu deneyimlerinin sınırlarını aşan ve metafizik boyutu olan deneyimleri kapsayacak biçimde kullanılır. **Panteizm** ise, kökeni Yunanca'ya dayanan panta-yani her şey ve theos-yani tanrı sözcüklerinden oluşan, dilimize tümtanrıcılık biçiminde de çevrilen bir metafizik anlayışın adıdır. Bu anlayışın felsefe tarihinde bilinen başlıca temsilcilerinden birisi de Plotinos'tur.

Plotinos, geliştirdiği düşünceler için her zaman Platon'u model aldığını ve öğretisini Platon'un felsefe sisteminden yola çıkarak oluşturduğunu ifade eden bir düşünürdür. Bu dile getirileri, Plotinos'un, Yeni-Platonculuk adı verilen bir akımın başlıca filozofu olarak anılmasına neden olmuştur.

Plotinos'a göre, tüm varolanlar, "Bir" in kendisinden taşması sonucu İlk Akıl'ı (Nous), onun Evren Ruhunu (Kosmon Psykhe), evren ruhunun tek tek ruhları ve son olarak ruhların da maddeyi meydana getirmesi sayesinde oluşmuşlardır ve varlık hiyerarşisinde en alt basamak kabul edilen maddi her şey, aslında Bir'den bir zerre taşımaktadır. Bu öğretiyeye türüm ya da sudür teorisi de denir.

M.S. 529'da Iustinianus'un Akademia'yı kapatması, bazılarınca Ortaçağ'ın açıkça başladığı tarih olarak da görülür. Eğer Ortaçağ başlangıcı için bu kapatma ve yasaklama olaylarını temel alırsak, din-temelli bir dünya kavrayışı oluşturmak için Hristiyanlığı, Plotinos'tan sonraki ikinci girişim olarak yorumlayabiliriz.

Katolik Kilisesi, merkezi Vatikan'da bulunan ve Ortaçağ boyunca tüm devletlerin otorite olarak tanıdıkları, eğitimden kültüre, ekonomiye, hatta savaşımlara dek Avrupa'yı ilgilendiren her şey üzerinde başlıca söz sahibi olmuş bir kurumdur. Kendilerini Tanrı'nın ve İsa'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak gören Kilise, Avrupa'da uzun bir süre Antikçağ Yunan düşüncesinde örneği görülen tarzda bir düşünce geleneği oluşmasını engellemiştir.

Kilise'nin Roma-Germen toplumları için kullandığı "barbar" terimi, Yunanca'dakinden farklı olarak, günümüzdeki anlamına daha yakındır: Barbarın, "henüz Hristiyanlığı benimsememiş, dolayısıyla medeniyetten ve kültürden nasibini almamış" anlamına gelecek biçimde kullanılması, büyük ölçüde Kilise tarafından yaygınlaştırılmıştır.

Onun her şeyin kendisinden türediği yaratıcı ilke, "salt iyi", "en yüksek" olması, çoktanrıcılığı korumak isteyenler kadar Hristiyanların da Tanrı inançlarını temellendirmede Plotinos'tan yararlanmalarına yol açmıştır (a.y., s. 122).

Şimdi Hristiyanlığın Avrupa'da Rönesans'a, yani Antikçağ Yunan kültürünün yeniden keşfedildiği "yeniden doğuş" dönemine kadar sürdüğü savunulan "düşüncüyü dondurucu" etkilerini ve Batı'da Ortaçağ için olumsuz nitelermeler kullanılması temellerini anlamaya çalışalım. Böyle bir anlama çalışmasını, iki adımda gerçekleştireceğiz: Bu adımlardan ilkinin, Hristiyanlığın Ortaçağ kültürü üzerindeki etkilerine ilişkin genel bir özet, ikincisiniyse, Ortaçağ düşüncesinin ilk dönemini simgeleyen Kilise Babaları (ya da Patristik) döneminin düşünce yapısının tanınması oluşturacak.

Hristiyanlık Temelli Ortaçağ Felsefesi

Platon ve Aristoteles gibi büyük sistem filozoflarının yapıtlarıyla bir tür zirveye ulaşan Antikçağ Yunan düşüncesi ve buna bağlı gelişen Yunan kültürü, M.S. 5. yüzyıla kadar etkilerini sürdürse de ünlü felsefe tarihçimiz Macit Gökberk'e göre, artık eski gücünü yitirmiş ve zayıflamaya başlamıştır (a.y.). M.S. 529 yılında Bizans (Doğu Roma) İmparatoru Iustinianus'un, Platon tarafından kurulan ve o sıralarda Yeni-Platoncu (Plotinosçu) eğilimi benimsemiş olan *Akademia*'yı kapatarak, Hristiyanlığa aykırı gördüğü Yunan felsefesinin okutulmasını yasaklaması, düşünce özgürlüğü ve farklı görüşlere tahammül açısından Hristiyan Ortaçağının genel tutumuna ilişkin benzersiz bir örnektir. Gökberk, bu olayı, "Antik Felsefenin *sona erdiği*nin dıştan belirtisi" olarak yorumlamıştır (a.y.).

Yaklaşık M.S. 375 yılındaki Kavimler Göçü ve yaklaşık M.S. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı gibi olayların da Ortaçağ'ın siyasi-toplumsal anlamda başlangıcı olarak yorumlandığını "Tarih" derslerinizden hatırlayacaksınız. İşte bu büyük ve kitlesel olaylar, Antikçağ Yunan medeniyetinde serpilip gelişmiş ve felsefi-bilimsel niteliği ağır basan kültürün de varlığını tehlikeye atmıştır (a.y., s. 129). Antikçağdaki kültür değerlerini gelecek için korumaya alan da **Katolik Kilisesi** olmuş, Kilise'nin bu kültürde kendine uygun bulduğu düşünceler korunurken, aykırı buldukları da uzun yüzyıllar boyunca tarihin karanlık sayfalarına terk edilmiştir (a.y.).

Kilise'nin Antikçağ felsefesine ilişkin benimsediklerini, "barbar" kabul ettikleri Roma-Germen toplumlarına öğretmesiyle, Antikçağ düşüncesi, Hristiyanlaşarak Avrupa'da yayılmaya başlamıştır (a.y.). Ne var ki, Antikçağ'da Yunan toplumunun tartışmalarla, çatışmalarla geliştirdiği düşünce, önce dinden uzaklaşıp salt bilmenin kendisi için bilmeden-yani *theoria* etkinliğinden- duyulan mutlulukla başlayıp gitgide *praxis* 'in ahlâk ödevlerinin ve dinsel özlemlerin yörüngesine doğru evrilirken; Ortaçağ Hristiyan dünyasındaki düşüncenin gelişimi, Yunan düşüncesiyle ilgili söylediklerimizin tam tersine bir yolu izlemiştir: Ortaçağ düşünürleri, Antikçağ'a ilişkin benimsenen düşünceleri ve felsefeyi, "bulunmuş bir doğru" olarak benimseyip, deyim yerindeyse "hazır paket program" kabul ettikleri bilgi toplamının bazı tutarsızlıklarını gidererek bu toplamın çeşitli kısımlarında onarımlar, düzeltmeler yaparak işleme yolunu seçmişlerdir (a.y., s. 130).

Şimdi, Augustinus'a kadar Hristiyan ağırlıklı düşünce yapısının nasıl temellendirildiğini yakından görelim.

Kilise Babaları Dönemi, Yahut Patristik Felsefe

Kilise Babaları, Ortaçağ'a temel karakterini veren Hristiyan felsefesinin zeminini hazırlayan düşünürler için kullanılan bir addır. Kilise Babaları'nın Hristiyan dogmalarını Antikçağ Yunan felsefesinin araçlarıyla biçimlendirerek inancı da kavramsal bir forma dönüştürdükleri bu döneme Patristik Felsefe de denir (a.y., s. 125-126). Ortaçağ felsefesinin ilk ana bölümünü oluşturan bu dönemde yazılanların önemli çoğunluğunu Hristiyanlığı diğer inançlara karşı savunan, genel dinler tarihi ve Hristiyan dogmalarının tarihini ilgilendiren metinler oluşturmuş olsa da Kilise Babaları Dönemi'nin felsefeye değinen, felsefeyle ilgili yönlerin de bulunduğu bir düşünce çığırını olduğunu söyleyebiliriz (a.y., s. 126).

Bu dönemin başlıca düşünce akımı olarak **gnostisizm**, başlıca düşünürleri arasındaysa **Kartacalı Tertullianus** (160-222), **İskenderiyeli Clemens** (150-215), Origenes ve Skolastiğe geçişin de sembolü olarak kabul edilebilecek Augustinus yer alır.

Ana hatlarıyla görmeye çalıştığımız Hristiyanlık merkezli Ortaçağ'ın, şimdi de tarihi nasıl ele aldığını ve tarih felsefesinin başlangıcı için hangi malzemeleri sunduğunu anlamaya çalışacağız.

Kilise Babaları dönemine ya da Patristik Felsefe'ye verilen bir başka ad da Apolojik Dönem olarak bilinir. Hristiyanlar, M.S. 313 yılında İmparator Constantinus'un Hristiyanlığı da diğer dinler yanında resmî bir statüye kavuşturmasına kadar, tektanrı inancı, çoktanrıçılığa dayalı resmî Roma dinine karşı savunmak ve kendilerine yöneltilen saldırıları yanıtlamak zorunda kalmışlardır. Hristiyanların yaklaşık 250 yıl süren kovuşturmaya ve işkenceye uğrama dönemindeki çalışmalarını en iyi özetleyen de Yunanca'da "özür, gerekçelendirme" gibi anlamlar taşıyan apologia sözcüğüdür.

Antikçağ Yunan felsefesinin düşünce yapısıyla Ortaçağ felsefesinin düşünce yapısı arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerine düşünün: tarih felsefesi ve temel soruları açısından, hangisinin daha verimli sonuçlar doğurduğu söylenebilir? Aranızda tartışın.

HIRİSTİYAN TARİH DÜŞÜNCESİ VE TARİHÇİLİK

Ortaçağ Avrupa düşüncesinin bütününe belirlemiş olan Hristiyanlığın tarih anlayışı, önemli ölçüde Yahudiliğin tarih anlayışından etkilenmiştir (Bıçak 2004, s. 35). Yahudilik, insanın yaratılışını başlangıç noktası kabul eden ve İsrailoğulları toplumunun Tanrı tarafından yönlendirilmesiyle ilişkili biçimde geliştirilmiş, dolayısıyla tarihsellik temeline oturtulmuş bir din olma özelliği gösterir (a.y.).

Kutsal Kitap Eski Ahi'tin (Tevrat) içeriğinde ifade bulan dünya tarihi, Dinkler'e göre, Tanrı ile Şeytan arasındaki bir mücadeleyi temel alan soyut bir yaratmada köklerini bulabileceğimiz, insanın ilk günah nedeniyle yeryüzüne düşmesiyle devam eden ve tarihin gidişini belirleyen bir anlatı içerir (Dinkler 1966, s. 178).

Hristiyanlık da Yahudiler arasında ortaya çıkmış bir din olarak, bu tarih anlayışından etkilenmiş; İsa Peygamber, Tanrı'nın bedene bürünmüş (İnkarnation) bir görünümü olarak tarihsel sürecin içinde yer alması şeklinde yorumlanmıştır (Bıçak 2004, s. 35). Yahudiler Tanrı'yı tarihe dışarıdan müdâhil bir mutlak varlık, temel güç olarak yorumlarken, Hristiyanlar Tanrı'ya tarihsellik de atfetmişlerdir (a.y.).

19. yüzyıl düşünürlerinden Wartenburg'a göre Yahudilik ve Hristiyanlık, insan toplum yaşamına ilişkin Antikçağ Yunan düşüncesinin tanışık olmadığı yeni ve özel bir zaman anlayışı geliştirmiştir ve bu zaman anlayışı, Yeniçağ ile birlikte ne kadar dünyevileşmiş olsa da, Batı düşüncesindeki neredeyse tüm tarih felsefecilerinin düşüncelerine sinmiştir (aktaran: Özlem 2004, s. 26).

"**Çizgisel**" olarak da tanınan bu zaman anlayışı, fiziksel olmaktan çok, belirli bir başlangıcı ve bitimi olan, sonunda insanın yargılanarak ödüllendirilip cezalandırılacağı, başlangıçtan bitime kendi içinde bir süreklilik ve gelişim taşıyan, *tanrı-bilimsel (teolojik)* bir anlayıştır ve Batı'da "tarih bilinci"ni uyandırmak gibi önemli bir etkiye sahiptir (a.y., s. 27).

? SIRA SİZDE 1

Yunanca bir sözcük olan gnosıs, Ortaçağ'da "bilgi", "Tanrı'yı duyma ile bilmek" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Fakat **gnostisizm**, fantastik düşünce öğelerinin çoğuluğundan, Augustinus sonrası Hristiyanlığın resmî görüşünden çok uzak sayılacak din görüşlerini de içinde barındıran bir çığır olmuştur (Gökberk 2005, s. 127).

Kartacalı Tertullianus, gnostiklere karşı olan bir düşündürd. Felsefe tarihinde en iyi bilinen sözü, "*Credo quia absurdum est*"-yani "Akıl almaz olduğu için inanıyorum" olan Tertullianus'a göre gerçek iman, kişinin Tanrı önünde kibrini kırması ve nefisini alçaltmasıdır. Bu anlayışa göre, tanrısal sıraların bilinçte veya akılda doğmasını beklemek, Tanrı'ya karşı en büyük küstahlıktır.

Hristiyan Gnostiklerinden olan **İskenderiyeli Clemens'e** göre, inanmak, bilmekten önce gelir ve bilmenin temelini oluşturur, fakat insanın nihai ereği, Tanrı hakikatini anlamaktır. Felsefe ile din, yahut akıl ile açıklama (vahiy) arasında bir uzlaşma arayışının tarihi olarak da görülebilecek olan Ortaçağ Avrupa felsefesinin neredeyse bütününe sinen bu anlamaya yönelik yaklaşımı en iyi ifade eden de Clemens'in, "*Credo ut intelligam*", yani "Anlayayım diye inanıyorum" sözüdür.

“Çizgisel Zaman”, Yahudi-Hristiyan tarih anlayışıyla şekillenen yeni zaman anlayışı için sık kullanılan bir addır. Bu anlayışta, tarih olaylarının bir daha tekrar etmeyen, düz bir çizgi üzerinde sürekli belirli bir sona ya da hedefe ilerleyen yapıda oldukları düşüncesi ön plandadır.

Hristiyanlığın tarih anlayışının başlıca esin kaynağı, Yahudiliğin tarih anlayışı olmuştur.

Tarihin başlangıcı, insanın tarihteki amacı, zamanın ve tarihin sonu gibi düşünce unsurları, Yahudiliğin de Hristiyanlığın da tarih düşüncesinin ırılacağı (karakterize edici) yönlerini oluşturmuştur.

Eliade, “kurtuluş” ile insanın ilk yaşadığı cennetin eşanlı görölmesi durumunda, “tarihin sonu”nun tarih felsefesinden çok tanrıbilimin bir sorunu olma yoluna girdiği düşüncesindedir.

Mircea Eliade’ye göre, İsa’nın Tanrı’nın bedenlenişi olarak yorumlanması ve tarihin Tanrı’nın varlığının başka bir boyutu olarak görölmesi, tarihin yeniden “kutsal tarih” hâline gelmesine neden olmuştur, fakat bu “kutsal tarih”, eski dinlerde anlaşıldığı biçimiyle efsânevi bir bakış açısını barındırmaz (Eliade 1991, s. 92).

Böyle bir kutsal tarih, yine Eliade’ye göre, bir felsefeden çok bir tanrıbilime ulaşmıştır; çünkü “insanlığın kurtuluşu” diye ifade edilen tarihin ereği, bu dünyadaki tarihin kendisini araçlaştırmıştır: “Kurtuluş” ile insanın ilk yaşadığı cennet eşanlı görölduğünde, “tarihin sonu”, tarih felsefesinden çok tanrıbilimin bir sorunu hâline gelir (a.y.).

Ortaçağ düşüncesine ilişkin dikkat çekici incelemeleriyle tanınmış düşünür Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Rubu* adlı çalışmasında, Hristiyan tarih anlayışının başlıca niteliklerini şöyle özetlemiştir:

1. Hristiyanlığın getirdiği tarih anlayışı daha çok ereklidir. Hristiyanlık, doğanın bir parçası olan insanı doğaüstü bir amaca yönlendirerek, kendi zamanındaki tarih kavrayışını ve tarihsel bakış açısını değiştirmiştir (Gilson 2003, s. 439), zaman anlayışı da bu erek temelinde oluşturulmuştur (a.y., s.441-442);
2. Hristiyanlık, Tanrı’nın başlangıçsızlığı ve sonsuzluğu ile varlıkların gelip geçiciliği arasında salınıp duran insana, İsa Peygamber aracılığıyla, sonsuzluğa kavuşmanın yolunu açmıştır (a.y., s. 442-443);
3. Yunan düşüncesindeki döngüsellik ve sonsuz dönüşün yerini süreklilik kavramı almıştır: zaten ereğin-amacın olmadığı bir yerde, gelişme sürecinden söz etmenin anlamı olmaz (a.y., s. 445);
4. Hristiyan düşüncesinde, insanlık tarihinin toptan bir gelişme sürecinde olduğu fikri baskındır. Fakat bu, belirsiz ve sınırsız bir süreçte gelişen değil, kusursuz bir ereğe doğru ilerleyen, düzenli olaylardan örölü bir tarihtir (a.y., s. 446).

K İ T A P



Etienne Gilson’un *Ortaçağ Felsefesinin Rubu* adlı kitabı, Ortaçağ felsefesi ve kültürü üzerine son yıllarda yayınlanmış en başarılı çözümlmelerden birisidir (çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap, 2003).

Ünlü İngiliz tarih felsefecisi Robin George Collingwood da Hristiyan tarih anlayışının sonraki tarih tasarımlarına yönelik etkilerini yorumlarken, Gilson ile yer yer benzer düşünceler öne sürmüştür. Fakat Collingwood, tarih sürecinin, Ortaçağ Hristiyan dünyasında 1. Temel amacı insanın iyiliği olan, 2. İnsanın temel eylemci olduğu bir “Tanrı murâdı” olarak görölüğünü de savunmuştur (Collingwood 2010, s. 92-93).

Collingwood, Hristiyan tarih düşüncesine ilişkin bu görüşleriyle birlikte, bu tarih düşüncesinin Ortaçağ’da yaygın olan tarih yazıcılığını nasıl etkilediği konusunda da şu ana noktaları vurgulama gereği duymuştur:

1. Hristiyan bir anlayış doğrultusunda yazılan tarih, insanın kökenine kadar uzanan, çeşitli insan topluluklarının ortaya nasıl çıkıp dünyanın yaşamaya uygun bölgelerini nasıl canlandırdıklarını, uygarlıkların ve yönetimlerin yükseliş ve çöküşlerini betimleyen evrensel (*oecumenical*) bir tarih ya da dünya tarihidir;
2. Hristiyan tarih, olayları insan eylemcilerin bilgeliği yerine Tanrı kayrasının olayların akışını önceden düzenleyen işleyişine bağlayacaktır ve bu kayracı anlayış, tarihi, hiçbir karakteri yazarın gözdesi olmayan, Tanrı tarafından yazılmış bir piyesmiş gibi yorumlayacaktır;

3. Anlatı, İsa Peygamber'in tarihsel yaşamını önceki ve sonraki tüm tarih olaylarının kendisine göre yorumlanacağı bir ölçüt olarak kabul edecek ve tarihi, bu bakış açısıyla, vahiy öncesi ve vahiyden sonra olmak üzere iki ana bölüme ayıracaktır (a.y., s. 94);
4. Geçmiş vahiy öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırmak, diğer alt bölümlere ayırmanın da yolunu açacak; böylelikle tarih, her biri kendine özgü nitelikleri olan ve her birinin kendisinden öncekiyle sınırı, bu çeşit tarih yazımının dilinde, "çağ açan olay" denen bir olayla çizilmiş çağlardan/dönemlerden ibaret bir olaylar zinciri olarak anlaşılacaktır (a.y., s. 95).

Hristiyanlığın, Yahudiliğin etkisi altında geliştirerek benimsediği tarih anlayışı, yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, Antikçağ'ın yabancı olduğu bir zaman anlayışını, fakat bundan da önemlisi, tarih bilincini getirmiştir ve bu tarih bilinci, Hristiyanlık'tan sonra artan bir ivmeyle, Avrupa kültüründe insanlığın tarihsel bir gerçeklik, insanın kendisinin de bir *tarih varlığı* olarak anlaşılmasını yaygınlaştırmıştır (Wartenburg'dan aktaran: Özlem 2004, s. 29).

Ortaçağ Avrupa düşüncesinin ve kültürünün temel özelliklerini, buna yön veren ana unsur olan Hristiyanlığın nasıl bir tarih ve zaman anlayışı getirdiğini gördük. Şimdi de dikkatimizi tüm bu düşünsel altyapının Augustinus tarafından nasıl bir açılıma dönüştürüldüğüne, dahası, Augustinus'un nasıl ilk tarih filozofu ya da tarih teologu olduğuna yönelteyim.

Collingwood, günümüzde de zamanı kendisine göre ölçtüğümüz Miladi takvimin "İsa'dan Önce" ve "İsa'dan Sonra" ayrımını, Hristiyan tarih düşüncesinin bir etkisi olarak yorumlamaktadır.

Wartenburg'a göre, Hristiyanlığın getirdiği tarih ve zaman anlayışı, Antikçağ kültürüne yabancıdır ve bu tarih anlayışı, insanın ve toplumun tarihsel bir temeli olduğu yönüyle önkabulün Yeniçağ Avrupası'nda da yaygınlaşmasının temel nedenidir.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinin ortak özellikleri üzerinde düşünün: Sizce her üç tektanrılı dinin getirdiği tarih ve zaman kavrayışı da aynı mıdır, yahut benzer midir? Günümüzde hâlâ bu zaman anlayışının etkilerinin sürdüğünü düşünüyor musunuz? Aranızda gruplar oluşturarak tartışın.



AUGUSTİNUS: İLK TARİH FİLOZOFU

Ünitemizin bir önceki bölümünde ayrıntılarına değindiğimiz tarih anlayışı, aslında, Kilise Babaları Dönemi'nden Skolastik Felsefe'ye geçişin sembolü kabul edilebilecek Aurelius Augustinus (M.S. 354-430) tarafından temellendirilmiştir, demek yanlış olmayacaktır (Özlem 2004, s. 29).

Augustinus'un Hristiyan tanrıbiliminden yararlanarak ve ona bağlı kalarak geliştirdiği tarih anlayışı, tüm Ortaçağ boyunca Kilise'nin de resmî tarih görüşü olmuştur (a.y.).

Augustinus'a göre Tanrı, zamanın *dışında*, O'nun tarafından yaratılmış her şey zamanın *içindedir*. Zaman, içinde bulunulan anda var olmayan geçmiş, bir boyuttan yoksun olan şimdi ve henüz var olmamış gelecek arasında bulunan ve bundan dolayı yalnızca şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması ve beklentisi sayesinde anlam kazanan bir yapıdır (a.y.).

İnsan, Tanrı tarafından özgür yaratılmış olsa da güdülleri ve gururu, Adem'den bu yana onu günaha sürüklemiş, ilk günahtan bu yana insan hep kötüye yönelmiştir. 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 Hristiyanlar'a kurtuluşu müjdelemek ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzünde beden olarak görünmüştür (bedenlenme-Inkarnation). Bu görünme, sonu **Eskaton** (Tanrı mahkemesi, kıyamet) olan tarih sürecinin de başlangıcıdır.

Hristiyan tarih anlayışını, tanrıbilimden de faydalanarak en yetkin biçimde temellendirmiş düşünür Augustinus'tur. Ona "ilk tarih filozofu" yakıştırması yapılmasının nedeni de Hristiyanlığın ana unsurlarından yararlanarak tarih düşüncesini kendine özgü bir yorumla temellendirmede gösterdiği başarıdır.

Augustinus, zamanın tanrı değil, insan için var olan bir yapı olduğu düşüncesindedir. Bu anlayışa göre Tanrı, yarattığı şeyler gibi, zamanın bir parçası değildir.

Augustinus'a göre İsa Peygamber'in Hristiyanlar'a kurtuluşu müjdelemek ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzünde beden olarak görünmesi, sonu **Eskaton** olan tarih sürecinin başlangıcıdır.

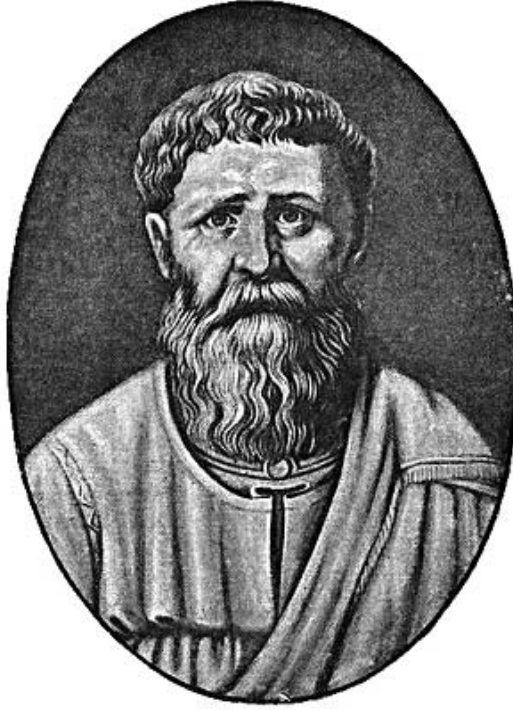
Augustinus, tanrıbilimsel unsurlarla örülü bu görüşleriyle, tarihi “tekerrürden ibaret” olmaktan çıkararak, onun bir daha tekrar etmeyecek olayların oluşturduğu bir defalık bir süreç olarak anlaşılmasına zemin hazırlamıştır (a.y., s. 30).

Resim 3.1

Aziz Aurelius
Augustinus (M.S.
354-430).

Kaynak:

http://www.prca.org/books/portraits/300px-Augustine_of_Hippo.jpg



Augustinus'un tarih felsefesinin ya da teolojisinin izlerini sürmek için kendisine ait en önemli yazılı metin, *De Civitate Dei* dir. (*Tanrı Devleti Üzerine*). Augustinus, Tanrı Devleti'ni, “gelecekte kurtuluşa ermiş olan insanların kuracağı devlet” olarak tanımlar (St. Augustine 1960, D). Buna karşılık, *Yeryüzü Devleti* (*Civitas Terrana*) ya da *Şeytanın Devleti* (*Civitas Diaboli*), bu dünyada güdülerinin ve gururunun peşinden giden, kötüye uyanların devletidir (a.y.). İşte tarih, tam da bu iki tür devletin arasındaki çatışmanın ve bu iki devletin birbirinden kopuşlarının süreci olarak anlam kazanır (a.y., II-III).

Augustinus, geliştirdiği tarih ve zaman öğretisiyle, tarihin “tekerrürden ibaret” olmak yerine, tekrarı olmayan olaylardan örülü bir defalık bir süreç olduğu düşüncesini Avrupa kültürüne yerleştirmiştir.

Augustinus, Hristiyanlığın öğretisi doğrultusunda yaşayan temiz ahlâklı insanların, gelecekte kurtulmuşlar arasında yer alarak, bir “Tanrı Devleti”nin yurttaşları olacağını savunmuştur.

Augustinus'un tarih görüşünde tarih olaylarının kendi başlarına bir anlamı yoktur, tarihteki olaylar yalnızca Eskaton'da kararlaştırılacak ödülün veya cezanın temeli olmaları bakımından bir anlam ifade eder. Bu yönüyle, Augustinus'un tarih görüşü, bir felsefe olmaktan çok, bir tanrıbilim (teoloji) olma özelliği gösterir.

Tarih süreci kör bir kaderin ürünü değil, aksine, hem doğayı hem de kurduğu devletlerle birlikte insanı belirleyen Tanrı'nın evrensel öngörüsünün egemen olduğu bir süreçtir (a.y., III vd.). Aslında Augustinus'un bu anlattıklarından, sonu ve galibi başından belli bir mücadeleyi çıkarsamamız hiç de güç değildir. Öyleyse, “fırlatıldığımız” bu dünyadaki mücadelenin anlamı nedir, sorusunu sormamız 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 bedeninin yönlendirdiği kötülöklere değer vermeyerek, bu dünyadaki hayatlarını “kurtuluş” ile noktalayacakları eylemleri seçebilirler, çünkü Tanrı insanı en başından özgür yaratmıştır.

Bu durumda dünyada yaşadığımız olayların, Tanrı Adaleti yoluyla ödülle veya cezayla sonuçlanacak olmaları dışında, başlı başına bir anlam ve değere sahip olduğunu söyleyemeyiz; tarih denilen bir defalık süreci meydana getiren tüm olayların toplamı, kendi başlarına, olsa olsa bir historiadan ibaret olur (Özlem 2004, s. 31).

İşte bu tanrıbilimsel tarih felsefesi, yalnızca Hristiyan Ortaçağında değil, Rönesans, Reform, Aydınlanma gibi süreçlerden geçerek gitgide dünyevî-**lâik** bir niteliğe bürünen Yeniçağ Avrupa kültüründe ortaya çıkmış tarih metafiziklerinde de etkisini göstermiştir (a.y., s. 32).

Fakat bu teolojik yaklaşım, Doğan Özlem'in de haklı olarak belirttiği gibi, felsefe düzleminde Aristoteles'in yerleştirip yaygınlaştırdığı *theoria-historia* arasında-

ki karşıtlığı aşamamıştır. Hatta Augustinus'un kendisi dahi, bilgi alanlarını sınıflar-ken, tarih yazımına (historiografya) gramerin yanında yer ayırmıştır. Bu etki, tüm Ortaçağ'da da görülür (a.y., s. 36).

Augustinus'un dilimizde çevirisine en çok rastlanan kitabı *İtiraflar*'dır (*Confessiones*). Bu kitap, Augustinus'un yaşamında geçtiği süreçlerin ve çeşitli felsefe konularına nasıl yaklaştığının kendi ağzından akıcı bir anlatımını içerir (çev. Dominik Pamir, İstanbul: Temuçin Yayınları, 1997).



K İ T A P

Augustinus'un tarihe yaklaşımını artık tanıyorsunuz. Sizce Augustinus, kendi dininin dogmalarını malzeme olarak kullanarak, başarılı bir tarih felsefesi ortaya koymuş mudur? Aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

3

Lâiklik, din işlerini dünya işlerinden ayırmaya dayalı bir siyaset anlayışının adıdır. Avrupa'da Reform sonrasında yerleşmeye başlayan bu anlayış, Katolik Kilisesi'nin ulusal yönetimler üzerindeki tahakkümünü sona erdirmek kaygısından doğmuştur. Atatürk'ün Cumhuriyet'in temel ilkelerinden biri olarak belirlediği lâiklik, 1937 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da devleti tanımlayan niteliklerden biri olarak yerini almıştır.

Özet



Ortaçağ Avrupa kültürünü ana hatlarıyla özetleyip açıklamak.

Ortaçağ'ın din temelli düşünce yapısının, bazı felsefe tarihçilerince, bir geçiş dönemi düşünürü sayılabilecek olan Plotinos'tan başlatıldığı söylenebilir. Plotinos, her türlü maddeciliğe tutarlı biçimde karşı çıkmış düşünürlerdendir. Plotinos'a göre gerçek maddeden oluşmaz, salt tinsel niteliktedir. Ayrıca, gerçek varlığa daha yakın özellikler sergileyen ruh, Plotinos'ta, bedeni bir araç olarak kullanan, bölünemez bir birliğe sahip, anımsamalarına bağlı olarak hep kendisiyle özdeş, bileşik bir yapı olan bedenden önce var olmuş bir temel neden ya da ilkedir. Dinlerin de insanlara benimsetmeye çalıştığı varlık anlayışının ve ruh öğretisinin de Plotinos (ve öğrencisi olmakla kendisinin her zaman övündüğü Platon) hakkında buraya kadar söylediklerimizle oldukça tutarlı olduğunu hatırlatmak yararlıdır.

Platon ve Aristoteles gibi büyük sistem filozoflarının yapıtlarıyla bir tür zirveye ulaşan Antikçağ Yunan düşüncesi ve buna bağlı gelişen Yunan kültürü, M.S. 5. yüzyıla kadar etkilerini sürdürse de artık eski gücünü yitirmiş ve zayıflamaya başlamıştır. M.S. 529 yılında Bizans (Doğu Roma) İmparatoru Iustinianus'un, Platon tarafından kurulan ve o sıralarda Yeni-Platoncu (Plotinosçu) eğilimi benimsemiş olan *Akademia*'yı kapatarak, Hristiyanlığa aykırı gördüğü Yunan felsefesinin okutulmasını yasaklaması, düşünce özgürlüğü ve farklı görüşlere tahammül açısından Hristiyan Ortaçağ'ının genel tutumuna ilişkin benzersiz bir örnektir. Yaklaşık M.S. 375 yılındaki Kavimler Göçü ve yaklaşık M.S. 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı gibi büyük ve kitlesel olaylar, Antikçağ Yunan medeniyetinde serpilip gelişmiş ve felsefî-bilimsel niteliği ağır basan kültürün de varlığını tehlikeye atmıştır.

Kilise'nin Antikçağ felsefesine ilişkin benimse-diklerini, "barbar" kabul ettikleri Roma-Germen toplumlarına öğretmesiyle, Antikçağ düşüncesi, Hristiyanlaşarak Avrupa'da yayılmaya başlamıştır. Ortaçağ Hristiyan dünyasındaki düşüncenin gelişimi, Yunan düşüncesinin tam tersi bir yol izlemiştir: Ortaçağ düşünürleri, Antikçağ'a ilişkin benimsenen düşünceleri ve felsefeyi, "bulunmuş

bir doğru" olarak benimseyip, deyim yerindeyse "hazır paket program" kabul ettikleri bilgi toplamının bazı tutarsızlıklarını gidererek, bu toplamın çeşitli kısımlarında onarımlar, düzeltmeler yaparak işleme yolunu seçmişlerdir.



Hristiyanlığın temel savlarının Ortaçağ Avrupa kültürüne ve felsefesine etkilerini yorumlamak.

Kilise Babaları, Ortaçağ'a temel karakterini veren Hristiyan felsefesinin zeminini hazırlayan düşünürler için kullanılan bir addır. Kilise Babaları'nın Hristiyan dogmalarını Antikçağ Yunan felsefesinin araçlarıyla biçimlendirerek inancı da kavramsal bir forma dönüştürdükleri bu döneme Patristik Felsefe de denir. Ortaçağ felsefesinin ilk ana bölümünü oluşturan bu dönemde (ikinci ana bölümü Skolastik Felsefe Dönemi oluşturur) yazılanların önemli çoğunluğunu Hristiyanlığı diğer inançlara karşı savunan, genel dinler tarihi ve Hristiyan dogmalarının tarihini ilgilendiren metinler oluşturmuş olsa da Kilise Babaları Dönemi'nin felsefeye değinen, felsefeyle ilgili yönlerin de bulunduğu bir düşünce çıkışı olduğu söylenebilir. Bu çıkışın en dikkate değer düşünürlerinden biri Augustinus ise, herhalde bir diğeri de İskenderiyeli Clemens'tir. Clemens'e göre, inanmak, bilmekten *önce* gelir ve bilmenin temelini oluşturur, fakat insanın nihai ereği, Tanrı hakikatini *anlamak*tır. Felsefe ile din yahut akıl ile açın-lama (vahiy) arasında bir uzlaşma arayışının tarihi olarak da görülebilecek olan Ortaçağ Avrupa felsefesinin neredeyse bütününe sinen bu anlamaya yönelik yaklaşımı en iyi ifade eden de Clemens'in "*Credo ut intelligam*", yani "Anlayayım diye inanıyorum" sözüdür.



Hristiyan tarih anlayışını kaynakları ve etkileriyle birlikte değerlendirmek.

Hristiyanlığın tarih anlayışının başlıca esin kaynağı, Yahudiliğin tarih anlayışı olmuştur. Tarihin başlangıcı, insanın tarihteki amacı, zamanın ve tarihin sonu gibi düşünce unsurları, Yahudiliğin de Hristiyanlığın da tarih düşüncesinin ıralayıcı (karakterize edici) yönlerini oluşturmuştur. Wartenburg, Antik Yunan düşüncesinin fazlaca önemsemediği ya da sorunlaştırmadığı zamanın, Yahudilik ve Hristiyanlık tarafından önemli bir sorun olarak görüldüğü ve hatta Batı'da serimlenen tarih felsefelerinin neredeyse temeline yerleştirildiği görüşündedir.

“Çizgisel Zaman”, Yahudi-Hristiyan tarih anlayışıyla şekillenen yeni zaman anlayışı için sık kullanılan bir addır. Bu anlayışta, tarih olaylarının bir daha tekrar etmeyen, düz bir çizgi üzerinde sürekli belirli bir sona ya da hedefe ilerleyen yapıda oldukları düşüncesi ön plandadır.

Eliade, “kurtuluş” ile insanın ilk yaşadığı cennetin eş anlamlı görülmesi durumunda, “tarihin sonu”nun tarih felsefesinden çok tanrıbilimin bir sorunu olma yoluna girdiği düşüncesindedir. Gilson'a göre Hristiyan tarih anlayışının getirdiği çizgisel zaman kavrayışının temelinde, ereklilik düşüncesi vardır. Collingwood, günümüzde de zamanı kendisine göre ölçtüğümüz Miladi takvimin “İsa'dan Önce” ve “İsa'dan Sonra” ayrımını, Hristiyan tarih düşüncesinin bir etkisi olarak yorumlamaktadır.

Yine Wartenburg'a göre, Hristiyanlığın getirdiği tarih ve zaman anlayışı, Antikçağ kültürüne yabancıdır ve bu tarih anlayışı, insanın ve toplumun tarihsel bir temeli olduğu yönlü önkabulün Yeniçağ Avrupasında da yaygınlaşmasının temel nedenidir.



Augustinus'un ilk tarih filozofu ve teologu olarak görülmesinin ardındaki nedenleri saptamak.

Hristiyan tarih anlayışını, tanrıbilimden de faydalanarak en yetkin biçimde temellendirmiş düşünür Augustinus'tur. Ona “ilk tarih filozofu” yakıştırması yapılmasının nedeni de Hristiyanlığın ana unsurlarından yararlanarak tarih düşüncesini kendine özgü bir yorumla temellendirmede gösterdiği başarıdır. Augustinus, zamanın Tanrı değil, insan için var olan bir yapı olduğu düşüncesindedir. Bu anlayışa göre Tanrı, yarattığı şeyler gibi, zamanın bir parçası değildir. Augustinus'a göre İsa Peygamber'in Hristiyanlar'a kurtuluşu müjdelemek ve kurtuluşun yolunu göstermek için yeryüzünde beden olarak görünmesi, sonu *Eskaton* olan tarih sürecinin başlangıcıdır.

Augustinus, geliştirdiği tarih ve zaman öğretisiyle, tarihin “tekerrürden ibaret” olmak yerine, tekrar olmayan olaylardan örülü bir defalık bir süreç olduğu düşüncesini Avrupa kültürüne yerleştirmiştir. Augustinus, Hristiyanlığın öğretisi doğrultusunda yaşayan temiz ahlâklı insanların, gelecekte kurtulmuşlar arasında yer alarak, bir “Tanrı Devleti”nin yurttaşları olacağını savunmuştur. Augustinus'un tarih görüşünde tarih olaylarının kendi başlarına bir anlamı yoktur, tarihteki olaylar yalnızca *Eskaton*'da kararlaştırılacak ödülün veya cezanın temeli olmaları bakımından bir anlam ifade eder. Bu yönüyle, Augustinus'un tarih görüşü, bir felsefe olmaktan çok, bir tanrıbilim (teoloji) olma özelliği gösterir.



Antikçağ'da ortaya çıkan theoria-historia karşıtlığı ekseninde Augustinus'un tarih felsefesine katkısını değerlendirmek.

Augustinus'un geliştirdiği teolojik yaklaşım, Doğan Özlem'in haklı olarak belirttiği gibi, felsefe düzleminde Aristoteles'in yerleştirip yaygınlaştırdığı *theoria-historia* arasındaki karşıtlığı aşamamıştır. Hatta Augustinus'un kendisi dahi, bilgi alanlarını sınıflarken, tarih yazımına (historiografya) gramerin yanında yer ayırmıştır. Bu etki, tüm Ortaçağ'da da görülmüştür. Zaten Augustinus'un başlıca düşünsel kaygısı, bir tarih felsefesi geliştirmekten çok, yaşamın her alanında Hristiyan tanrıbiliminin (teolojisi) ilkelerini temellendirmek ve benimsetmek olduğundan, onun *theoria-historia* ayrımını benimseyerek sürdürmesini şaşırtıcı olarak görmemek gerekir.

Kendimizi Sınayalım

1. Gerçek îmanın, kişinin Tanrı önünde kibrini kırması ve nefsinin alçaltılması olduğunu savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Augustinus
- b. Kartacalı Tertullianus
- c. Origenes
- d. Plotinos
- e. İskenderiyeli Clemens

2. “Anlayayım diye inanıyorum” yaklaşımını savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. İskenderiyeli Clemens
- b. Etiénne Gilson
- c. Augustinus
- d. Kartacalı Tertullianus
- e. Mircéa Eliade

3. Wartenburg ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Yahudilik ve Hristiyanlık, çizgisel-teolojik bir zaman anlayışı geliştirmiştir.
- b. Hristiyanlık, zaman anlayışı bakımından Antik-çağın bir ardıdır.
- c. Antikçağ Yunan düşüncesi çizgisel zaman anlayışıyla tanışık değildir.
- d. Çizgisel-teolojik zaman anlayışı, Yeniçağ Avrupası’nda dünyevileşmiştir.
- e. Çizgisel zaman anlayışı, neredeyse tüm Batılı tarih filozoflarında görülür.

4. Mircea Eliade’ye göre, “tarihin sonu”, **en çok** aşağıdakilerden hangisine bağlı olarak tarih felsefesinden çok tanrıbilimin bir sorunu haline gelir?

- a. İsa’nın Tanrı’nın bedenlenişi olarak yorumlanmasına
- b. Tarihin Tanrı’nın varlığının başka bir boyutu olarak görülmesine
- c. Kutsal tarihin tanrıbilime ulaşmış olmasına
- d. Tarihin din ekseninden çıkarılmasına
- e. “Kurtuluş” ile insanın ilk yaşadığı cennetin eşanlamlı görülmesine

5. Etiénne Gilson’a göre aşağıdakilerden hangisi, Hristiyan tarih anlayışının **temel** niteliklerinden biri **değildir**?

- a. Döngüsellik ve sonsuz dönüşün yerini süreklilik kavramını alması
- b. İnsanlık tarihinin, kusursuz bir ereğe doğru ilerlemesi
- c. İnsanlara, asla sonsuzluğa kavuşamayacakları düşüncesini dayatması
- d. İnsanlık tarihinin toptan bir gelişme sürecinde olduğu fikrinin baskın olması
- e. İnsanlık tarihinin, düzenli olaylardan örülü bir tarih olması

6. Günümüzde de zamanı kendisine göre ölçtüğümüz Miladi takvimin “İsa’dan Önce” ve “İsa’dan Sonra” ayrımını, Hristiyan tarih düşüncesinin bir etkisi olarak yorumlayan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Collingwood
- b. Gilson
- c. Eliade
- d. Wartenburg
- e. Dinkler

7. Augustinus’a göre zamanla ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Tanrı zamanın dışındadır.
- b. Tanrı tarafından yaratılmış her şey zamanın içindedir.
- c. Zaman, geçmiş-şimdi-gelecek arasında bulunan bir yapıdır.
- d. Zaman, şimdi yaşamakta olan kişinin anımsaması ve beklentisiyle anlam kazanır.
- e. Zamanın varlığının anlamlılığı, insanın anımsama ve beklentisine bağlı değildir.

8. İnsanı yaptıklarından dolayı ödüllendirecek veya cezalandıracak olan en yüksek ölçüt, Augustinus’a göre aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Gratia
- b. Iustus Dei
- c. Eskaton
- d. Civitas Diaboli
- e. Civitas Dei

9. Augustinus'a göre tarih sürecinin sonunda aşağıdakilerden hangisi yer alır?

- a. İmân
- b. Kilise
- c. Eskaton
- d. Cehennem
- e. Kurtuluş

10. Augustinus'un tarih görüşlerinin, aşağıdaki yargılardan hangisinin **yıkılmasına** yol açtığı söylenebilir?

- a. Tarihin ereği vardır.
- b. Tarihteki olaylar bir defalıktır.
- c. Tarihte ilerleme vardır.
- d. Tarih tekrerrüden ibarettir.
- e. Tarih de zaman da sonlu süreçlerdir.

Okuma Parçası

...xxv. *Hakiki Dinin Bulunmadığı Yerde Hakiki Erdemlerin de Bulunmayacağı Üzerine.*

Her ne kadar ruhun beden üzerinde ve aklın zaafı üzerinde egemen olması övgüye değer olsa da, eğer ruh ve akıl Tanrı'ya O'nun kendisine hizmet edilmesini emrettiği biçimde hizmet etmiyorlarsa, bedeni ve zaafı doğru dürüst yönettiklerinden söz etmek hiçbir şekilde olanaklı olmaz. Çünkü hakiki anlamda Tanrı'yı bilmeyen ve O'nun emirleri yerine en kötü cinlerin baştan çıkarıcılığına kendini teslim eden bir zihnin, beden ve zaafı üzerinde ne tür bir egemenliği yahut sahipliği olabileceğini sormak bile anlamsız olur. Bununla birlikte, zihnin sahip olduğunu ve onlar aracılığıyla bedene ve zaafı egemen olduğunu sandığı erdemlerin kendileri, eğer Tanrı'nın emrine tâbî değilse, erdem olmaktan çok zaafırlar. Her ne kadar bazıları erdemlerin yalnızca kendilerine bağlı oldukları ve başka bir amaç için araçlaştırılmadıkları zaman hakiki ve şerefli olduğunu varsayıyor olsa da, o zaman bile erdemler bir şişme ve gurur biçiminde kendini gösterir, böyle bir durumda da onlara erdemden çok zaaf demek uygun düşer. Çünkü eti canlı kılan şey etin kendisinden değil, daha üstün bir şeyden kaynaklanır, öyleyse insana kutsanmış bir yaşam sürdüren şey de insanın kendisinden değil, ondan daha üstün bir şeyden kaynaklanır; bu yalnızca insan için değil göklerdeki egemenlik ve güç için de böyledir...

...xxvii. *Tanrı'ya Hizmet Edenlerin, Kusursuz Sükûneti Bu Geçici Yaşamda Elde Edilemeyen Huzuru Üzerine.*

Fakat şimdi sahip olduğumuz huzurun tadını almamız bile inanç yoluyla ve Tanrı sayesinde olduğuna göre, bu huzurun tadına sonsuza dek varabilmemiz de yine O'nun sayesinde olacaktır. Fakat, ister tüm insanlıkta ortak ister yalnızca kendimizin özel olarak sahip olduğu bir şey olsun, bu yaşamdaki huzura, kutsanmışlıktan kaynaklanan bir keyif almadan çok, sefilliğimizden kaynaklanan bir avuntu gözüyle bakmak uygun düşer. Bu dünyada sahip olduğumuz adalet de, bağlı bulunduğu hakiki son ereğe bağlı olarak, ne kadar hakiki olursa olsun, bu yaşam içerisinde, erdemlerin mükemmelleştirilmesinden ziyade, günahlarımızın hafiflemesinden, azalmasından ibarettir. Bu dünyada sürgünde olan Tanrı devletinin tüm yurttaşlarının duasına tanık olunuz. Bu dua Tanrı'ya şöyle yakarır: “Bize karşı işlenen günahları bağışladığımız gibi, sen de bizim günahlarımızı bağışla”. Bu dua, ölümler ve inancı körü körüne olanlar için değil, yalnızca inancı sevgi dolu işler (eylemler-ç.n.) ortaya çıkaran kişiler için tesirlidir. Bunun böyle olmasının nedeni, aklın, her ne kadar Tanrı'ya bağlı olsa da, bu fânî koşullarda ve ruha ağır basan, bozulabilir beden içerisinde, adaletli kişilerin de böyle bir duaya gereksinim duyduğu konusunda kötü eğilimler üzerinde eksiksiz biçimde ve mutlak bir egemenlik kuramamasıdır...

Kaynak: St. Augustine, **The City Of God** (3 cilt), İng. çev. G. MacCracken-W. Grene, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960, Kitap XIX-Bölüm 25 ve 27'den çevrilmiştir (çeviren: H. Fırat Şenol).

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, "Ortaçağ Avrupa Kültürünün ve Felsefesinin Temel Özellikleri" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
2. a Yanıtınız doğru değilse, "Ortaçağ Avrupa Kültürünün ve Felsefesinin Temel Özellikleri" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
3. b Yanıtınız doğru değilse, "Hristiyan Tarih Düşüncesi ve Tarihçilik" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
4. e Yanıtınız doğru değilse, "Hristiyan Tarih Düşüncesi ve Tarihçilik" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
5. c Yanıtınız doğru değilse, "Hristiyan Tarih Düşüncesi ve Tarihçilik" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
6. a Yanıtınız doğru değilse, "Hristiyan Tarih Düşüncesi ve Tarihçilik" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
7. e Yanıtınız doğru değilse, "Augustinus: İlk Tarih Filozofu" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
8. b Yanıtınız doğru değilse, "Augustinus: İlk Tarih Filozofu" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
9. c Yanıtınız doğru değilse, "Augustinus: İlk Tarih Filozofu" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.
10. d Yanıtınız doğru değilse, "Augustinus: İlk Tarih Filozofu" başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Antikçağ Yunan dünyasının düşünce yapısına bundan önceki ünite de daha çok tarih ve tarihçilik bağlamlarında değinilmiştir. Yunan kültürü, felsefenin ortaya çıkışına zemin hazırlamış, yani eleştiriye, sorgulamaya, akılcılığa ve çeşitliliğe önem veren bir düşünce iklimine sahip olmuştur. Çeşitlilik ve düşüncelerin bir tartışma zemininde ilerlemesi, Antikçağ Yunan felsefesinin en tipik özellikleri olarak karşımıza çıkar.

Oysa Ortaçağ felsefesi ve düşünce yapısı için aynı şeyleri söylememiz pek olanaklı değildir. Ortaçağ'da din eksenli bir dünya görüşü ve bu dünya görüşünün temellendirilmesi ön plana çıktığından, insan yaşamını ilgilendiren tüm unsurlar-yani kurumlar, devlet, toplum yaşamı, ekonomi ve nihayet bilim ve felsefe araştırmaları, dinin (daha doğrusu Katolik Kilisesi'nin dayattığı

anlamda Hristiyanlığın) öngördüğü çerçeveye göre yeniden yapılandırılmıştır, denilse herhalde bu bir abartı olmaz.

Ortaçağ düşünürlerinin hemen hemen tümü Tanrı kanıtlamaları, tümeller tartışması, insanın yetilerinin sınırları ve insanın bu dünyadaki görev ve sorumlulukları gibi sorunlarla uğraşırken Hristiyan inancının dogmaları dışına çıkmamaya özen gösterse de sorunlara önerdikleri çözümlerde-en azından ayrıntılarda farklılıklar görmek olanaklıdır. Ne var ki, bu görüş, Ortaçağ'ın Batı Avrupa medeniyetinin düşünce yapısı için Antikçağ Yunan kültürünün açtığı yolda bir gerilemeye neden olduğu yönlü yargılara karşı çıkmak için tek başına yeterli olmaz. Yine de en azından *theoria* ve *historia*'yı birbirine karşıt etkinlikler olarak konumlamak bakımından, Ortaçağ'ın Antikçağ Yunan felsefesindeki zihniyeti devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

Tarih felsefesi ve temel soruları açısından Antikçağ ve Ortaçağ'ı karşılaştırdığımızda, Antikçağ'daki tüm çeşitliliğe ve tarihçilik adına kaydedilmiş tüm ilklere karşın, Ortaçağ'ın, en azından tarih bilincinin ve tarihsel zamanın gelişimi açılarından daha verimli sonuçlar doğurduğunu söylemek olanaklıdır. Aristoteles'in bilgi alanlarını sınıflarken belirginleştirdiği *theoria-historia* karşıtlığını aşma denemesinin, ilk kez Augustinus'un tanrıbilim odaklı tarih ontolojisiyle gerçekleşmiş olduğu göz önüne alındığında, şunlar da açıkça görülür: 1. Ortaçağ'daki din odaklı insan görüşünün tarihselliğe ve zamana yaptığı vurgu, Antikçağ'daki tarih kavrayışının yarattığı etkiden daha belirgindir, 2. Avrupa kültüründe tarih felsefesiyle ve sorunlarıyla tanışıklık oluştuğuna ilişkin ilk kayda değer belge, Augustinus'un *Tanrı Devleti Üzerine* adlı yapıtıdır.

Sıra Sizde 2

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinin başlıca ortak özellikleri, en başta tüm evrenin yaratıcısı ve egemeni olarak tek bir varlığa işaret etmeleriyle, ikinci ortak özellikleri de herhalde, yeryüzünde yaygınlaşmasına yol açtıkları tarih ve zaman anlayışlarıdır. Kutsal kitapların dilleri, ön plana çıkarılan temel kavram ve açıklamaları ve kutsal kitapların emirleri üzerinden temellendirilmesine çalışılan kurumlaşmalar ve yaşam biçimleri her ne kadar farklılıklar gösterse de Yahudilik de Hristiyanlık da İslâm da oldukça benzer bir tarih ve zaman kavrayışına işaret etmektedir.

Bu tarih ve zaman kavrayışına göre de 1. Her insan bu

dünyaya sonsuz tinsel yaşamının sınırlı bir parçasını yaşamak ve çeşitli sınavlardan geçmek üzere gelir, 2. Tarih, tekrarı olmayan bir defalık olaylardan meydana gelen sonlu bir süreçtir ve buna bağlı olarak tarihsel zaman da çizgisel olarak bir ereğe doğru-insanların yargılanmasının başlayacağı ana doğru-ilerler, 3. Tarihin ve zamanın sonu kıyametin kopmasıyla gelir, 4. İnsanlar bu dünyada yaptıklarının hesabını Tanrı'nın/ Allah'ın huzurunda vereceklerdir, 5. İyilerin ödüllendirilmesi ve kötülerin cezalandırılmasıyla son bulacak olan yargılama süreci kaçınılmazdır. Günümüzde de tarihin ve zamanın çoğunlukla bu biçimde (sıralanan beş madde doğrultusunda) algılanmasının, tarih olaylarının ya da dünya gündemindeki çeşitli konuların bu düşünce yapısına uygun yorumlanmasının temelinde, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm dinlerinin ortak varsayımları bulunmaktadır.

Bu üç tektanlı dinin öngördükleri tarih ve zaman kavrayışları, insanın bu dünyadaki yaşamının boş ve anlamsız olmadığını, insanların bu dünyada hem birbirlerine hem de Yaratana karşı görev ve sorumlulukları olduğunu, gerçekleştirilen her eylemin belirli bir sonucu olduğunu, dolayısıyla hiçbir eylemin de amaçsız olmadığını temellendirmek üzere oluşturulmuş, ahlâk sahibi insanın ve toplumun/toplumların, böyle bir tarih kavrayışı üzerinden inşa edilmesi hedeflenmiştir.

Sıra Sizde 3

Augustinus'un ortaya koyduğu tarih görüşüne felsefe mi, yoksa tanrıbilim mi denmesi gerektiğinin tartışmalı oluşu, Augustinus'un yaptığı işi de belli ölçüde tartışmalı kılar. Augustinus'un din dogmalarını kullanarak da olsa, felsefe tarihinde daha önce denenmemiş bir ilki denemesi, kuşkusuz başarı ve özgünlük olarak yorumlanabilir. Çünkü Augustinus, *Tanrı Devleti Üzerine* adlı yapıtında, tarih konusunu başlı başına felsefece bir soruşturmanın konusu kılarak, hem tarihi insanın içindeki iyiliğin ve kötülüğün çatıştığı bir zemin olarak, hem de zamanla iç içe var olan sonlu bir süreç olarak konumlamış, tarih üzerine ontolojik bir düşüncesinin de olanaklı olduğunu göstermiştir.

Fakat aynı Augustinus, tarihin verdiği bilgiye güvenme, onu başlı başına önemi ve değeri olan bir çalışma disiplini olarak konumlama konularında aynı ölçüde yenilikçi olmamış, Aristoteles'te en belirgin ifadesini bulan *theoria-historia* karşıtlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Augustinus'un söz konusu eserinin tarih düşüncesi alanında açtığı yol, daha çok ontolojik bir karakteristiğe sahiptir.

Augustinus'un tarih görüşünde dayandığı Hristiyan dogmaları, belki de tarihe ontolojik yaklaşımın yolunu açan esas malzeme olarak yorumlanabilir. Çünkü Augustinus, insanın tarihsel bir varlık olduğu, onun hem tarih tarafından belirlendiği hem de eylemleriyle tarihin seyrini belirleyebildiği gibi temel düşünceleri Hristiyanlık sayesinde edinmiş, yine Hristiyan dogmalarının yönlendirmesiyle tarihe önem vermeyi ve tarih üzerinde düşünmeyi ilke edinmiştir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Augustinus (1997). **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Temuçin Yayınları.
- Bıçak, A. (2004). **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Collingwood, R.G. (2010). **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: DoğuBatı.
- Çotuksöken, B. ve S.Babür (2000). **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi (3. Baskı).
- Dinkler, E. (1966). "Earliest Christianity", **The Idea of History In The Ancient Near-East**, ed. Robert Dentan, London: Yale University Press.
- Eliade, M. (1991). **Kutsal ve Dindışı**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları.
- Gilson, E. (2003). **Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu**, çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap.
- Gökberk, M. (2005). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi (16. Baskı).
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp Yayınları (8. Baskı).
- St. Augustine (1960). **The City Of God** (3 cilt), İng. çev. G. MacCracken-W. Grene, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

4

Amaçlarımız

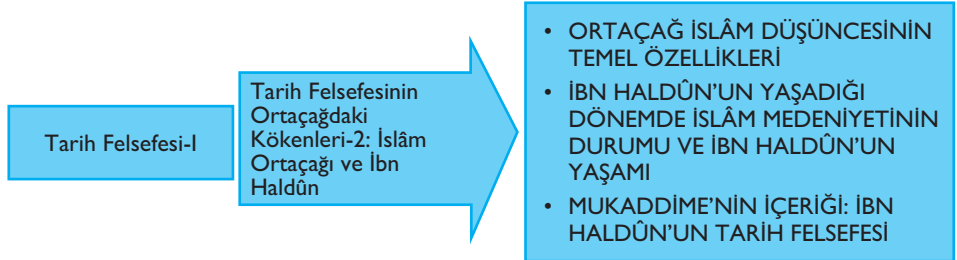
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Ortaçağ İslâm Medeniyeti'nin ve düşüncesinin temel özelliklerini özetleyip açıklayabilecek,
- 14. yüzyılda İslâm Medeniyeti'nin Kuzey Afrika'daki durumunun İbn Haldûn üzerindeki etkisini saptayabilecek,
- İbn Haldûn'un yaşamı ve yapıtlarını hatırlayabilecek ve sıralayabilecek,
- Mukaddime'nin içeriğini özetleyebilecek,
- İbn Haldûn'un tarih felsefesine katkısını Mukaddime adlı yapıtı temelinde değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Allah
- Kişi Eleştirisi-Metin Eleştirisi
- Kur'ân
- Umran
- Hikmet
- Bedevî
- İlim
- Asabiyet
- Siyer-Meğâzî
- Hadarî

İçindekiler



Tarih Felsefesinin Ortaçağdaki Kökenleri-2: İslâm Ortaçağı ve İbn Haldûn

ORTAÇAĞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Geçen ünitemizde Hristiyanlık tarafından karakterize edilen Avrupa Ortaçağının temel özelliklerini ve Ortaçağ Avrupasının düşünce ikliminde Augustinus'un ilk tarih felsefesi denemesini nasıl gerçekleştirdiğini görmüştük. Bu ünitemizde İslâm Medeniyeti'nin ve kültürünün genel özelliklerini, bu özelliklerin nasıl bir düşünce altyapısı hazırladığını ve İbn Haldûn'un, *Mukaddime*'sini kaleme alırken bu düşünsel altyapıdan nasıl faydalandığını ve İslâm düşüncesine nasıl katkıda bulunduğunu anlamaya çalışacağız.

Ünitemizde öncelikle İslâm Medeniyeti'ni, evren kavrayışı, toplum ve siyaset anlayışı, bilgi ve "ilim" anlayışı, tarih ve tarihçilik anlayışı gibi temel dinamikleriyle tanımaya çalışacağız. Sonraki adımda İbn Haldûn'un doğduğu dönemde İslâm Medeniyeti'nin Kuzey Afrika'daki genel durumunu gözden geçirecek, İbn Haldûn'u *Mukaddime* yapıtı dışındaki yönleriyle de ele alacağız. Son olarak, *Mukaddime*'nin özgün ve "tarih felsefesi" disiplini çerçevesinde incelenebilecek yönlerini ön plana çıkaran bir özet sunacağız.

Evren Kavrayışı

Evren kavrayışı denildiğinde, insanın yaratılışını, yaşadığı ortamın düzenlenişini, bu dünyaya gelmesindeki amacı/amaçları, bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini ve öldükten sonra gideceği varsayılan yerin özelliklerini belirlemeyi amaçlayan bir düşünce ürünü anlaşılır (Bıçak 2004, s.31). Temelinde din olan medeniyetlerde evren kavrayışının ilkelerinin Tanrı, peygamber ve kutsal kitap tarafından belirlendiği tezi doğrultusunda (a.y.), aşağıda İslâm inanç sistemindeki evren kavrayışının dayandığı ilkeler üzerinde durulmakta, bu bağlamda Allah, kâinât ve insan kısaca incelenmektedir. **Izutsu**'ya göre, İslâm'ın gelişyle, varlıklar arasında yeni bir ilişkinin kurulduğu ve kavramların yüklendikleri anlamlarla birlikte birbirleriyle tamamen farklı ilişkilendirildiği yeni bir sistem-yani yepyeni bir evren kavrayışı-ortaya çıkmıştır (Izutsu 1975, s.18).

İslâm'ın evren kavrayışında *Allah*, en genel anlatımıyla, bütün evreni yarattığına, var olmak için başka bir varlığa gereksinmediğine, zaman ve mekânın dışında olduğuna ve değişmediğine, mükemmel-kusursuz olma özelliğini taşıyan tek varlık olduğuna inanılan (ya da inanılması gereken) güçtür. Bu evren kavrayışında, Allah, insanın bir parçası olduğu *kâinatın* nasıl yaratıldığının açıklanması için de

Toshihiko **Izutsu**, İslâm'ın gelişyle, varlıklar arasında yeni bir ilişkinin kurulduğu ve kavramların yüklendikleri anlamlarla birlikte birbirleriyle tamamen farklı ilişkilendirildiği yeni bir sistemin, yani yepyeni bir evren kavrayışının ortaya çıktığını savunur.

İslâm evren kavrayışının temelinde, 1. Yalnızca Allah'ın yaratıcı olduğu-yani yoktan var etme gücü bulunduğu, 2. Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu ve 3. Allah'ın yarattığı her şeyin onun emrine boyun eğdiği varsayımları yer alır.

Bu dünyadaki mutluluk, eski bilgelerin öğretilerinde, Eski Yunan'dan Platon'un *Devle'*inde, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde ve *Politika*'sında gösterdikleri yollara benzer yollardan gidilerek, akıl, bilgeliğin ve bunlar üzerinde temellenen bir yönetimle sağlanabilir.

tek doğru kaynaktır. Yalnızca Allah'ın yaratıcı olduğu-yani yoktan var etme gücü bulunduğu, Allah dışındaki her şeyin yaratılmış (*mablûk*) olduğu ve Allah'ın yarattığı her şeyin onun emrine boyun eğdiği varsayımları, İslâm evren kavrayışının temellerini oluşturur.

Evren kavrayışı çerçevesinde insana ilişkin soruların yanıtlanması, *Kur'ân* dışında, bazı din bilginleri ve filozoflar tarafından da üstlenilmiştir. Sözelimi, Fârâbî'ye göre, insandaki nihâî mükemmellik mutluluktur (Fârâbî 1997, s. 90). Toplumlar da insanları mutluluğa ulaştırma bakımından mükemmeldirler ya da mükemmellikten uzaktırlar: insanları mutluluğa ulaşmak için birbirine yardım eden toplum mükemmel toplumdur, böyle bir toplumu oluşturmayı amaçlayan şehir de erdemli, mükemmel bir şehirdir (*el-medîne al-fâdhilâ*) (Fârâbî 1997, s. 100-101). Bu durumda, Fârâbî için insanın varoluş amacının, hem bu dünyada, hem de âhirette mutlu olmak olduğu söylenebilir. Kısacası, Fârâbî düşüncesinde insanın amacı daha çok ahlâkî ve siyasi bir bakış açısından değerlendirilmiştir. İbn Sînâ ise insanın varoluş amacına ilişkin daha çok metafizik nitelikli ve Allah-insan ilişkisine göndermede bulunan bir açıklamayı tercih etmiştir: İbn Sînâ, *Ruh Kasidesi* adlı yapıtında, insanın bu dünyaya gelişini, yaratılış öğretisini ve kutsal kitaplara da geçen bazı efsaneleri kendi felsefi görüşü doğrultusunda yorumlayarak açıklamaya çalışmıştır. İbn Sînâ, insan bedenine hayat vermek ve onu yönetmek üzere ait olduğu kutsal âlemden dünyaya inen ve -kendi ifadesiyle- "ten kafesine konuk olan" ruhun, akıl gözüyle bakanlara göre varlığı apaçık, duyularıyla algılamakta ısrar edenler içinse bir sır olduğunu ifade etmiştir (İbn Sînâ 2003, s.325-326). Gazzâlî'ye göre de insan bu dünyada kalıcı değildir; bu yüzden gerek duyduğundan fazlasını istememeli, kazancını hak yolda harcayarak dünyadaki yaşamını dîni için araç kılmalıdır (Gazzâlî 2004, s. 46). Bu biçimde yaşayan insan için sonsuz hayatta mutluluk, gereksiniminden fazlasını elde etmekten ve çokça mal-mülk edinmekten uzak durmayan içinse sonsuz azap söz konusudur (a.y.).

Kaynağı Allah'a dayandırılan ilkelerin etkisi İslâm toplum yaşamında öylesine büyük olmuştur ki, adaletle yönetme vaadiyle ortaya çıkan her devlet örgütü kendisine temel olarak dîni seçmiş, zamanla din ve devlet birbirinden beslenen ve birbirini besleyen iki büyük kurum olarak insanlık tarihinde de izler bırakmışlardır. İnsanın eylemlerini belirleyeceği ahlâkî çerçeveyi çizen İslâm dininde-tüm insanların örnek alabilecekleri bir model olarak-Peygamber, önemli bir yere sahiptir. Şimdi, Peygamber'in ahlâklık toplumun oluşumundaki etkisini, İslâm'daki toplum ve siyaset anlayışı kapsamında daha açık biçimde göreceğiz.

Toplum ve Siyaset Anlayışı

Peygamber'in kendisi ve öğretisi hakkında fazla bir bilgiye sahip olunup olunmamasından bağımsız olarak, İslâm, siyâsî anlamda da-pek çok devrimle karşılaştırıldığında-azımsanmayacak bir başarıya ulaşmış ve İslâm'ın kuruluşu insanın toplum ve siyaset anlayışında belirgin bir kırılma meydana getirmiştir (Black 2001, s. 9). İslâm, dayandığı ilâhî kaynağa ve doğrudan Peygamber'e gelen vahyi ön plana çıkarmasına karşın, diğer kabilelerin kültürleriyle, özellikle de tarihi boyunca Arap-Bedevî kabilecilik anlayışıyla ve İran- Sâsânî'de tanık olunan erkek (baba)-egemen bir monarşiyle/saltanatla içli dışlı olmuştur (a.y., s. 10).



İslâm'ın kendi toplum yapısını üzerinde temellendirdiği en önemli ilke, zayıfın güçlüye karşı varlığını güvenceye almaktır (Hodgson 1993, s.121; Ebû Zehra 1993, s. 307). Bu güvencenin en önemli uygulama alanı da ekonomi olmuştur. Adaleti temel alan siyaset anlayışı, İbn Haldûn'un umranı devletle bağlantılı ele alırken sergilediği tutumda da belirgindir.

Bu durumda, adaletin uygulanmasının nasıl bir dayanağı olduğunu sormamız gerekir. Bu sorunun yanıtı, Platon'da olduğu gibi, daha çok bilgi sahibi olmakta ve bilgelikte odaklanmaktadır. Bu bilginin ilk sahibi ve uygulayıcısı olarak görülen Peygamber ve onun uygulamaları, İslâm'ın 632'den sonraki tüm uygulamaları için temel bir başvuru kaynağı olmuştur, denilse herhalde abartı olmaz. Öyleyse, İslâm'da bilgiden ve bilgelikten ne anlaşıldığına da yakından bakmamız gerekiyor.

Bilgi ve “İlim” Anlayışı

İslâm Medeniyeti'nde bilgi, daha çok *hikmet* ile yani El-İsfahânî'nin tanımlamasıyla “ilim ve akıl ile gerçeği yakalama” durumu ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir (aktaran: Karlığa 2004, s.16). *Kur'ân*'da da hikmet ve iyilik (*hayr*) birbiriyle ilişkilendirilmiştir; bu ilişkiye göre bir insan ancak hikmet sahibi ise hayırlıdır, yani bilgi sahibiyse iyidir. İnsana verilen gücü ölçüsünde her şeyi bilme ödevi, sistemli bir öğrenimle olanaklı hâle gelir; bunun da başlıca aracı ilimlerin öğrenilmesidir.

İlim ya da Arapça'daki yazılışıyla *‘ilm*, öğrenme anlamına gelen *‘alleme* eyleminin edilgen ortacı olup, “öğrenilmiş olan ya da öğrenilebilecek olan her şey” anlamını taşır (Baalbaki 1996; Kutluer 2000, s. 109). İlimlerin öğrenilmesini kolaylaştıran en önemli unsur, her bir bilgi alanının neyi araştırdığının, yani nesnesini hangi yöntemle kavrayacağını bilmesidir. Öyleyse, farklı bilgi alanlarının ve bu alanlarda kullanılan farklı yöntemlerin birbirinden açık seçik sınırlarla ayrılması gerekmektedir. Bu ayrım kaygısı, İslâm'da ilimler sınıflamasının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Felsefî ilimler-şeriât ilimleri, aklî-naklî ilimler ve bunun gibi ayrımların, daha belirgin bir söyleyişle, ilimlerin sınıflanmasının İslâm Medeniyeti'ndeki başlangıcı, **El-Harezmi**'de (780-850) örneği görüleceği üzere, İslâm âlimlerinin yaklaşık 10. yüzyılda ilimleri, Arap ilimleri (*Ulûmu'l-Arabîyye*) ve Arap olmayan ilimler (*Ulûmu'l-Evâil ya da Ulûm-u Gayrı Arabîyye*) biçiminde ayırdıkları zamandır (El-Harezmi 1895, s. 3). Bu sınıflamada ilk grubun içine dil, fıkıh, kelâm, tarih ve edebiyat; ikinci gruba ise felsefe, doğa bilimleri ve tıp dahil edilmiştir (a.y.). Hârezmi ilimleri sınıflarken fiziği 'aşağı', matematiği 'orta', metafiziği de 'yüce' olarak nitelemiş ve İbn Sînâ'yı etkilemiştir (Hârezmi 1989, s. 154).

İslâm düşünürlerinin ilimleri sınıflarken, ontolojik (varlık-temelli) ve epistemo-lojik (bilgi temelli) olmak üzere iki temel ölçütü gözettikleri söylenebilir. Ontolojik temelde yapılan ilimler sınıflamasında ilimlerin konuları, inceledikleri varlık alanlarına göre belirlenir. Sözelimi, metafizik ilimler akledilir alanın, fizik/doğa ilimleri duyulur (deneyimlenebilen, beş duyu ile iş görülebilen) alanın bilgisini vermeyi amaçlar. Bu tarz bir ayrıma 'Meşşâ' olarak adlandırılan İslâm filozoflarında rastlanmaktadır. Örneğin Kindî, metafizik ilimleri 'yüksek', günümüzde doğa bilimlerinin kapsamına giren fizik ilimleri 'aşağı' ilimler olarak birbirinden ayırmıştır (Kindî 2002, s. 17). İlimler sınıflamasındaki ontolojik temelin ya da ilimler sınıflaması-ontoloji ilişkisinin en belirgin ortaya koyulduğu yapıt olarak Fârâbî'nin *Siyaset El-Medeniyye*'si gösterilebilir; çünkü Fârâbî bu yapıtında siyaset konusuna girmeden önce var olanlara ilişkin ayrımlar yapmış, bunları araştıran bilgi alanlarını bir ilimler sınıflaması biçiminde ifade etmemiş olsa da anmıştır (Fârâbî 1980, s. 1-35). Fârâbî'ye göre ilimler dil ilimleri yani sarf (morfoloji), nahiv (gramer-dilbil-

“Hepiniz Adem'densiniz. Adem ise topraktandır. Arap'ın Acem'e üstünlüğü yoktur. Üstünlük takvâ ileidir” hadisi ve “Ey insanlar, Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi, sırf birbirinizle tanışasınız diye, büyük büyük cemiyetlere ve küçük küçük kabilelere ayırdık. Şüphesiz sizin, Allah nezdinde en şerefliiniz, takvâca en ileride olanınızdır. Şüphesiz Allah, herşeyi bilen, herşeyden haberdar olandır.” ifadesiyle dilimize çevrilen Hucûrat suresinin 13. âyeti, insanlar arasındaki eşitliği vurgulamak üzere kullanılmıştır.

“Allah, katında bulunan hikmeti dilediğine verir.” (Bakara, 269) ve “Kime hikmet verilmişse ona hayırdan pek çok şey verilmiştir.” (Bakara, 129, 151; ‘Âl-i İmrân, 48, 164) âyetleri, bilgi ve iyiliğin birbiriyle sıkı bir bağlantı içinde olduğuna işaret etmektedir. Zaten Kur'ân da “...hikmeti anlatmak üzere gönderilmiştir.” (İsra, 29).

Hârezmi ilimleri sınıflarken fiziği 'aşağı', matematiği 'orta', metafiziği de 'yüce' olarak nitelemiş ve İbn Sînâ'yı etkilemiştir.

Ülken'e göre, İbn Sînâ, ilimler sınıflamasında Aristoteles ve Fârâbî'nin etkisinde kalmış ve ilimleri madde ve şeklin ilişkisi bakımından üçe ayırmıştır: ilkin maddesinden ayrılmamış şekillerin ilmi olarak doğa ilimleri gelir (Ülken 1998, s.86). İkincileyin, maddesinden tamamen ayrı olan şekillerin ilimleri olan metafizik ve mantık yer alır-İbn Sînâ bunlara yüksek ilimler (*el-ilmu'l-âli*) demiştir (a.y.). Üçüncü ve son olarak, maddesinden ancak zihinde ayrılan, bazen onunla bir bazen ayrı şekillerin ilmi olarak da matematiği göstermektedir (a.y.). Yukarıda alıntılanan metinden, Ülken'in İbn Sînâ'nın sınıflamasını ona bağlı kalarak açıkladığı anlaşılmaktadır.

Matematik, geometri, astronomi ve müzik, Ortaçağ Hristiyan dünyasında *trivium-quadrivium* olarak ikiye ayrılan ve gramer, retorik ve mantıktan oluşan *trivium* ile bir arada sayıldığı septem artes liberales (yedi özgür sanat) ortaya çıkaran *quadrivium* grubundaki bilgi alanlarıdır. Bu bilgi alanlarının İslâm dünyasına yabancı olmaması, 8.-9. yüzyıldaki İslâm düşünürlerinin Harran, Şam, Bağdat gibi dönemin saygın ilim merkezlerinde, bazı Hristiyan düşünürlerden öğrenim görmesi sayesinde mümkün olmuştur.

gisi); içeriğini Aristoteles'in Organon kapsamındaki 8 kitabın oluşturduğu mantık ilimleri; aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik ve mekanikten oluşan matematik ilimler; doğanın incelenmesini konu edinen ve Aristoteles'in *Fizik* adlı yapıtını temel alan, ayrıca, varlığı varlık olarak inceleyen fizik ve metafizik ilimler; ah-lâk, siyaset, fıkıh ve kelâmı içeren medenî ilimler olarak beş sınıfta toplanır (Fârâbî 1986, s. 1-23). İlimler sınıflamasında, sözü edilen metafizik (ilâhî) ilimlerin 'yüksek', fizik ilimlerin 'aşağı' ilimler olarak nitelenmesi örneğine İbn Sînâ'da da rastlanmaktadır: "...Varlıklar bu üç kısım üzere olduğunda, nazarî ilimler de onlara göre üç kısma ayrılırlar; ilk kısma mahsus ilim tabîî, ikinci kısma mahsus ilim riyâzî, üçüncü kısma mahsus ilim ilâhî diye isimlendirilir" (İbn Sînâ 1867, s. 82-83).

İslâm'da felsefeye akılcı bir başka yaklaşım örneği sunduğu daha önce belirtilen İhvânü's-Safâ'nın *Risâlelerinde* de felsefî ilimler ve dînî ilimler ayırımına rastlamak olanaklıdır: Çocukların, yetişme çağındaki insanların, din eğitimi görmemiş olanların, dînî hükümleri kendisine yetecek kadar dahi bilmeyenlerin ve dinen yükümlü oldukları görevlerden habersiz olanların felsefî ilimlerle uğraşmalarını doğru bulmayan İhvânü's-Safâ, felsefî ilimlerden de psikolojiyi, 'matematik ilimler' olarak nitelediği aritmetik, geometri, astronomi ve müziği, en son amaç olarak gördükleri metafizik ilimleri önemsemiştir (İhvânü's-Safâ, 2003: 221).

Gazzâlî, *El-Müstasfâ* adlı yapıtında ilimleri *salt aklî*, *salt naklî* ve *hem aklî hem naklî ilimler* olarak genel açıdan üçe ayırmış; özellikle matematik, mantık, doğa bilimleri ve felsefeyi kapsayan *aklî* ilimleri hakikate ulaştırmakta yetersiz kaldıkları gerekçesiyle eleştirmiş, bu eleştirilerini *Dalâletten Kurtuluş*ta yinelemiştir (Gazzâlî, 1937; 2003a; Ülken 1998, s.112).

El-Hârezmî dışında klasik sayılan filozofların hemen hiçbirinin ilimler sınıflamasında "tarih"e yer vermediği anlaşıyor. Peki, tarih bir ilim midir, eğer ilimse, aklî bir ilim midir, naklî mi? İslâm'da belirli bir tarih ve tarihçilik anlayışı olduğuna göre, tarihin de bilgi değeri açısından belirli bir konuma sahip olması gerekir. İşte biz bu ve benzeri sorunlara, şimdi "Tarih ve Tarihçilik Anlayışı" başlığı altında değineceğiz.

Tarih ve Tarihçilik Anlayışı

Bir medeniyetin düşünce yapısı, onun hangi değer dizilerinden hareketle nasıl bir toplumsal yaşama zemin hazırladığının anlaşılmasına yardımcı olur ve bu düşünce yapısı içerisinde tarihin önemli bir rolü vardır. Bir medeniyetin tarihi, onun temsil ettiği değerleri ve bu değerleri yansıtan düşünce ürünlerini kapsamalı, yani düşünce yapısını yansıtmalıdır. İslâm tarihi yapıtlarında da yukarıda vurgulanan bilgi anlayışının yansımaları görülmektedir. Bu adımda, İslâm'ın temel tarih görüşünün ne olduğu ve İslâm Medeniyeti'nde 'tarih' ile neyin anlaşıldığı, İslâm'da tarihçiliğin nasıl bir gelişim izlediği ve tarih düşüncesinin beslendiği kaynakların neler olduğu, tarihin konuları olarak nelerin ele alındığı ve tarihçilikte hangi yöntemin/yöntemlerin izlendiği sorularını yanıtlamaya çalışacağız.

Tarihin neden yararlı bir bilgi alanı olduğu sorusuna birincil kaynaktan verilecek bir yanıt, İslâm'ın tarihe ve tarihçiliğe verdiği önemi yansıtır: Tarih, İbnü'l-Esir'e göre, geçmişe ilişkin "önemli" olayların detaylarıyla aktarılmasıdır (İbnü'l-Esir 1985, s.2). Tarihin dünyadaki yararları, İbnü'l-Esir'e göre, şöyle sıralanabilir: 1. Ölümsüzlüğü seven insanı geçmişin olaylarıyla tanıştırrır, bir araya getirir, 2. Hükümdarlar tarih sayesinde geçmişten ders alarak toplumu yönetme biçimlerini gözden geçirirler, 3. Tüm insanlar, tarih okuyunca, geçmişten ders alır ve gelecek için kendi hayatlarında izleyecekleri yola ışık tutar, geçmişin deneyim ve birikiminden

yararlanırlar, 4. İyi bir ifade ve güzel bir dil ile anlatılan tarih, kişilerin ahlâk duygularını canlandırarak, insanları iyiyi benimseme, kötüyü de reddetme konumuna getirir (İbnü'l-Esir 1985, s. 4-5).

İbnü'l-Esir'e göre tarihin sonsuz yaşam (*âbiret*) için yararlı yönleri de şunlardır: 1. Dünyadaki hayatın çalkantılarını, değişkenliğini ve sonluluğunu görüp ders alabilen insan, kendini sonsuz yaşam yolculuğu için kurtarıcı bir biçimde donatmaya-İbnü'l-Esir'in ifadesiyle "âhiretin mutluluk evine girmeye"-yönelir; 2. Peygamber ya da kral bile olsa her insanın ölümlülüğü göz önüne alındığında, tarihte gerçekleştiği görülen olayların kendi başına da gelebileceği çıkarımında bulunan insan, kıyâmetle birlikte başlayacağı sonsuz yaşamı için en iyi ahlâk özelliklerini kazanmaya, yani dünyadaki zor ve sıkıntılı durumlara sabırla katlanmaya yönelir (İbnü'l-Esir 1985, s.6).

Muhsin Mehdî, İslâm'ın tarihe ya da tarihçiliğe verdiği önemi, Peygamber'in vurgulamış olduğu şu yargıya dayandırır: Dünyanın, önceden Allah tarafından belirlenen, dolayısıyla, bakıldığında açıkça görülebilecek tarihî bir düzeni vardır (Mehdî 1964, s. 133). *İslâm Tarihi: İlk Dönem* başlıklı çalışmasında Sabri Hizmetli'nin, İslâm toplumlarında tarihçilik etkinliğinin ve tarih araştırmalarının esasını neyin ya da nelerin oluşturduğu sorusuna, "Peygamber'in İslâm'a davetinin içerdiği tarihî bilgiler oluşturur." biçiminde verdiği yanıt, Mehdî'nin yaptığı vurguyla uygunluk göstermektedir (Hizmetli 1999, s. 31-33). Peygamber'in yaşayışı ve kişiliği, kendi döneminde ve sonrasında her türlü tarihsel akışın yolunu, ayrıca Müslümanlar'da ilk tarih yazımının da merkezini oluşturmuştur (a.y.).

Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu* adlı çalışmasında, İslâm'da tarih yazıcılığının ilk örneklerine **Siyer**-Meğâzî literatüründe rastlanabileceğini öne sürmüştür (Horovitz 2002, s. 7). Horovitz'e göre İslâm tarihi hakkında nitelikli bilimsel-akademik araştırmaların yapılabilmesi için, İslâm'da her türlü tarih yazıcılığının çıkış noktasını oluşturan *Siyer-Meğâzî* literatürünün ve bu literatüre geçmiş çalışmaları yapan düşünürlerin bilinmesi önemlidir (Horovitz 2002, s. 7). Ünlü İslâm tarihçisi ve coğrafyacısı Mes'ûdî *Mürûcu'z-Zeheb*'de Siyer-Meğâzî yazarları arasında şu önemli isimleri saymıştır: Vehb İbn Münebbih, Muhammed İbn İshak, El-Vâkıdî (Mes'ûdî 2004, s. 21). Mes'ûdî bu yazarlardan "ilk tarih yazarları" olarak bahsetmiştir (a.y.).

Horovitz'e göre, Arap literatüründe Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynakları sayılması gereken üç alan, hadis, siyer ve tefsirdir (Horovitz 2002, s. 19). Bu alanların her birinde ana unsur, gönderimli (*isnâdlı*-referanslı) rivâyet sistemidir; her üç alanda da referansı (rivâyetin sahibi) metinden önce gelen biçim kullanılmıştır (a.y.). Siyer kitaplarında, hadisler tarafından işaret edilen olayların olduğu zamana göre rivâyetler zamandizinsel (kronolojik) olarak verilmektedir (a.y.). Kı-sacası, tarih haberleri ve bu haberleri okuyarak elde edilen bilgi temelde kaynaklardan nakil ölçütü ile değerlendirilmiştir. Tâberî, Vâkıdî, Mes'ûdî, Belâzurî gibi tarihçilerin kendilerinden sonra gelen İbnü'l-Esir, İbn Kesir, hatta İbn Haldûn gibi tarihçiler için kaynak değerine sahip olması da bu bakış açısıyla açıklanabilir.

Tâberî, *Kur'ân*'da gökler, yer ve bunlar arasındaki varlıkların-insan dahil- yaratılmış olduğunu bildirdiği altı günün her birinde neler yaratıldığı sorusunu topladığı rivâyetlerle yanıtlamıştır (Tâberî 1965a, s.55-73). Tâberî'nin bu konudaki rivâyetlerden çıkardığı bir yorum şöyledir: "...Bu rivâyetlerden kabule şayan ve doğru olanı, Tanrı'nın yeri Pazar günü, göğü Perşembe günü, yıldızları, güneşi ve ayı cuma günü yaratmış olduğuna dair olan rivâyettir. Çünkü, İbn Abbas'ın Tanrı elçisinden rivâyet ettiği hadis sahih bir hadistir" (Tâberî 1965a, s.58). Bu durumda sorulması uygun olan soru, insanın ne zaman yaratıldığı ve yaratılış sürecinin neresin-

Peygamber'in yaşayışı ve kişiliği, kendi döneminde ve sonrasında her türlü tarihsel akışın yolunu, ayrıca Müslümanlar'da ilk tarih yazımının da merkezini oluşturmuştur.

Sire (çoğulu **Siyer**), İslâm dünyasında Peygamber'in biyografisi için kullanılan bir ortak addır (istilâh). Mağzâ (çoğulu Meğâzî) 'savaş-savaş yeri' anlamında kullanılan bir sözcük olarak, Peygamber'in savaşlarının tarihine verilen bir ad hâline gelmiş olup zaman zaman *Siyer* ile birlikte eşanlamı olarak kullanılmıştır ve bu iki ortak ad-bazen ayrı, bazen birlikte- Peygamber'in hayatı ile ilgili yazılmış yapıtlara isim olarak verilmiştir.

Horovitz'in yapıtının Arapça çevirisinde çeviri yapan Hüseyin en-Nassâr, *Siyer-Meğâzî* yazarlarının anlatım ve yorumdaki üsluplarını göstermesi için çevirinin sonuna bu yazarlardan örnek metinler eklemiştir. Bu ekler yapıtın Türkçe çevirisinde de aynen Arapçasındaki gibi, çevirinin sonuna eklenmiştir (Rivâyet aktarımlarında izlenen yöntem örnekleri için bkz. Horovitz 2002, s. 115-138).

İbn Haldûn, rivâyete dayanan tarihçiliği eleştirmesine karşın, kendisi de zaman zaman bu yöneme başvurmuştur. Geleneksel tarihçiliği ve tarihçileri eleştirdiği *Mukaddime*'de bile "...Seyf'in nakline göre..." gibi ifadelerle yer yer rastlamak mümkündür (MR-I, s. 17; MU-I, s. 167).

de olduğu sorusudur. Tâberî'nin bu soruya verdiği yanıt şudur: "Tanrı, Cuma gününün son saatinde, alelacele, Âdem'i yarattı. Kıyamet de bu saatte kopar.." (Tâberî 1965a, s.56, 67).

"imlari arasında yer alan son iki alıntı metin birlikte düşünüldüğünde, Allah'ın, ilk insan ve ilk Peygamber olan Âdem'i, meleklerinden, gökteki ve yerdeki diğer varlıkları yaratmasından *sonra* yaratmış olduğunu çıkarmak olanaklıdır. Âdem'in ne vakit yaratıldığı; cennette ne kadar kaldığı ve ne zaman yeryüzüne inmiş olduğu sorularının yanıt bulması, insanın bu dünyadaki serüveninin, dolayısıyla *taribliliğinin* başlangıcı hakkında bir açıklamaya kavuşmayı sağlayacaktır. Tâberî'ye göre: "Tanrı Âdem'i cuma günü yaratmış, aynı günde onu cennetten yere indirmiş; Âdem cuma günü tövbe etmiş ve ölmüştür..." (Tâberî 1965a, s.144).

Pek çok İslâm tarihçisi için kaynak değeri taşıyan Tâberî'nin (yakl. 838-923) **Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk** (Peygamberler ve Melikler/Krallar Tarihi) yapıtında önsözünü tamamlayan şu sözleri, onun tarihte izlediği yöntemi yansıtmaya ek olarak, bu yöntemin İslâm Medeniyeti'nde fazlasıyla önem verilen "kökene yakınlık" ve "hakikatin değişmezliği" çerçevesine ne kadar uygun olduğu hakkında da bize önemli bir ipucu sağlar:

Tâberî'nin Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk adlı yapıtı, Zakir Kadiri Ugan ve Ahmet Temir tarafından dilimize *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* başlığıyla çevrilmiştir (çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (2. Baskı), 1965).

"Bu kitabımızı çalışan bilsin ki; burada anlatmaya karar verdiğim konular hakkında söylediğim her şey, açıkça belirlenmiş haberlere ve isim isim râvîlerine nispet ettiğim rivâyetlerden (âsâr) naklettiklerime dayanıyor. Ben, çok sınırlı durumlar dışında, ne aklî deliller yoluyla anlamaya girişiyorum ne de sezgilerimle çıkarımlar yapıyorum. Çünkü geçmiş insanlarla ilgili bilgi ve şimdikiiler hakkındaki mevcut haberler bu insanları bizzat görmeyen ya da yaşı itibarı ile onlara yetişmemiş olan kimse tarafından elde edilemez. İkinci durumda bilgi, rasyonel akıl yürütme ya da sezgisel çıkarımla değil, râvîlerin ya da nakledenlerin sözlerinden elde edilebilir. Eğer biz bu kitapta okuyucunun hiçbir şekilde kendisine sağlıklı bir amaç ya da hakikat bulamayacağı ölçüde, duyduğunda kabul edilemez ya da rahatsız edici olduğunu düşündüğü bir haberi zikredecek olursak bilsin ki bu bizim hatamız değildir; aksine bu, haberi bize nakledenlerin birisinin sorumluluğundadır. (Bu tür haberleri) biz, onların bize sunduğu şekilde, yalnızca naklettik" (Tâberî 1965a, s.7-8).

Tâberî'nin kendi adına konuşmama ya da eleştirel tavrını ortaya koymama tercihi, *İslâm Tarih Metodolojisi*'nin yazarı Stephen Humphreys'e göre, o dönemde ilim adamı gözüyle bakılan pek çok yazarın aslında derleyici olmaktan öteye gidemediği kanısına da vardırılabılır (Humphreys 2004, s. 102-103). Fakat, yine Humphreys'e göre, Tâberî'nin bu tavrını dindar bir alçakgönüllülük ya da katı nesnellik yerine, erken dönem İslâm kültüründeki bilgi anlayışıyla ilişkilendirmek daha uygun görünmektedir: İlk dönem İslâm kültüründe tarihçinin yapması beklenen asıl görev, genel olarak hukuk, din ya da siyaset açısından önemli olduğuna inanılan geçmişin olaylarının nesnel bilgisinin aktarılmasıdır. Bu tür bilgi-yani *ilim*-güvenilir otoritelere kadar götürülen olayların anlatılarından oluşur (a.y, s. 103). Robert Simon da Tâberî'nin kendi adına konuşma cesareti sergilememesini ya da eleştirel tavrını ortaya koymama tercihini değerlendirirken, Joseph Schacht'ın göstermiş olduğu üzere, kökleri İmam Şâfiî'ye dayanan "naklî ilim" geleneğine işaret eder ve Tâberî'nin tarihe ilişkin yapıtını *Kur'ân* tefsirine destek oluşturmak üzere planladığı düşüncesinden hareketle, Tâberî'nin yukarıdaki alıntıda örneklenen tavrına getirilebilecek açıklamada Humphreys'e katılır (Simon 2002, s. 109).

Tâberî'nin temsil ettiği anlayıştaki sorun şu biçimde özetlenebilir: Metin eleştirisi, olayı aktaran tarihçinin kişilik özellikleri (güvenilirlik, dürüstlük vb.) ile birlik-

te bazı temel niteliklere, yani zekâ, deneyim, neden-sonuç ilişkileri ekseninde olayların birbiriyle bağlantısını kurma yeteneğine, kısacası, aktardığı tarih olayını değerlendirmek için gerekli altyapıya sahip olmasını gerektirmektedir. İşte İslâm tarihçiliğinde ve bilinen tarihçilerin yapıtlarında çoğu kez bu altyapı zayıf kalmış, asılsız pek çok rivâyet de kişi eleştirisinin yöntemde yeterli görülmesinin bir sonucu olarak tarih kitaplarında yer almıştır (Humphreys 1991; 2004; Y. Yıldırım 1990, s. 47). Aslında metin eleştirisi, sistematik bir düzende, başlı başına bir yöntem oluşturacak biçimde olmasa da uygulama örneklerine rastlanmış bir yöntemdir. Gustave Edmund Von Grunebaum, *Medieval Islam* başlıklı çalışmasında, Mes'ûdî (öl. 956), İbn Miskeveyh (öl. 1029) ve Bîrûnî (öl. 1061) gibi tarihçilerin yapıtlarında bu yöntemin uygulanmasına yer yer rastlandığını öne sürmüştür; Zeki Velidi Togan da *Tarihî Usûl* adlı yapıtında Grunebaum ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadır (Grunebaum 1953, s. 339-340; Togan 1985, s. 147, 154 vd.).

Tâberî'nin *Tarîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* yapıtının *The History of Al-Tabari* adıyla İngilizce'ye çevrilmesi projesinde editör olarak görev yapan Ehsan Yar-Shater, İngilizce çeviri dizisi için yazdığı önsözde Tâberî'nin yaratılıştan 915 yılına kadar gerçekleşmiş olayları, İslâm'ın doğuşu, Peygamber'in hayatı vb. unsurları da kapsayacak biçimde anlattığını; bu arada, yapıtın 3. yüzyıldan 915 yılına kadarki Sâsânî İmparatorluğu tarihini de kapsadığını belirtmiştir (Yar-Shater 1989, s. ix-x). Bu belirleme, Tâberî'nin İslâm tarihinden önceki dönemler için Sâsânî kaynaklarından yararlandığı izlenimini uyandırmaktadır.

Tarih olayları hakkında yer verdiği hadis rivâyetlerinin hacmi Tâberî'ninkine göre bir hayli az sayılabilecek olan İbnü'l-Esir'in anlatımında, yeryüzünde farklı insan tiplerinin görülmesinin altında yatan nedene de dikkat çekilmiştir (İbnü'l-Esir 1985, s.21-22). *El-Kâmil fi't-Târih* adlı yapıtının önsözünde İbn'ül-Esir, kaynağının Tâberî olduğunu söylemiş, onu "anlaşmazlık hâlinde araştırmacıların başvurduğu büyük bilgin ve tarihçi", ayrıca "...gerçek önder bir imam, büyük bir bilgin, her yönü ile dikkat ve doğruluk timsali, tam inanç sahibi bir zat.." olarak nitelemiş ve ona büyük güven duyduğunu bildirmiştir (İbn'ül-Esir 1985, s. 2-3). Tâberî'de eksik kalan noktaları diğer ünlü tarih kitaplarından tamamladığını bildiren İbnü'l-Esir'in tarih yazımında izlediği yol şöyle özetlenebilir: 1. Önemli olaylar bütünlüğünden koparılmayacak ve detaylı olarak anlatılacak, 2. Olayların aktarımında zamandizin sırası korunacak, 3. Daha az önemli olaylar, geçtiği yılın önemli olaylarının arkasına eklenecek, 4. Her yıl sonunda o yıl ölen bilginler ve önde gelen kimseler bildirilecektir (İbn'ül-Esir 1985, s. 2-3).

Bir başka İslâm tarihçisi İbn Kesir'in *El Bidâye ve'n-Nihâye* adlı yapıtı da yaratılışın başlangıcı, tüm yaratıklar, Peygamberler tarihi, Peygamber dönemine kadarki İsrailoğulları ve **cahiliye** Araplarında ortaya çıkmış olaylar, kendi zamanına dek meydana gelmiş ve etkili olmuş olaylar gibi konulardan oluşmuştur. İbn Kesir, *El Bidâye ve'n-Nihâye* adlı yapıtında yazım için izleyeceği yolu, yani yöntemini ve temel kaynaklarını şu sözlerle dile getirmiştir:

"...Bu konularla ilgili kitab, sünnet, yapıtlar ve âlimler nezdinde menkul bulunan haberlerden nakiller yapacağım. O âlimler ki, peygamberlerin mirasçılarıdır...Biz, İsrailiyat haberlerinden ancak...şeriat sahibi tarafından izin verilenleri nakledeceğiz...Aslında dayanılacak yer, Allah'ın kitabı ile Resûlullah'ın sünnetidir. Sünnetten de nakli sahib veya basen olanları nakledeceğiz..." (İbn Kesir 1994-I, s. 3).

Tarih olaylarını bölüm bölüm, devir devir, hatta belirli bir konu çerçevesinde ele alması bakımından Mes'ûdî'ye benzeşen El-Belâzurî de yalnızca İslâm fetihlerini anlattığı tarih yapıtı *Fütûhu'l-Buldân*'da, Tâberî'nin izlediği söylenen yönteme uymuş-

İbnü'l-Esir "ünlü tarih kitapları" olarak andığı yapıtların açık adlarını vermemiştir, dolayısıyla Tâberî sonrasındaki tarih olayları için hangi kaynakları kullandığı belirsiz kalmıştır.

Cahiliye, Arapların İslâmiyet'ten önceki toplumsal koşullarına ve çeşitli alışkanlıklarına gönderme yapan, İslâm öncesindeki Arap toplumu için olumsuz içermeyle kullanılan bir terimdir.

El-Belâzurî'nin diğer önemli yapıtı *Ensâbu'l-Esrâf* adını taşır. *Fütûhu'l-Buldân*'i çeviren Mustafa Fayda'ya göre *Ensâbu'l-Esrâf*, Peygamber'in hayatıyla başlayıp, onun bir parçası olduğu Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinin, Dört halifenin, Emevî ve Abbâsî hanedanlıklarında gelişen olayların kapsandığı geniş kapsamlı bir *Tabâkât* kitabı olup, benzeri diğer kitaplardan zamandizinsel tarih bilgileri içermesi dolayısıyla ayrılmaktadır (Fayda 2002, s. xx-xxi).

Tabâkât, İslâm Medeniyeti'nde Peygamber ve yakın çevresinin başına gelen önemli olayların anlatıldığı, yani içeriği özel sınırlarla belirlenmiş tarih kitaplarına verilen genel addır.

Fütûhu'l-Buldân adı da ele alınan konuya uygun olarak seçilmiştir: *Fütûhu'l-Buldân*, beldelerin-Belâzurî'nin yaşadığı dönemde, 'ülkelerin'- fethedilmesi anlamına gelmektedir.

tur. El-Belâzurî, bu durumu adı geçen yapıtının başında şöyle ifade etmiştir: “..Hadis, Siyer ve ülkelerin fetihleriyle uğraşan bilginlerden bir topluluk bana haber verdi; ben de onların sözlerini bazen aynen naklettim veya kısalttım, bazen de bir kısmını diğeriyle karşılaştırarak bütünlemeye çalıştım” (El-Belâzurî 2002, s.1). *Fütûhu'l-Buldân*'ın bütününe bakıldığında, gerek aynı gerek farklı konularla ilgili 1000'in üzerinde rivâyetin toplandığı ve rivâyetlerin aktarımından önce kimlerden rivâyet edildiğinin-yani kaynakların-sıralandığı görülmektedir (El-Belâzurî 2002). Dolayısıyla El-Belâzurî'nin, yaratılıştan kendi zamanına kadar gerçekleşen olayları hadis rivâyetleri biçiminde ve zamandizini içerisinde aktaran Tâberî'den tek farkının, yapıtlarında belirli bir konuya-yani İslâm'ın gelişinden sonra İslâm adına fethedilen ülkeler üzerine-yoğunlaşarak tarih olaylarını o konu çerçevesinde anlatması olduğu öne sürülebilir.

Humphreys, adı anılan tarihçilerin, erken dönem tarih geleneğinde üretilen çok sayıda hacimli ve farklı malzemeyi sıkıca örülmemiş ama tutarlı tek bir anlatı çizgisine oturtmaya çalıştıkları; bunu yaparak da İslâm tarihinin belirsiz olmayan, yeterince açık bir yorumunu oluşturmayı amaçladıkları görüşündedir (Humphreys 2004, s. 101).

İslâm Medeniyeti'nin başlangıcından İbn Haldûn'a kadarki dönemde gelişen tarihi ve tarihçiliği, tarih tanımları, tarihçiliğin gelişimi, tarih yapıtlarında ele alınan konular ve izlenen yöntem(ler) açılarından ele aldık. Bu bağlamda, İslâm tarihçiliğinde-ilk dönemde ve sonrasında etkisini koruyan bilgi anlayışı temelinde- örneklerine sıklıkla rastlanan yöntemin, rivâyet toplama ve derleme yöntemi olduğunu da görmüş olduk. Bu yöntemle göre, rivâyetlerin dayandığı kaynakların sağlam-yani rivâyeti aktaranın kişi özelliklerinin yeterli- olması, o rivâyetlerden derlenen tarih haberlerinin de doğruluğunun temellendirilmesi için gereklidir. Öyleyse tarihin, İbn Haldûn öncesindeki İslâm düşünce geleneğinde daha çok “bir va'z edenden öğrenilen ve nesilden nesle aktarılan” (MR II, s. 436; MU II, s. 781)- yani, *naklî* ilimler kapsamında değerlendirilmesi uygun görünmektedir.

İslâm Medeniyeti ve düşünce yapısıyla ilgili bu noktaya kadar ele aldıklarımızdan yola çıkarak, 1. Dîni bir temelden beslenen ve dinin öngördüğü değerler üzerine kurulan İslâm Medeniyeti'nin Araplar'a ve bu dîni benimseyen diğer toplumlara yeni bir toplum ve yaşam modeli sunduğunu, 2. Bu yaşam modelinin halifelikle başlayıp saltanatla devam eden devlet örgütlenmelerinde ve devletin çeşitli işlerini yürütmek üzere oluşturulan kurumlarda kökleştirilmesine çalışıldığını, 3. İslâm ile gelen değerlerin bilgiyi ve onun edinilmesini belirleyen esasları derinden etkilediğini ve bu etkinin tarihçiliğe de yansıdığını söyleyebiliriz.

SIRA SİZDE



İslâm Medeniyeti'nin temel varsayımlarıyla Hristiyan Ortaçağ'ın temel varsayımları arasındaki benzerlik ve farklılıklar üzerinde düşünün. Sizce Ortaçağ, özellikle de 8.-12. yüzyıllar arası, gerçekten Avrupa için “Karanlık Çağ” iken, İslâm Medeniyeti için bir “Altın Çağ” mıdır? Aranızda tartışın.

İBN HALDÛN'UN YAŞADIĞI DÖNEMDE İSLÂM MEDENİYETİNİN DURUMU VE İBN HALDÛN'UN YAŞAMI

Şimdi İslâm Medeniyeti'nin yukarıda özetlediğimiz düşünce yapısının İbn Haldûn düşüncesinde nasıl ifade bulunduğunu anlamaya çalışalım. Böyle bir anlama çabasında, öncelikle İbn Haldûn'un ve içinde yaşadığı dönemdeki İslâm Medeniyeti'nin koşullarının bilinmesi, işimizi kolaylaştıracaktır. Sonraki adımda da *Mukaddime*'nin özgün yönlerine dikkat çeken bir özet sunacağız.

14. Yüzyılda Kuzey Afrika İslâm Coğrafyasındaki Genel Görünüm

İbn Haldûn'un doğduğu ve yetiştiği dönemde Endülüs ve Kuzey Afrika'da siyâsî ve medenî yaşam ile ilim ve düşünce faaliyetleri gerileme aşamasındadır (De Boer 2004, s. 239). De Boer, Endülüs'te felsefenin gitgide kenara itildiği ve genel kültüre ve işlere etki etmesine izin verilmeyen bir çalışma alanı olması sonucunda, aslında Hristiyanlar ile yapılan ve kaybedilen savaşlar öncesinde İslâm Medeniyeti'nin maddî varlığının ve mânevî kültürünün gittikçe gerilediğine işaret etmekte; Batı'daki İslâm Medeniyeti'nin, İbn Haldûn'un doğduğu ve yetiştiği dönemde büyük bir istikrarsızlık içinde, biraz ilerleyen biraz gerileyen bir yapıya sahip olduğunu öne sürmektedir (a.y., s. 239-240). Hodgson'a göre; 1259'daki Moğol fetihlerinden sonra İslâm toplumları içinde çok küçük bir kültürel yenilenmenin gerçekleşebildiği bir duraklama-gerileme, hatta çöküş döneminden söz edilebilir (Hodgson 1993a, s.408).

Hitti'ye göre, 14. yüzyılda Kuzey Afrika parçalanmış bir görünüm sergilemektedir: Mısır'da Memlûk Sultanlığı, İfrikiye'de (Tunus) Hafsoğulları, Orta **Mağrib**'de (Cezayir) Abdülvadoğulları ve Batı/uzak Mağrib'de (Fas) Merînîler egemenliğini sürdürmektedir, fakat bu devletler gerek kendi içlerinde gerekse birbirleriyle sürekli çatışmaktan yıpranmışlardır (Hitti 1980-III, s. 849 vd.; Y.Yıldırım 1990, s. 8).

14. yüzyılda-yani 1300'lü yıllarda- İslâm dünyasının genel durumunu özetlemek üzere Hitti şunları söylemiştir:

1. İslâm dünyası, 11. yüzyıl sonlarından 13.-14. yüzyıla uzanan Haçlı Seferleri ve 13. yüzyıldaki Moğol istilası gibi olayların sonucunda sarsılmıştır (Hitti 1980-IV, s. 1017 vd.); 2. Söz konusu sarsıntı İslâm dünyasının önemli bir bölümünü iktisâdî, siyâsî ve ilmî-kültürel bakımlardan olumsuz etkilemiştir (Hitti 1980-IV, s. 1099 vd.). Örneğin Fârâbî'nin yaşadığı dönemde (870-950) önemli ilim merkezlerinden biri olan Bağdat, Moğol istilası sonrasında ününü yitirmiş ve bir daha eski düzeyini yakalayamamıştır (Hitti 1980-IV, s. 1099 vd.).

Hitti'nin bu belirlemelerine Umer Chapra da katılmaktadır: Chapra, İslâm Medeniyeti'nin 14. yüzyılda gerileme sürecinde olduğunu, bunu yalnızca Abbâsî Halîfeliği'nin Moğol saldırıları sonrasında son bulmasıyla değil, Haçlı saldırıları (1095-1396) ve İbn Haldûn'un ilk gençlik döneminde Kuzey Afrika dahil geniş bir coğrafyayı etkileyen veba salgını gibi etkenlerle de açıklama olanağı bulunduğunu; tüm bu gelişmelerin, başka bazı tarih olaylarıyla birleştiğinde, İslâm dünyasının merkezî bölgelerinin zayıflamasına yol açtığını söylemektedir (Chapra 2006, s. 206).

Hodgson'a göre, Afrika ve Avrasya'yı, yani İbn Haldûn'un yaşadığı çağda dünyanın önemli çoğunluğunu kapsayan her yerde, 14. ve 15. yüzyıllarda iktisâdî genişlemenin azalmasından etkilenme görülebilir (Hodgson 1993a, s.410). Çin'deki ve Hindistan'daki üretim düzeylerinin düşmesi bir yana, 1346-1348 yılları arasında tüm dünyayı etkileyen veba salgını nüfus dengesini önemli ölçüde sarsmış ve nüfustaki azalmadan kaynaklanan eksiklik pek çok yerde giderilememiştir (a.y.). Nüfustaki azalmanın etkileri, 14. ve 15. yüzyıllarda, kentleşme derecesi ve düzeyinde, ticaret hacminde, erişilebilir sosyal kaynaklarda vb. unsurlarda bir "bunalım"ı (*crisis*) andıracak biçimde hissedilmiştir. İbn Haldûn'un ömrünün son 25 yılını geçirdiği Kahire'yi de içine alan, Nil nehri ile Mezopotamya ovası arasındaki bölgede bazı yerleşimler nüfus ve kültürel etkinlik bakımından belirgin biçimde 'çökmüşler', çok sayıda kasaba dereceli olarak küçülmüş, hatta köy biçimini almış görünmektedir (a.y.). Hodgson, İbn Haldûn'un doğduğu ve yetiştiği yer olan Kuzey Afrika'da (Mağrib'de), 14. ve 15. yüzyıllarda, önceki yüzyıllara oranla ekilip biçilen

Mağrib/Mağrip (Türkçe'de Mağrip kullanımı daha yaygındır), Arapça'da "batı" anlamına gelen garbdan türetilmiş ve Ortaçağ'dan günümüze uzanan zaman diliminde, Libya ve Tunus'tan Fas'a kadar uzanan, Kuzey Afrika'nın batı bölgesine verilmiş isimdir. Mısır, yani Kuzey Afrika'nın doğusu için kullanılan isim de Arapça'da "doğu" anlamındaki şark sözcüğünden türetilmiş Meşrik olmuştur.

Bilinen ilk yapıtı Fahreddin Râzî'nin *El-Muhassal Fî İlmi'l-Kelâm* yapıtının açıklatmalı bir özeti niteliğindeki *Lubâbu'l-Muhassal Fî Usulü'd-Dîn* olan **İbn Haldûn**'un *Mukaddime*, *Kitâbu'l-Iber*, *Et-Tâ'rîf* ve *Şifâu's-Sâil* dışındaki yapıtları günümüze ulaşmamıştır (Uludağ 1993, s. 17-18). Fakat Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb'in *El-İhtâ Fî Ahbar-i Gırnâta* adlı yapıtında, sözü geçen yapıtları dışında İbn Haldûn'un İbn Rüşd'ün yapıtlarını özetleyen yazıları, mantık hakkında bazı notları, hesap üzerine bir kitabı, Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb'in *Fıkıh Usulü* hakkında yazdığı bir manzum yapıtın yorumu ve *Kasîde-i Bürde* üzerine bir yorumu bulunduğundan söz edilmektedir (a.y., s. 18).

Sahâbe (çoğulu: ashâb), Arapça'da "yoldaş", "arkadaş" anlamlarına gelen, İslâm'ın yayıldığı dönemde ilk kez Müslüman olan ve doğrudan Peygamber'in kendisiyle konuşmuş, bir arada bulunmuş kimselere işaret etmek üzere kullanılan bir terimdir.

İbn Haldûn, alâmet kâtipliği görevinin, besmele ile sonrasındaki yazı ya da ferman arasına kalın bir kalemle "el-hamdu lillâh ve şükrü lillâh" ibaresini koymak olduğunu söylemiştir (İbn Haldûn 2004, s. 55).

Gırnâta, Endülüs'te (günümüzde İspanya'da), İspanyolca adı Granada olan şehrin Arapça'daki sesletime uydurulmuş hâlidir. İbn Haldûn, "Gırnâta"dan Endülüs'e ilk yolculuğu çerçevesinde bahsetmiştir.

alanın kayda değer biçimde azaldığına da dikkat çekmiştir (a.y., s. 411). 14. yüzyılda Kuzey Afrika'daki çalkantılı koşullar için temel neden iktisâdî yapının zayıflaması gibi görünse de bu zayıflamanın birer uzantısı olarak daha az sayıda yazarın-düşünürün desteklenmesi, daha az zaman harcanarak üretilen yapıtların kabulü vb. unsurlara da rastlanabilir. Fakat bu, kültürel etkinliklerdeki duraklama ya da zayıflamanın, yalnızca iktisâdî etkenlerce belirlendiği biçiminde bir yorumu haklı çıkarmaz (a.y., s. 418-419).

Şimdi 1332 yılında, yukarıda anlatılan koşullar içinde İfrikiye'de (bugünkü Tunus) doğan İbn Haldûn'un yaşamına ve yapıtlarına değineceğiz.

İbn Haldûn: Yaşamı ve Yapıtları

İbn Haldûn, *Et-Tâ'rîf* te kökeninin Hadramut'taki (Yemen) Arap kabile reislerinden ve Peygamber'in **sahâbesinden** Vâil bin Hucr'a kadar uzanan bir aileye dayandığını anlatmıştır (İbn Haldûn 2004, s.17). İbn Haldûn'un köklerinin dayandığı aile, devlet işlerinde yer almış, tanınan ve içinde çoğunlukla iyi eğitilmiş insanlara rastlanan bir ailedir (a.y.).

İbn Haldûn'un içinden geçtiği ve burada detaylarına girmeyeceğimiz eğitim süreci, İslâm Medeniyeti'nde pek çok düşünürün daha önce gördükleri eğitim gibi, çağındaki tüm ilimlerin öğrenimini kapsar; bunun da temelinde yatan şey İslâm'da egemen olan ilim öğrenmenin ve öğretmenin amacı, yani, ahlâklı bireyin, dolayısıyla ahlâklı toplumun oluşturulmasını sağlamaktır. Elbette, İbn Haldûn'u *Mukaddime* gibi özgün çözümler içeren bir yapıtı yazmaya yönelten bilgi ve deneyim birikimi, yalnızca eğitim sayesinde oluşmamıştır. İbn Haldûn, yaklaşık 20 yaşından 45 yaşına, 4 yıllık bir aradan sonra da 49 yaşından 74 yaşına-yani ölümüne dek siyasetin ve bürokrasinin çeşitli kademelerinde görev yapmış, önemli deneyimler kazanma ve ayrıntılı gözlem yapma olanağı bulmuştur.

1352 senesinde Tunus Sultanı Ebû İshak'ın yanında alâmet kâtipliği ile devlet işlerine ve siyaset hayatına atılan İbn Haldûn, siyasetteki deneyimlerini anlatmaya Ebû 'İnân'dan başlar (İbn Haldûn 2004, s. 56-57). Endülüs'ten Mağrip bölgesine doğru iktidarını genişletme isteğiyle Merîni şeyhlerinden, Hatip İbn Merzuk'tan ve İbn Haldûn'dan yardım gören Sultan Ebû Salim, İbn Haldûn'u Ebû 'İnân döneminde atıldığı haptiden serbest bırakan Vezir El-Hasan bin Ömer'in de kendisine bağlılığı kabul etmesiyle birlikte, Fas'a girdikten sonra 1359'da İbn Haldûn'u, adına resmî mektup yazma (*tersîl*) ve taleplerini yazma (*inşa*) gibi görevlere atamıştır (a.y., s. 63-64). Hatta Ebû Salim, iktidarının son dönemlerinde İbn Haldûn'u yüksek yargı ve denetim (*battatu'l-mezâlim*) görevine atamış; İbn Haldûn da kendi anlatımına göre- bu görevi pek çok olumsuz şeyi ortadan kaldırarak, lâyıkiyle yerine getirmiştir (a.y., s. 71).

1362-1364 yılları arasında **Gırnâta**'da Sultan İbnu'l-Ahmer ve Vezir İbnu'l-Hatib'in yanına giden İbn Haldûn, burada meclis yüksek üyeliğinden Mağrip sahili hükümdarları ile Kaştâle (Castilla) kralı "Zalim" Pedro arasında barış anlaşmasının görüşmelerine kadar pek çok görev üstlenmiş; kendi anlatımına göre Gırnâta dönemi, vezir İbnu'l-Hatib ile arası bozulana kadar oldukça rahat, bolluk içinde ve huzurlu geçmiştir (a.y., s. 78-79).

İbn Haldûn Gırnâta'dan sonra Bicâye'ye, Tilimsan'a, Fas'a, sonra tekrar Endülüs'e yolculuk etmiş, gittiği ve bir biçimde görevlendirildiği her yerde siyâsî sorunlarla ve istikrarsızlıklarla karşılaşmıştır. İbn Haldûn'un siyaset hayatındaki deneyimleri, bir hükümdar lehinde propaganda yapma, propagandasını yaptığı hükümdara iktidarından sonra da görev aldığı alan(lar)da yardımcı olma, anlaşmazlık

içinde olan devlet ya da yönetimler için arabuluculuk biçiminde özetlenebilir. İbn Haldûn'un Mısır'a yerleşmesinden sonra Mağrib ile bağlantısını koparmadığına dikkat çeken Walter Joseph Fischel, onun özellikle Mısır ve Kuzeybatı Afrika arasındaki diplomatik ilişkilerde, hediye değişimlerinde ve Mısır'dan geçen önemli kişilerin karşılanmasında ve ağırlanmasında bir danışman olarak yararlı olduğunu söylemiştir (Fischel 1951, s. 115-117).

1374-1378 arasındaki 4 yılı İbn Selâme kalesinde siyasetten ve siyasetle ilgili her türlü işten uzak olarak, ilim çalışmaları ile geçiren İbn Haldûn, Arapların, Berberîlerin ve Zenâte kabilesinin tarihini anlattığı *Kitâbu'l-İber*'i bu kalede yazmaya başladığını ve bu yapıtına bir giriş olarak tasarladığı *Mukaddime*'yi de yine burada kaldığı sırada bitirdiğini ifade eder (İbn Haldûn 2004, s.135-136). Şimdi de *Mukaddime*'nin içeriğini özetleyerek, İbn Haldûn'u özgün kılan başlıca unsurları görelim.

Bicâye, Tilimsan, Fas, Kuzeybatı Afrika'da şehir devletlerinin birbiri ardına kurulup yıkıldığı 14. yüzyılın başlıca bölgeleridir.

İbn Haldûn'un *Et-Tâ'rîf bi-İbn Haldûn Ve Ribletâhu Garban ve Şarkan* adlı otobiyografisi yapıtı, Prof. Dr. Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye *Bilim İle Siyâset Arasında Hatıralar* başlığıyla çevrilmiştir (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004). Bu yapıtı okuyarak, hem büyük bir düşünürün deneyimleriyle birinci ağızdan tanışacak hem de İbn Haldûn'un *Mukaddime*'yi yazarken dayandığı engin bilgi birikimiyle tanışacaksınız.



K İ T A P

İslâm Medeniyeti'nin 14. yüzyıldaki koşullarını ve İbn Haldûn'u artık daha yakından tanıyorsunuz. İbn Haldûn'un kaygıları, sizce, ikinci ünite de Platon ile ilgili değindiğimiz kaygılarla benzeşiyor mu, nasıl? Düşünün.



SIRA SİZDE

2

MUKADDİME'NİN İÇERİĞİ: İBN HALDÛN'UN TARİH FELSEFESİ

Mukaddime İbn Haldûn'un kapsamlı bir dünya medeniyetleri tarihi projesi olarak tasarladığı ve yazdığı *Kitâbu'l-İber*'in Giriş bölümü ile Birinci Kitap'ın toplamından oluşan kısımdır ve bu kısımda ortaya koyulmuş düşünceler zamanla *Kitâbu'l-İber*i gölgede bırakmış; İbn Haldûn'un ölümünden sonra onun üzerine yapılan hemen tüm çalışmalarda dikkatler daha çok *Mukaddime* üzerinde yoğunlaşmıştır, demek herhalde abartı olmaz.

Mukaddime'nin Giriş'inde tarih ilmine ilişkin değerlendirmelerini ortaya koyarak işe başlayan İbn Haldûn, Birinci Kitap'a da dünyadaki **umrânın** doğası, ona ilişkin olan bedevîlik (göçebe ya da yerleşik ayrımı yapılmaksızın, kırdaki, arazi-deki yaşam), hadarîlik (kentlerdeki yerleşik yaşam), tagallüb (savaşta zafer elde ederek egemenlik kurma), kazanç, geçim, ilimler, sanatlar vb. konuları ve bunlara ilişkin nedenleri genel bir açıdan ele alarak başlamıştır (MR-I, s. 71-84; MU-I, s. 199-210). Daha sonra bu genel içeriği altı bölüme ayırarak -yakıştırma uygunsu- "ansiklopedik" detaylarıyla ele almış ve tartışmaya açmıştır.

İbn Haldûn "dünyadaki umranın doğası" ifadesini kullanırken, **umrân** sözcüğünü, yeryüzünde insan topluluklarının kurduğu veya kurabileceği medeniyetlerinin tümünü, yani bir bütün olarak medeniyet kavramını içerecek biçimde kullanmaktadır.

Ünitemiz boyunca İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı yapıtının çeşitli sayfalarına sık sık göndermede bulunulduğundan, şu kısaltmaların dikkate alınması yararlı olacaktır: 1. Franz Rosenthal çevirisine yapılan göndermeler için MR ve cilt numarası (MR-I, MR-II vb.), 2. Süleyman Uludağ çevirisine yapılan göndermeler için MU ve cilt numarası kullanılacaktır (MU-I, MU-II vb.). Kısaltmaların hangi kaynaklara ait olduğunu, ünitenin sonundaki *Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar* başlığı altındaki listede bulabilirsiniz.



D İ K K A T

İlk bölüm genel çerçeve ile insana ait medeniyetin, bu medeniyetin sınıflarının ve dünya üzerinde kapladığı yerlerin ne kadar olduğunun anlatılmasından oluş-

Bedevî teriminin açıklaması temel alınarak, bedevî-hadârî ayrımının göçebelik-yerleşiklikten çok, kırsal ve kentsel toplum arasındaki ayrıma yakın olduğu sonucuna varılabilir.

Umrân kavramının genellikle “medeniyet” anlamında kullanımına rastlanır. İbn Haldûn’un *Mukaddime*’de tarihin temeline bir medeniyet kuramı yerleştirdiği düşüncesi de kavramın bu anlam içeriğine dayandırılır. İbn Haldûn umran terimini “medeniyet” anlamına gelecek şekilde kullandığında, insanın diğer canlılardan ayrıldığı başlıca özelliklerinden birini imlemektedir: “umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadıyla şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikâmet etmekten ibarettir” (MU-I, s. 208).

İbn Haldûn nesep ve sebep olmak üzere iki farklı **asabiyet** türünden söz etmiştir. İbn Haldûn’un “nesep” ve “sebeb” olarak adlandırdığı asabiyet türleri, sırasıyla, “soya bağlı dayanışma” ve “gerekçeye bağlı dayanışma” biçimlerinde de ifade edilebilir.

Asabiyet, İngilizce’ye “group feeling” (F.Rosenthal), “group solidarity” (M.Halpern), “social solidarity” (M.Mehdi) olarak çevrilmiştir. Bu çevrilere karşı da Gabrieli’nin tavrının benzer olacağı düşünülmektedir; çünkü onun asabiyyete kendi yorumu çerçevesinde yüklediği anlam, hiçbir çeviride tam karşılığını bulmamaktadır.

muştur (MR-I, s. 83, 87-246; MU-I, s. 209, 213-320). İkinci bölümde, kırsal-yani göçebelik ya da yerleşiklik farkı gözetilmeksizin, geçimlerini tarımdan, hayvancılıktan, ilkel biçimlerde sağlayan ve şehirde değil, arazide yaşayan-toplulukların medeniyetleri (İbn Haldûn’un ifadesiyle ‘bedevî umrân’), kabileler ve ilkel ya da ‘vahşî’ topluluklar gibi konular ele alınmıştır (MR-I, s. 83, 247-310; MU-I, s. 209, 323-369). Üçüncü bölüm, devletleri, hanedanlıkları, hilâfeti, yönetimi ve devlet örgütlenmesindeki aşamaları ve çeşitli konumları konu almıştır (MR-I, s. 83, 311-481; MR-II, s. 3-232; MU-I, s. 209, 373-624). Dördüncü bölüm, İbn Haldûn’un şehirlerdeki toplulukların medeniyetleri-yani ‘hadârî umrân’, memleketler ve şehirler üzerine görüşlerini içermektedir (MR-I, s. 83; MR-II, s. 235-308; MU-I, s. 209; 2005b: 629-690). Beşinci Bölüm ilimler, sanatlar, geçim, kazanç ve kazanç yolları üzerine bir tartışmadan oluşmuştur (MR-I, s. 83; MR-II, s. 311-408; MU-I, s. 209; 2005b: 693-762). Son olarak altıncı bölüm, ilimleri, ilimlerin elde edilmesini ve öğrenilmesini konu almıştır (MR-I, s. 83; MR-II, s. 411-463; MR-III, s. 3-480; MU-I, s. 209; 2005b: 765-1090).

İkinci bölüm, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, İbn Haldûn’un **bedevî** toplulukları gözlemesi sonrasında vardığı yargıların temellendirilmesine ayrılmıştır. İkinci bölümde İbn Haldûn bedevî umrânın temel niteliklerini incelerken, ilk bölümde ele aldığı **umrânın** genel niteliklerini de göz önünde bulundurmakta, böylelikle insan doğası unsurunu açıklamalarının zemininde tutmayı başarmaktadır. İnsan doğasının en önemli özelliklerinden biri de korunmaya-varlığını sürdürmeye duyduğu gereksinimdir. Bu gereksinimi karşılamak üzere de insanlar, toplum halinde yaşar ve birbiriyle dayanışma içinde olurlar. Bu dayanışma ruhu için İbn Haldûn, **asabiyet** terimini kullanır. Asabiyet nedir? İbn Haldûn’a göre asabiyetin temelinde hem iyiliği hem de kötülüğü insanlara işleyen Allah bulunmaktadır (MR-I, s. 261; MU-I, s. 333). İnsanın en önemli özelliği de az önce söylediğimiz gibi, toplumsal örgütlenmeye gereksinmesidir. İnsan için, toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra, umran kurmak da bir zorunluluk hâlini alır. Fakat, bu umran kurulunca da insan doğasında bulunan saldırganlık ve haksızlık etme gibi sorunlu özelliklerden dolayı- insanları birbirine karşı koruyacak bir güce gereksinim duyulur (MR-I, s. 91; MU-I, s. 215).

İbn Haldûn üzerine yapılmış bazı çalışmalarda da asabiyet kavramı üzerine açıklama ve yorumlara rastlamak olanaklıdır. Sözelimi, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken’in hazırladıkları *İbn Haldûn* başlıklı çalışmada yer alan etimolojik çözümlemeye kısaca değinilecek olursa, bu kavramın “asabe” kökünden türetildiği, “asabe”nin sözcük anlamı açısından “bağlılık” demek olduğu, yani asabiyeti enerji ve dinamizm kaynağı şeklinde tanımlamanın doğru olacağı düşünceleri ile karşılaşılabilir (Fındıkoğlu-Ülken 1940, s. 62). Yine asabiyet kavramının “çoğul niteliği”nden hareketle, Fındıkoğlu ve Ülken, bağlılık yani birlik/ortaklık ve enerji kaynağının birden fazla olacağına işaret etmektedir. Nitekim İbn Haldûn nesep ve sebep olmak üzere iki farklı asabiyet türünden söz etmiştir (a.y.).

Ahmet Arslan’a göre ise, ister nesep, isterse sebep asabiyeti olsun, bütün asabiyet türleri ortak işlevlere sahiptir. Bir kimlik aracı olmak; insanları birbirlerine bağlamak, onları birbirinin yardımına koşturmak, anlamlı ve nitelikli birliklilikler oluşturmak ve ortak hedefler çerçevesinde bütün üyelerin dayanışmalarını sağlamak, bu işlevlerin en önde gelenlerindendir (Arslan 2002, s. 237). Arslan, asabiyeti, toplumdaki her türlü gelişim ve dinamizmin öncelikli şartı olarak değerlendirmiştir (a.y., s. 93).

Francesco Gabrieli’ye göre İbn Haldûn asabiyet kavramını tarihi yorumlarken ve devlet modelini temellendirirken kullanmaktadır. Gabrieli’nin İbn Haldûn yorumunda, asabiyet, insan toplumunun temel bağı ve tarihin itici gücüdür (*motive for*

ce). Bu anlayıştan hareketle bu kavramın Fransızca'ya "esprit de corps" (De Slane), Almanca'ya "Gemeinsinn" ya da "Nationalitätsidee" (Von Kremer) biçiminde çevrilmesi ise, Gabrieli'ye göre, İbn Haldûn'u temelleri zayıf bir biçimde modernleştirme girişiminden başka bir şey değildir (Gabrieli 1960, s. 681). Asabiyet söz konusu olduğunda, tarihin itici gücü olma özelliği, İbn Haldûn tarafından kan bağından daha fazla vurgulanmaktadır ve bu itici güç, insanları kendini ortaya koyarak egemenlik için savaştıran, hanedanlıklar ve devletler kurduran temel bir etkindir (a.y.). Asabiyyetin doğal temelinden kopması, mülkün belli bir ailenin eline geçmesinden sonra bu ailenin asabiyet yerine kendi egemenliklerini kökleştirecek başka tedbirleri uygulamaya koymasıyla; bu tedbirlerin uygulanması da bedevî (ilkel, olgunlaşmamış, kırsal) yaşamdan hadarîliğe (gelişmiş, karmaşıklaşmış, kentsel) geçiş tamamlandıktan sonra gerçekleşir (a.y.).

Öyleyse, **mülk**ün ve hükümdarın yani tek elden yönetime dayalı ve kalıcı bir devlet örgütlenmesinin- temelinde neyin ya da nelerin olduğunu sormak uygundur. Hükümdarın/hükümdarlığın varlığını olanaklı kılan en temel unsur İbn Haldûn'a göre asabiyyettir (MR-I, s. 313; MU-I, s. 373). İbn Haldûn'a göre kalıcı bir egemenliğin temelinde yakın kan bağından olan ya da aynı amaç doğrultusunda mücadele ederken güçlerini birleştiren insanların yoğun bir dayanışması olduğunu söylemek uygundur. İşte asabiyet tam da bu bakımdan siyasi içerikli bir kavram olmaktadır.

İbn Haldûn, devlet sorununu tartışırken, bedevî umran aşamasında kabilelerin ya da aşiretlerin saltanattan (mülkten) çok önderlik (*riyaset*) altında birleşmelerinin yaygın olduğuna da işaret etmektedir (MR-I, s. 269-271; MU-I, s. 338-339).

İbn Haldûn, insanın toplum hâlinde yaşamasının yaratılışından kaynaklanan bir nitelik olduğunu vurguladıktan sonra, umranın iki aşamada gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Bu aşamalar, aslında insanların gereksinimlerinin niceliğine ve çeşitliliğine bağlı olarak değişen iki temel yaşam tarzıdır. İbn Haldûn zorunlu gereksinimlerin ön planda tutulduğu kırsal yaşam tarzını (göçebe-yerleşik ayrımı yapmaksızın) 'bedevî'; gereksinimlerin çoğaldığı, çeşitlendiği ve gitgide lükse vardığı, kasaba ve kentlerde gelişen yaşam tarzını da 'hadarî' olarak adlandırmış ve umranın unsurlarını bu iki temel aşama çerçevesinde incelemiştir.

İnsan doğasını tarih ve toplum üzerine yapılan belirleme ve açıklamalarda temel alan bu anlayışın, İbn Haldûn'u ve kendisinin kurduğunu ifade ettiği umran ilmini özgün kılan önemli unsurlardan biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bedevî umrân ile ilgili çözümlemelerden sonra yani üçüncü bölümde İbn Haldûn devletler, hanedanlıklar, hilâfet, yönetim ve devlet örgütlenmesindeki aşamalar, devletteki çeşitli görev alanları/konumlar üzerine görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Üçüncü bölümde genel olarak mülkten-yani kalıcı devlet örgütlenmelerinden ve niteliklerinden söz eden İbn Haldûn'un bundan sonraki bazı çözümlemelerinin bir kısmı hilâfeti yani din devleti başkanlığını ve halîfeliğin genel devlet anlayışıyla bağlantılarını kapsamaktadır. Üçüncü bölümün kendi içinde izlediği son iki aşama, İbn Haldûn'un devlet örgütlenmelerindeki dereceler makamlar ve bunların açıklanması ile devletin yıkılmasına ilişkin görüşlerinin açıklanmasından oluşmuştur. Kısacası, İbn Haldûn *Mukaddime*'nin üçüncü bölümünde, sağlam temelli ve güçlü bir devlet için gerekli koşulların arayışına girmiştir.

İbn Haldûn'a göre güçlü bir devletin sağlam bir asabiyet kadar, belki de ondan çok, çağın ve toplumun gereksinimlerini karşılayan sağlam temelli bir siyaset anlayışına sahip olması gerekmektedir; aksi durumda devletin gücü ve kalıcılığı tehlikeye düşmektedir. İbn Haldûn'un bu bölümde ortaya koydukları, yaklaşık yirmi yıllık siyaset deneyimleri sonucunda uzun ömürlü ve istikrarlı bir siyâsî oluşum

Gabrieli'nin belirlemeleri daha çok siyaset çerçevesinde yoğunlaşsa da asabiyyeti, "insan toplumunun temel bağı ve tarihin itici gücü" olarak açıklayan bir görüşün, medeniyet anlamında kullanılan "umran"ı da açıkça söze dökmekle birlikte-hesaba kattığını söylemek olanaklıdır.

Mülk terimi, bu ünite, İbn Haldûn'un kendi kullanımı izlenerek, "mutlak monarşi" anlamında kullanılıyor. İbn Haldûn, devleti (devlet çatısı altındaki kurumlar dahil), umranın varlığını sürdürmesi için en önemli unsur olarak görürken, farklı devlet tiplerini açıklarken halîfeliğin ve saltanat çerçevesi dışına çıkmaz (MR-I, s. 313-MR-II, s. 135; MU-I, s. 373-581).

"Umran"ın, "medeniyet" anlamı yanında, "medeniyetin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan toplumsal örgütlenme" anlamında kullanıldığına da rastlamak olanaklıdır.

arayışının bir ifadesi olarak da görülebilir. Bu bakımdan, *Mukaddime*'nin üçüncü bölümünün "İbn Haldûn'un devlet ve/veya siyaset felsefesi" olarak yorumlanması da olanaklıdır.

İbn Haldûn *Mukaddime*'nin dördüncü bölümüne şu savla başlar: "Hanedanlıklar devletler, şehirler ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar, mülkün ikinci derecedeki ürünü olarak ortaya çıkar" (MR-II, s. 235-237; MU-II, s. 629). Bu savdan, İbn Haldûn'un kentsel toplumlara ve burada gelişen umrana daha az değer verdiği yönlü bir yargı çıkarılabilir; fakat böyle bir yargının doğruluğunun tartışılması için, İbn Haldûn'un bu savının arkasından neleri ele aldığının bilinmesi gerekir. İbn Haldûn yerleşik kültüre ilişkin unsurları ele alırken bunları göçebelik ve bedevîlikteki kültürel alışkanlıklarla karşılaştırmayı ihmal etmemiş; fakat daha da önemlisi, yukarıda belirtildiği gibi, insanın doğasından gelen niteliklerinin insan eliyle kurulmuş bedevî ya da hadarî umranda belirleyici olduğu gerçeğini göz ardı etmemeyi başarmıştır.

Mukaddime'nin her bölümünün her faslında insan ve diğer canlılar arasındaki ayrımları da göz önünde bulunduran İbn Haldûn, bedevî ve hadarî umrânları, bunların oluşumunun, gelişiminin, olgunluğa erip yok olmalarının nedenlerine genel olarak değindikten sonra, *Mukaddime*'nin son iki bölümünü, insanın diğer canlılarda olmayan iki önemli niteliğini incelemeye ayırmıştır. Daha açık bir ifade ile, İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin beşinci bölümünde çeşitli yollardan geçimini sağlamak için çalışıp-çabalaması ve geçiminin kaynak ve araçlarını elde etmesi bakımından; altıncı ve son bölümünde ise düşünce gücüyle ilimlere ve **sanat**lara sahip olması bakımından insanı incelemiştir.

Mukaddime'nin beşinci bölümü, az önce söz edildiği gibi, insanın hayatını sürdürmek için gerçekleştirmek zorunda olduğu etkinlikleri, yani geçimi ve geçimin kaynaklarını ele alır. İbn Haldûn rızkı ve kesbi-yani yararlanılan malları, ürünleri ve maddi kazanç elde etmeyi-insanın ürettiği bir değer olarak gördüğünü açıklayarak beşinci bölüme başlamış (MR-II, s. 311-315; MU-II, s. 693-698); bu açıklamanın devamını iktisatla ilgili temel konuları ele alarak getirmiştir. İbn Haldûn, temel iktisadî görüşlerini ortaya koyduktan sonra özel olarak sanat konusuna eğilmiş, kendi zamanında geçerli olan sanatları-geçim yolları olduklarını da göz ardı etmeden-tanıtmıştır (MR-II, s. 355-356; MU-II, s. 729, 730-762).

"Toplumdaki ve umrandaki ekonomik işleyişin de açıklığa kavuşturulması, insanın belki de en önemli yetisinin ve farklılığının, yani düşünme olanağı ve yeteneği sayesinde elde ettiği ilimlerin tartışmaya açılması için uygun zemini oluşturmuştur" biçiminde ifadelendirilebilecek bir varsayımdan yola çıkan İbn Haldûn, *Mukaddime*'nin altıncı ve son bölümünü ilimler konusunu incelemeye ayırmıştır. Kısa bir girişle bölüme başladıktan sonra, insan düşüncesine genel olarak değinilmiştir (MR-II, s. 411-413; MU-II, s. 765-767). İlimlerin ancak büyük bir umrânın ve yüksek bir yerleşik kültürün bulunduğu yerde gelişeceğini öne süren İbn Haldûn, kendi çağındaki umranda varlığı bilinen ilimlerin çeşitlerini de sıralamıştır (MR-II, s. 434-436, 436-463; MR-III, s. 3-246; MU-II, s. 780-781, 784-950).

İbn Haldûn'un altı bölüme ayırarak incelediği insan toplumları ve medeniyetleri-kendi ifadesiyle "umranları"- ile ilgili olarak kendi çağına ilişkin hemen hiçbir boyutu göz ardı etmediğini; dolayısıyla, "ansiklopedik detay" yakıştırmasının *Mukaddime* için uygun düştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Konuların ele alınışı ve sıralanışı bakımından *Mukaddime*'nin kendi içinde bir düzen izlediğini, hatta bu yapının sistematik bir yapıya sahip olduğunu öne sürmek de olanaklı görünüyor. *Mukaddime*'yi umran ilmini incelemeye ayıran İbn Haldûn'un, umran kavramına yüklediği anlam-

İbn Haldûn'un **sanat** ile kastettiği daha çok Yunanca'da τεχνη (technē) kavramı ile ifade edilen ve ekonomide de değeri olan farklı meslek bilgi ve becerilerinin toplamı, yani zanaattır. Mimarlık ve müzik-yani 'mûsikî'- bu duruma istisna oluşturabilir (MU-II, s.730; 754). Franz Rosenthal çevirisinde bu terimi karşılamak üzere 'craft(s)' kullanılmıştır (MR-II, s. 352-408; 426). Bu durum, Türkçe çeviride kullanılan 'sanat' teriminin 'zanaat' anlamını karşılamak üzere çevirmenin tercih ettiği bir ifadelendiriş olduğunun da göstergesi olarak yorumlanabilir.

lardan birinin “tarihe yardımcı olacak, onun kuramsal zeminini oluşturacak bir ilim”, günümüzdeki kavrayışla, bir tür “sosyal bilim felsefesi” olduğunu söylemek de yukarıda özetlediğimiz içerik doğrultusunda, yerinde bir saptama olur.

İbn Haldûn, 5 ayda ilk yazılı versiyonunu tamamladığı *Mukaddime*’den sonra (1377), hedeflediği üzere, Araplar’ın, Berberîler’in ve Zenâte kabilesinin tarihini yazmaya başlamıştır (Enan 1984, s. 52). Her ne kadar amacı bir insanlık tarihi yazmak olmasa da fikrini değiştirmiş ve tarihinin Araplar ve Berberîlerle ilgili kısmını tamamladıktan sonra 1378 yılı ortalarında zengin kütüphane olanaklarından yararlanma ve araştırmalarını genişletme amacıyla Tunus’a gitmiştir (a.y., s. 53).

Bu aşamada, *Kitâbu'l-Iber*’in içeriği hakkında da kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır. İbn Haldûn *Mukaddime*’de tarihe ilişkin yazdığı yapıtın bedevî-hadarî ayrımı yapılmaksızın Arapların ve **Berberî**lerin haberlerini, tarihlerini, onlarla çağdaş olan büyük devletlere işaret etme özelliğini içermekle birlikte, yaratılışın başlangıcı ve ondan sonraki haberler arasından ders alınması gereken unsurları açık bir biçimde dile getirdiğini; bu yüzden de yapıtına *Kitâbu'l-Iber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber Fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âserebum min Zevi's-Sultanu'l-Ekber* adı verdiğini söylemiştir (MR-I, s. 11; MU-I, s. 162). Bu yapıtın girişini ve birinci kitabını oluşturan *Mukaddime*’de ilkin tarih ilminin erdemi, yararları, tarihte izlenen yöntemlerin çözümlenmesi ve tarihçilerin hata yaptıkları konular, daha sonra umrân ve mülk, hükümdarlık, geçinme, kazanç, ilimler, sanatların nedenleri ve ilkeleri-yani umrânın özüne ait yasalar; ikinci kitapta yaratılıştan İbn Haldûn’un yaşadığı zamana dek uzanan Arap nesilleri ve devletleri ile ilgili haber ve rivâyetler; üçüncü kitapta ise Berberîler ve Zenâte kabilesi, başlangıçtaki durumları, özellikle Mağrip bölgesindeki egemenlik ve devletleri ele alınmıştır (MR-I, s. 10; MU-I, s. 161).

İbn Haldûn’un yukarıda *Kitâbu'l-Iber*’e ilişkin verdiği bilgilerin 1868’deki Bulak baskısına nasıl yansındığını anlatan Süleyman Uludağ, ikinci kitabın dört, üçüncü kitabın ise iki ciltten oluştuğunu dile getirir (Uludağ 2005, s.80). Bu ciltlerde hangi konuların ne ölçüde yer aldığı sorusuna Uludağ’ın verdiği yanıt maddeler halinde şöyle ifade edilebilir:

1. *Mukaddime*’den sonraki ilk ciltte, yaratılışın aslı, çeşitli milletlerin kökenleri-soyları anlatılarak başlanmış, eski milletler, kavimler, hanedanlıklar, tarih olayları hakkında bilgi verilmiştir;
2. İkinci kitabın ilk cildinin büyük bir kısmı yaratılıştan İslâm öncesindeki döneme kadar olan olaylar hakkında bilgi vermeye ayrılmışken, bu ilk cildin sonlarında İslâm devletleri ve onlarla ilişkileri bulunan diğer devletlere ilişkin bilgi vermeye başlanır;
3. İkinci kitabın geriye kalan üç cildi de İslâm devletleri ve onlarla ilişkileri bulunan diğer devletlere ilişkin bilgileri içermektedir (a.y.);
4. *Kitâbu'l-Iber*’i yazmaya başladığında İbn Haldûn’un doğudaki İslâm devletlerini anlatma düşüncesi yoktur, fakat İbn Haldûn sonradan bu kitabın kapsamını bir dünya tarihini içerecek biçimde genişletmeyi düşünmüş ve Mısır’da yaşadığı dönemde ikinci kitaba eklemeler yapmış, eksik bilgileri tamamlamaya çalışmış ve yanlış bilgilerini düzeltmiştir (İbn Haldûn 2004, s.151, 183, 232);
5. *Kitâbu'l-Iber*’in ikinci kitabında İbn Haldûn kendisinden önceki İbn İshak, Vâkîdî, Belâzûrî, Tâberî ve Mes’ûdî gibi pek çok tarihçinin nakil yoluyla aktardıkları uydurma haberleri umrânın yasalarına göre yorumlayarak reddetmiştir (Uludağ 2005, s.80);

Türkçe karşılığı şöyle verilebilir: Araplar, Acemler, Berberîler ve Onların Çağdaşı Büyük Sultanlıklar Hakkındaki İbretler Kitabı ve Haberler Dîvânı (İbn Haldûn, 1977, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Yayınları, iç kapak).

İbn Haldûn ikinci kitapta Araplar ile çağdaş olan Süryânîler, Kıptîler, İsrailoğulları, Farslar, Yunan, Roma, Türk ve Franklar gibi önemli devletlere ve bunların kurdukları devletlere de değindiğini belirtir-MU-I, s. 161.

Berberî, Kuzey Afrika’da, özellikle Mağrip bölgesinde yaşayan kabilelerin genel adı olarak kullanılmaktadır.

Kitābu'l-İber ile ilgili yazılan 5. maddede gördüğümüz "reddetmiştir" ifadesini oldukça kesin bir sav gibi yorumlarsak, W.Barthold'un İbn Haldûn'un *Kitābu'l-İber*'i hakkındaki yorumu üzerinde bir kez daha düşünmemiz gerekir. Ayrıca, *Kitābu'l-İber*'de Uludağ'ın kullandığı bu "reddetme" ifadesini yanlışlayacak yerler de vardır. Hatta, *Mukaddime*'nin İngilizce çevirisine yazdığı Giriş kısmında Franz Rosenthal dahi, bir düşünür olarak İbn Haldûn'u ve yapıtını savunmasına karşın, *Kitābu'l-İber*'in eksiklikleri olduğunu kabul etmekte; fakat bu eksiklikleri İbn Haldûn'un kendisinden çok, içinde yaşadığı dönemin siyâsî ve toplumsal koşullarına bağlamaktadır (F. Rosenthal, 1958: lxiv-lxv).

6. Kuzey Afrika ve özellikle Berberîler'in tarihinin anlatıldığı üçüncü kitap iki ciltten oluşur ve Bulak baskısının da altıncı ve yedinci ciltlerini oluşturur, hatta İbn Haldûn'un tarih yapıtı yazma isteğini uyandıran, en başta yalnızca bu kitabı yazmak olmuştur (a.y.);
7. Üçüncü kitapta verilen bilgiler, özellikle de Endülüs hakkında verilen haberler-gerek İbn Haldûn'un yaptığı çapta ve kapsamda bir araştırmanın başkası tarafından yapılmamış olmasından, gerekse İbn Haldûn'un kişisel gözlemlerini ve günümüze ulaşmamış pek çok kaynağı kullanmasından-diğer tarihlerin hiçbirinde verilmemiştir ve yapıt bu bakımından da çok önemlidir-öyle ki yalnızca bu üçüncü kitap 1852'de Baron MacGuckin De Slane tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir (a.y., s.80-81);
8. İbn Haldûn, tarih yapıtında olayları zamandizin sırası temeline oturtmak yerine-kendisinden önce Belâzurî ve Mes'ûdî'nin de yaptığı gibi- bölümlere ve devirlere ayırarak ele almayı yeğlemiştir; fakat anlattığı ve açıkladığı olayları tarihsel çerçeveye oturtmak konusunda bu sayılan tarihçilerden daha başarılı olmuştur (a.y., s.81).

Enan'a göre İbn Haldûn, tarihi üzerinde çalışmaya değer bir bilgi alanı olarak görmesi dolayısıyla yalnızca İslâm tarihçilerinden değil, kendisini önceleyen tüm İslâm düşünürlerinden de ayrılmaktadır (Enan 1984, s. 109). Yeni bir açıklama ve akıl yürütme yöntemiyle tarih yazmak isteyen İbn Haldûn'un kişisel deneyimleri ve çalışmaları, onu bir toplum felsefesi kurmaya da yöneltmiştir (a.y.). *Mukaddime*, toplumsal olguları anlama ve açıklama, tarihi anlama, eleştirel süzgeçten geçirme ve çözümleme hakkında daha önce örneğine rastlanmamış yeni bir sistem öneren, bu yüzden de özgünlüğü dikkate değer bir yapıttır (a.y.).

Bazı yorumlara göre tarihçi, başka bazı yorumlara göre medeniyet-kültür tarihçisi ya da tarih kuramcısı ve sosyolog, ya da ekonomist, kamu hukukçusu, siyaset düşünürü olarak ele alınan İbn Haldûn'un düşüncesi bir bütün olarak incelendiğinde, sisteminin akılcılığı ve gerçekçiliği nedenleriyle bu farklı ve çeşitli yorumların tamamen haksız ve temelsiz olmadığı sonucuna varılabilir (Uludağ 1993: 3). İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de serimlediği düşüncelerini sözü edilen disiplinlerin salt birinin ya da bir kaçının bakış açısı ile sınırlamak, bu düşünüre haksızlık olacağı gibi, *Mukaddime*'nin bütünlüğünden koparılması tehlikesini de doğuracaktır (Hassan 1998).

K İ T A P



Umran ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisi, bir varlık alanı olarak tarihin ontolojisi; çünkü bu ilim, insan ve toplumu genelinde kavramayı amaçlayan bir ilim olarak, en genel ve en temel olanın kuramıyla ilgilenen felsefe içerisinde temellendirilebilir. Zaten İbn Haldûn'a göre umran ilmi sayesinde hikmet ilimlerinden sayılmayı hak eden tarihin felsefî yönü tam da buradadır.

Ümit Hassan'ın doktora tez çalışması olan *İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, bir yandan İbn Haldûn'un *Mukaddime* adlı yapıtına ilişkin değerlendirmelerde bütüncül bir yaklaşım sergilenmediğine ve bu durumun İbn Haldûn düşüncesini değerlendirmede sorun oluşturduğuna dikkat çeken, diğer yandan da *Mukaddime*'deki siyasetle ilgili unsurları başarıyla çözümleyen bir yapıttır (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 2. Baskı, 1998).

Tüm bunlardan öte, İbn Haldûn'u tarih felsefesi açısından değerlendirmemize olanak tanıyan **umran ilmi**, sergilediği özellikleriyle günümüzde sosyolojinin, ekonominin, siyaset kuramının, hatta kültürel antropolojinin kapsamına girecek konuları, genel bir çerçeveye ve tarihteki olayların neden-sonuç ilişkileri biçiminde kavranmasına yardımcı olacağı kadarıyla ele almıştır. Ayrıca bu ilim, bilgi veren bir disiplin olarak tarihin çerçevesini çizmeye, tarih yazıcıları için sağlıklı ve güvenilir bilgileri kayda geçirmeyi sağlayacak bir yöntem belirlemeye de yarayan bir meta-ilimdir. Öyleyse umran ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisi, bir

varlık alanı olarak tarihin ontolojisidir; çünkü bu ilim, insan ve toplumu *genelliğinden* kavramayı amaçlayan bir ilim olarak, en genel ve en temel olanın kuramıyla ilgilenen felsefe içerisinde temellendirilebilir (Özlem 2004, s. 40). İşte umran ilmi sayesinde hikmet ilimlerinden sayılmayı hak eden tarihin felsefî yönü tam da buradadır. İbn Haldûn'un, ilkelerini oluşturduğunu söylediği bu ilimle, hem "geçmişte olan olayların bütünü"-ya da *res gestae*, hem de "geçmişte yaşanmış olayların anlatımı"-yani *historia rerum gestarum* anlamındaki tarihe katkıda bulunduğu ileri sürülebilir (Şenol 2009, s. 171).

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de geliştirdiği umran kuramını *Kitâbu'l-İber*'deki tarih yazımına uygulamadığı eleştirileri haklı mı, neden? Düşünün ve aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

Özet



Ortaçağ İslâm Medeniyeti'nin ve düşüncesinin temel özelliklerini özetleyip açıklamak.

İslâm Medeniyeti ve düşünce yapısıyla ilgili olarak, 1. Dînî bir temelden beslenen ve dinin öngördüğü değerler üzerine kurulan İslâm Medeniyeti'nin Araplar'a ve bu dîni benimseyen diğer toplumlara yeni bir toplum ve yaşam modeli sunduğu, 2. Bu yaşam modelinin halifelikle başlayıp saltanatla devam eden devlet örgütlenmelerinde ve devletin çeşitli işlerini yürütmek üzere oluşturulan kurumlarda kökleştirilmesine çalışıldığı, 3. İslâm ile gelen değerlerin bilgiyi ve onun edinilmesini belirleyen esasları, yani bilgi sorununa yaklaşımları derinden etkilediğini ve bu etkinin tarihçiliğe de yansıdığı söylenebilir.



14. yüzyılda İslâm Medeniyeti'nin Kuzey Afrika'daki durumunun İbn Haldûn üzerindeki etkisini saptamak.

İbn Haldûn'un doğduğu ve yetiştiği dönemde Endülüs ve Kuzey Afrika'da siyâsî ve medenî yaşam ile ilim ve düşünce faaliyetleri gerileme aşamasındadır. Hodgson'a göre; 1259'daki Moğol fetihlerinden sonra İslâm toplumları içinde çok küçük bir kültürel yenilenmenin gerçekleşebildiği bir duraklama-gerileme, hatta çöküş döneminden söz edilebilir. Hitti'ye göre, 14. yüzyılda Kuzey Afrika parçalanmış bir görünüm sergilemektedir: Mısır'da Memlûk Sultanlığı, İfrikiye'de (Tunus) Hafsoğulları, Orta Mağrib'de (Cezayir) Abdülvadoğulları ve Batı/uzak Mağrib'de (Fas) Merînîler egemenliğini sürdürmektedir, fakat bu devletler gerek kendi içlerinde gerekse birbirleriyle sürekli çatışmaktan yıpranmışlardır. Chapra, İslâm Medeniyeti'nin 14. yüzyılda gerileme sürecinde olduğunu, bunu yalnızca Abbâsî Halîfeliği'nin Moğol saldırıları sonrasında son bulmasıyla değil, Haçlı saldırıları (1095-1396) ve İbn Haldûn'un ilk gençlik döneminde Kuzey Afrika dahil geniş bir coğrafyayı etkileyen veba salgını gibi etkenlerle de açıklama olanağı bulunduğunu; tüm bu gelişmelerin, başka bazı tarih olaylarıyla birleştiğinde, İslâm dünyasının merkezî bölgelerinin zayıflamasına yol açtığını söylemektedir.



İbn Haldûn'un yaşamı ve yapıtlarını batırlamak ve sıralamak.

İbn Haldûn, *Et-Tâ'rîf*'te kökeninin Hadramut'taki (Yemen) Arap kabile reislerinden ve Peygamber'in sahâbesinden Vâil bin Hucr'a kadar uzanan bir aileye dayandığını anlatmıştır. İbn Haldûn'un köklerinin dayandığı aile, devlet işlerinde yer almış, tanınan ve içinde çoğunlukla iyi eğitilmiş insanlara rastlanan bir ailedir. İbn Haldûn'u *Mukaddime* gibi özgün çözümlemeler içeren bir yapıtı yazmaya yönelten bilgi ve deneyim birikimi, yalnızca eğitim sayesinde oluşmamıştır. İbn Haldûn, yaklaşık 20 yaşından 45 yaşına, 4 yıllık bir aradan sonra da, 49 yaşından 74 yaşına yani ölümüne dek siyasetin ve bürokrasinin çeşitli kademelerinde görev yapmış, önemli deneyimler kazanma ve ayrıntılı gözlem yapma olanağı bulmuştur.

Bilinen ilk yapıtı Fahreddin Râzî'nin *El-Mubassal Fî İlmi'l-Kelâm* yapıtının açıklamalı bir özeti niteliğindeki *Lubâbu'l-Mubassal Fî Usulü'd-Dîn* olan *İbn Haldûn'un Mukaddime*, *Kitâbu'l-İber*, *Et-Tâ'rîf* ve *Şifâu's-Sâil* dışındaki yapıtları günümüze ulaşmamıştır. Fakat Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb'in *El-İbâtâ Fî Abbar-i Gurnâta* adlı yapıtında, sözü geçen yapıtları dışında İbn Haldûn'un İbn Rüşd'ün yapıtlarını özetleyen yazıları, mantık hakkında bazı notları, hesap üzerine bir kitabı, Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb'in Fıkıh Usulü hakkında yazdığı bir manzum yapıtın yorumu ve *Kasîde-i Bürde* üzerine bir yorumu bulunduğundan söz edilmektedir.



Mukaddime'nin içeriğini özetlemek.

Mukaddime'nin Giriş'inde tarih ilmine ilişkin değerlendirmelerini ortaya koyarak işe başlayan İbn Haldûn, Birinci Kitap'a da, dünyadaki umrânın doğası, ona ilişkin olan bedevîlik (göçebe ya da yerleşik ayrımı yapılmaksızın, kırdaki, arazi-deki yaşam), hadarîlik (kentlerdeki yerleşik yaşam), tagallüb (savaşta zafer elde ederek egemenlik kurma), kazanç, geçim, ilimler, sanatlar vb. konuları ve bunlara ilişkin nedenleri genel bir açıdan ele alarak başlamıştır. Daha sonra bu genel içeriği altı bölüme ayırarak-yakıştırma uygunsa-"ansiklopedik" detaylarıyla ele almış ve tartışmaya açmıştır. İlk bölüm genel çerçeve ile insana ait medeniyetin, bu medeniyetin sınıflarının ve dünya üzerinde kapladığı yerlerin ne kadar olduğunun anlatılmasından oluşmuştur. İkinci bölümde, kırsal-yani göçebelik ya da yerleşiklik farkı gözetilmeksizin, geçimlerini tarımdan, hayvancılıktan, ilkel biçimlerde sağlayan ve şehirde değil, arazide yaşayan-toplulukların medeniyetleri (İbn Haldûn'un ifadesiyle 'bedevî umrân'), kabileler ve ilkel ya da 'vahşî' topluluklar gibi konular ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, devletleri, hanedanlıkları, hilâfeti, yönetimi ve devlet örgütlenmesindeki aşamaları ve çeşitli konuları konu almıştır. Dördüncü bölüm, İbn Haldûn'un şehirlerdeki toplulukların medeniyetleri-yani 'hadarî umrân', memleketler ve şehirler üzerine görüşlerini içermektedir. Beşinci Bölüm ilimler, sanatlar, geçim, kazanç ve kazanç yolları üzerine bir tartışmadan oluşmuştur. Son olarak altıncı bölüm, ilimleri, ilimlerin elde edilmesini ve öğrenilmesini konu almıştır.



İbn Haldûn'un tarih felsefesine katkısını Mukaddime adlı yapıtı temelinde değerlendirmek.

Bazı yorumlara göre tarihçi, başka bazı yorumlara göre medeniyet-kültür tarihçisi ya da tarih kuramcısı ve sosyolog ya da ekonomist, kamu hukukçusu, siyaset düşünürü olarak ele alınan İbn Haldûn'un düşüncesi bir bütün olarak incelendiğinde, sisteminin akılcılığı ve gerçekçiliği nedenleriyle bu farklı ve çeşitli yorumların tamamen haksız ve temelsiz olmadığı düşünülebilir. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de serimlediği düşüncelerini sözü edilen disiplinlerin salt birinin ya da bir kaçının bakış açısı ile sınırlamak, hem bu düşünüre haksızlıktır, hem de *Mukaddime*'yi bütünlüğünden koparmak tuzağına düşürür.

Tüm bunlardan öte, İbn Haldûn'u *tarih felsefesi* açısından değerlendirmemize olanak tanıyan umran ilmi, sergilediği özellikleriyle günümüzde sosyolojinin, ekonominin, siyaset kuramının, hatta kültürel antropolojinin kapsamına girecek konuları, genel bir çerçeveye ve tarihteki olayların neden-sonuç ilişkileri biçiminde kavranmasına yardımcı olacağı kadarıyla ele almıştır. Ayrıca bu ilim, bilgi veren bir disiplin olarak tarihin çerçevesini çizmeye, tarih yazıcıları için sağlıklı ve güvenilir bilgileri kayda geçirmeyi sağlayacak bir yöntem belirlemeye de yarayan bir meta-ilimdir. Öyleyse umran ilmi, bir bilgi alanı olarak tarihin epistemolojisi, bir varlık alanı olarak tarihin ontolojisi; çünkü bu ilim, insan ve toplumu *genelliğinde* kavramayı amaçlayan bir ilim olarak, en genel ve en temel olanın kuramıyla ilgilenen felsefe içerisinde temellendirilebilir. İşte umran ilmi sayesinde hikmet ilimlerinden sayılmayı hak eden tarihin felsefî yönü tam da buradadır. İbn Haldûn'un, ilkelerini oluşturduğunu söylediği bu ilimle, hem "geçmişte olan olayların bütünü"-ya da *res gestae*, hem de "geçmişte yaşanmış olayların anlatımı"-yani *historia rerum gestarum* anlamındaki tarihe katkıda bulunduğu ileri sürülebilir.

Kendimizi Sınayalım

1. Gramer, retorik ve mantıktan oluşan bilgi alanları grubu için Ortaçağ Hristiyan dünyasında aşağıdaki terimlerden hangisi kullanılmıştır?

- a. Theologia
- b. Septem artes liberales
- c. Trivium
- d. Magister
- e. Quadrivium

2. Matematik, mantık, doğa bilimleri ve felsefeyi kapsadığını düşündüğü aklı ilimleri hakikate ulaştırmakta yetersiz kaldıkları gerekçesiyle eleştiren İslâm düşünürü aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Fârâbî
- b. İbn Sînâ
- c. Hârezmî
- d. İbn Rüşd
- e. Gazâlî

3. Aşağıdakilerden hangisi, İbnü'l-Esir'e göre, tarihin dünyadaki yararlarından biri **değildir**?

- a. Hükümdarların toplumu yönetme biçimlerini gözden geçirmelerini sağlaması
- b. İnsanı âhiretin mutluluk evine girmeye yöneltmesi
- c. Ölümsüzlüğü seven insanı geçmişin olaylarıyla tanıştırmayı
- d. Hükümdarların geçmişten ders almalarını sağlaması
- e. İnsanları iyiyi benimseyip kötüyü reddetme konumuna getirmesi

4. 14. yüzyılda Kuzey Afrika'nın parçalanmış bir siyasi görünümü olduğunu vurgulayan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Hitti
- b. De Boer
- c. Hodgson
- d. Chapra
- e. Ülken

5. Aşağıdakilerden hangisi, İbn Haldûn'un günümüze ulaşabilmiş yapıtlarından biri **değildir**?

- a. Mukaddime
- b. Kitâbu'l-İber
- c. Lubâbu'l-Muhassal Fî Usulü'd-Dîn
- d. Kasîde-i Bürde üzerine yorumu
- e. Şifâu's-Sâil

6. İbn Haldûn'un kendi yaşamını ve deneyimlerini anlattığı yapıtı aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Mukaddime
- b. Et-Tâ'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletûhu Garban ve Şarkan
- c. Kitâbu'l-İber
- d. Şifâu's-Sâil
- e. Lubâbu'l-Muhassal Fî Usulü'd-Dîn

7. İbn Haldûn, geçimlerini tarımdan, hayvancılıktan, ilkel biçimlerde sağlayan ve açık arazide yaşayan toplulukların medeniyetlerine aşağıdaki terimlerden hangisiyle göndermede bulunur?

- a. Bedevî umran
- b. Asabiyet
- c. Hadarî umran
- d. Mülk
- e. Tagallüb

8. İbn Haldûn'un asabiyet kavramını "insan toplumunun **temel** bağı ve tarihin itici gücü" biçiminde yorumlayan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Rosenthal
- b. Von Kremer
- c. Ülken
- d. Arslan
- e. Gabrieli

9. *Mukaddime*'nin üçüncü bölümü için aşağıdaki nitelemelerden hangisi uygundur?

- a. İbn Haldûn'un tarih epistemolojisi
- b. İbn Haldûn'un tarih ontolojisi
- c. İbn Haldûn'un siyaset felsefesi
- d. İbn Haldûn'un hukuk felsefesi
- e. İbn Haldûn'un kent toplumu kuramı

10. *Mukaddime* değerlendirmelerinde bütüncül bir yaklaşım sergilenmediğini ve bu durumun İbn Haldûn düşüncesini değerlendirmede ciddi sorunlara yol açtığını savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Ülken
- b. Fındıkoğlu
- c. Arslan
- d. Hassan
- e. Uludağ

Okuma Parçası

...1. Rızık ve kesbin hakikatine, bunların açıklanmasına ve kesbin, insan emeğinin kıymetinden ibaret olduğu-na dair

Bilmek gerekir ki insan, hayatındaki bütün hal ve tavırlarında (doğma ve) yetişme çağından erginlik çağına ve ihtiyarlığa kadar kendisi için gıda ve nafaka olacak şeylere tabiatı icabı ihtiyaç duyar. “Ve Allah zengindir, siz ise fakirsiniz” (Muhammed 47/38, O’ndan başka her şey fakir ve ihtiyaç içindedir). Şanı yüce olan Allah, âlemde var olan şeylerin tümünü insan için yaratmış ve bunları, bir çok âyetlerde insan için minnet vesilesi yapmıştır... İnsan, elini (ve gücünü) Allah’ın onu istihlaf etmesi sebebiyle âleme ve orada bulunan şeylerin üzerine yaymıştır (ve onlar üzerinde hakimiyet kurmuştur). Bütün insanların elleri (var olan şeyleri elde etmek için yeryüzüne ve oradaki eşyaya) yayılmıştır. Bu hususta bütün insanlar müşterektir (Bütün beşerî kuvvet ve imkânlar aynı durumdadır). Belli bir kişinin eli (ve mülkiyeti) altına giren bir şey artık diğerinin eline geçmez, onu ancak bir bedel karşılığı elde edebilir. İmdi kendine hâkim olmak durumuna gelen ve (küçüklükten ileri gelen) zayıflık safhasını geçen bir kimse, kazanç, (kâr ve fayda) elde etmek için çabalar. Maksudı ise, Allah’ın kendisine ihsan ettiği malları (Talâk, 65/7), bunların bedellerini ödeyerek mutad ve zarurî ihtiyaçlarını temin etmek için harcar. Yüce Allah, “Allah indinde rızık talep ediniz” (Ankebut, 29/17) buyurmuştur.

(Kazanç peşinde olan) bir kimse için, bu durum, çaba harcamadan da elverebilir. Meselâ ekin için yağmur ve benzeri hallerde bu durum vardır (Emek harcamadan tarla sulanmış ve bol mahsul alınmış olabilir). Fakat bu durum sadece belli (ve sınırlı) olarak bahiskonusu olur. İlerde görüleceği gibi bu durum (ve tabii imkânlar)la birlikte insanın mutlaka çaba harcaması icab eder. İmdi bahiskonusu kazançlar, şayet zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, buna “meaş” (maîşet, geçim) denir. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de “servet ve sermaye” (müterakim mal) adını alır. Sonra sözkonusu hâsılanın ve biriktirilmiş malın menfaati şayet insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna; “rızık” (nasip, kismet, *sustenance*) adı verilir. Haz. Peygamber (s.a.), “Malından sana ait olan sadece yiyip de tükettiğin, giyip de eskittiğin ve tasadduk edip de (ahirete) gönderdiğindir”, buyurmuşlardır (Müslim, Zühd 3, Tirmizî, Zühd 31, Nesaî, Vesayâ 1). O halde rızık, fiilen kullanılan, faydalanılan ve istihlâk edilen maldır.

Şayet bir insan (sözkonusu kazanılmış ve biriktirilmiş maldan), kendisiyle ilgili maslahatların ve ihtiyaçların

hiç birinde faydalanmazsa bu durumda sahibine nazaran bu mala “rızık” ismi verilemez. İnsanın çabası ve gücü ile mülkiyetine sahip olduğu (ama fiilen istifade etmediği) mal “kesb” (kazanç, *profit*) adını alır. Buna misâl mirastır. Ölene nisbetle mirasa “kesb” simi verilir ama “rızık” adı verilemez. Çünkü ölen (muris) bundan (fiilen) faydalanmamıştır, faydalanmaları halinde, varislere nazaran o mala “rızık” adı verilir...

Kaynak: İbn Haldûn, **Mukaddime** (2. cilt), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları (4. Baskı), 2005, s. 693-694.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- | | |
|-------|--|
| 1. c | Yanıtınız doğru değilse, “Ortaçağ İslâm Medeniyeti’nin ve Düşüncesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 2. e | Yanıtınız doğru değilse, “Ortaçağ İslâm Medeniyeti’nin ve Düşüncesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 3. b | Yanıtınız doğru değilse, “Ortaçağ İslâm Medeniyeti’nin ve Düşüncesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 4. a | Yanıtınız doğru değilse, “İbn Haldûn’un Yaşadığı Dönemde İslâm Medeniyetinin Durumu ve İbn Haldûn’un Yaşamı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 5. d | Yanıtınız doğru değilse, “İbn Haldûn’un Yaşadığı Dönemde İslâm Medeniyetinin Durumu ve İbn Haldûn’un Yaşamı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 6. b | Yanıtınız doğru değilse, “İbn Haldûn’un Yaşadığı Dönemde İslâm Medeniyetinin Durumu ve İbn Haldûn’un Yaşamı” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 7. a | Yanıtınız doğru değilse, “Mukaddime’nin İçeriği: İbn Haldûn’un Tarih Felsefesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 8. e | Yanıtınız doğru değilse, “Mukaddime’nin İçeriği: İbn Haldûn’un Tarih Felsefesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 9. c | Yanıtınız doğru değilse, “Mukaddime’nin İçeriği: İbn Haldûn’un Tarih Felsefesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 10. d | Yanıtınız doğru değilse, “Mukaddime’nin İçeriği: İbn Haldûn’un Tarih Felsefesi” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Hristiyanlık ve İslâm dinleri, egemen oldukları coğrafyalarda önemli dönüşümlere yol açmıştır. Ne var ki, tarih bilinci ve tarihlilik, tek bir yaratana ve tek bir peygambere inanma, kıyâmet günü ve tüm insanların eylemlerinden dolayı yargılanması gibi pek çok ortak paydaya sahip olan bu iki dinden Hristiyanlık, Avrupa'da Antikçağ Yunan dünyasından gelen düşünce birikiminin tektipleştirildiği, düşüncedeki dinamizmin ve çeşitliliğin adeta "dondurulduğu" bir "Karanlık Çağ"a yol açarken, İslâm, özellikle 8. yüzyılda siyasi ve ekonomik etki alanını genişletmesine paralel olarak, yayıldığı bölgelerde çeviri, araştırma ve yazı etkinliklerinin çoğaldığı ve çeşitlendiği bir kültür ve medeniyetin oluşmasına yol açmıştır.

Ne var ki, bu savlar, ne kadar yaygın olurlarsa olsunlar, felsefe tarihi açısından birer "klişe" olmaktan öteye de geçmezler. Çünkü Ortaçağ, özellikle tarihsel zaman, tarih bilinci ve tarihliliğin önemi gibi konularda, Avrupa kültüründe yeni arayışların başladığı bir dönemdir ve İbn Haldûn'dan yaklaşık 900 yıl önce, ilk tarih felsefesi denemesi, bir Hristiyan düşünür olan Augustinus tarafından yapılmıştır. Hristiyan Ortaçağının özgün hiçbir şey ortaya koyamadığını ileri sürmek, ilk üniversitelerin Ortaçağ'da Avrupa'da açıldığını, bilgi alanları ayrımında dine hizmet etmesi amacıyla da olsa Hristiyanların felsefeye önemli bir yer verdiğini ve etkileri Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'ne kadar uzanan çizgisel zaman, tarihte ilerleme gibi düşüncelerin temellerinin Ortaçağ'da atıldığını görmezden gelmeyi gerektirir-ki bu da felsefecinin düşünme açısından hiç de uygun ve verimli değildir.

Ayrıca, Ortaçağ'ın tamamının İslâm Medeniyeti için bir ilerleme, bir "altın çağ" olduğunu ileri sürmek de güçtür. Özellikle 13. yüzyıldan sonra, İslâm Medeniyeti'nin daha içine kapalı bir yapıya büründüğü ve düşünce alanındaki çeşitliliğini ve zenginliğini kaybettiği yönlü düşünceler hâlâ yaygın kabul görmektedir. Oysa aynı yüzyıllarda, öncelikle sanat alanında İtalya'da arayışlar başlamış, 14., 15. ve 16. yüzyıllarda coğrafi keşiflerin, farklı ticaret yollarıyla zenginleşmenin, bilimsel buluşların ve Kilise boyunduruğundan bunalmışlığın etkisiyle, Avrupa'da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan ciddi dönüşümler meydana gelmiştir.

Sıra Sizde 2

İslâm Medeniyeti'nin 14. yüzyıldaki genel görünümü, ünitenin ilgili bölümü tekrar okunduğunda da görüleceği üzere, pek iç açıcı değildir. İbn Haldûn, birbirleriyle sürekli çatışmalara giren aşiret-kabileye dayalı şehir devletlerinin siyaset gündeminin merkezine oturduğu bir dönemde dünyaya gözlerini açmış bir düşünür olarak, yaşadığı coğrafyadan İslâm Medeniyeti'nin bütününe bir genelleme yapmış, adaletin yoksunluğu kaygısını derinden duymuştur. Bu kaygıları, onu, ideal bir yönetim arayışı üzerindeki düşüncelerini yazmaya itmiştir. *Mukaddime*'nin üçüncü bölümünün neredeyse tamamı devlet yönetimi ve bürokrasiyle ilgili konulara ayrılmışken, İbn Haldûn'un halîfelik ve saltanat (monarşi) dışındaki yönetim biçimlerine değinme gereği bile duymadığını saptamak mümkündür.

Platon da İbn Haldûn gibi, bozulmanın etkilerinin Atina'yı sarmaya başladığı bir dönemde yetişmiş ve çok değer verdiği hocası Sokrates'in haksız yere idam edilmesine seyirci kalmak zorunda kalmış bir düşünür olarak, toplumundaki kötüye gidişi değiştirmenin çarelerini aramıştır. Bu bakımdan, her iki düşünürün de devletteki bozulmalardan kaygı duyduklarını ve bozulmaların önüne geçecek ideal bir devlet yönetimi için kafa yorduklarını, yani Platon ile İbn Haldûn arasında kurulabilecek bir ilişkinin öncelikle siyaset felsefesi alanında kurulabileceğini söyleyebiliriz.

Fakat şunu da göz önünde tutmakta yarar vardır ki, Platon'un kaygıları, kendisini metafizikten epistemolojiye, etiğe, siyaset felsefesine ve hatta estetiğe kadar uzanan konuları kapsayan büyük bir felsefe sistemine doğru yöneltirken, İbn Haldûn, daha çok gözlenebilen ve deneyime açık olanın, en çok da insanın yapıp etmelerinin alanı olan tarihin bilgisine yönelmiş, dolayısıyla *Mukaddime*'deki siyaset ve tarih felsefesini, toplumu ve medeniyeti temel alarak ortaya çıkarmıştır.

Sıra Sizde 3

İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de geliştirdiği umran kuramını *Kitâbu'l-İber*'deki tarih yazımına uygulamadığı eleştirilerinin haklı olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varmak güçtür; çünkü dünyadaki klasik eserler arasında, *Kitâbu'l-İber*'in dört ciltlik ikinci kitabının Arapça dışında başka bir dile çevirisi bulunmamaktadır. *Kitâbu'l-İber*'in Berberîler'in ve Zenâte kabilesinin tarihinin anlatıldığı iki ciltlik üçüncü kitabı ise, özetlenmiş bir biçimde İspanyolca'ya, tam metin olarak da Fransız-

ca'ya çevrilmiştir (Baron W.M. De Slane tarafından 1852-1856 yılları arasında *Histoires des Berberes* başlığıyla) ve bu diller dışında başka bir dile çevirisi bulunmamaktadır. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de geliştirdiği umran kuramını *Kitâbu'l-İber*'deki tarih yazımına uygulamadığı eleştirisinde bulunanlar, *Kitâbu'l-İber'in Mukaddime* kadar ilgi görmemiş olmasını kendi savlarına gerekçe olarak gösterebilmekte olsalar da böyle bir savı ileri sürmek daha fazla tarihsel veri gerektirir.

Her şeyden önce, böyle bir tartışmanın ortaya çıkması bile, *Kitâbu'l-İber'in de Mukaddime* gibi çeşitli dünya dillerine çevrilmesinin ve bu kitap üzerinde akademik incelemeler yapılmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Arslan, A. (2002). **İbn-i Haldûn**, Ankara: Vadi.
- Baalbaki, M. ve Dr. R. Baalbaki (derl.) (1996). **Al-Mawrid Al-Waseet: Concise Dictionary**, Beyrut: Dar-El İlm Lilmalayin.
- Batsieva, S.M. (1977). "İbn Haldûn'un Tarihsel-Felsefî Öğretisinin Toplumsal Temelleri", İbn Haldûn: **Mukaddime I** içinde, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur.
- Bıçak, A. (2004). **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul: Dergâh.
- Black, A. (2001). **The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present**, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Chapra, M. U. (2006). "İbn Haldûn'un Gelişme Teorisi Günümüz İslâm Dünyasının Düşük Performansını İzahla Yardımcı Olur mu?", İng. çev. Tahsin Özcan, **İslâm Araştırmaları Dergisi 16 (İbn Haldûn Özel Sayısı II)**, İstanbul: İSAM, s. 205-243.
- De Boer, T.J. (2004). **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka (4. Baskı).
- Dhaouadi, M. (1997). **New Explorations Into The Making Of Ibn Khaldun's Umran Mind**, Kuala Lumpur: E.S. Noordeen.
- Ebû Zehrâ, M. (1993). **İslâm'da İtikadi-Siyâsî ve Fık-hî Mezhepler Tarihi**, çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Şura.
- El-Belâzurî (2002). **Fütûhu'l-Büldân**, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- El-Hârezmî (1895). **Mefâtihu'l-Ulûm**, çev. ve yay.haz. G. Van Vloten, Leiden: E.J. Brill.

- El-Hârezmî (1989). **Mefâtihu'l-Ulûm**, yay. haz. İbrahim El-Ebyari, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- El-Mes'ûdî (2004). **Mürûcu'z-Zehab (Altın Bozkırlar)**, Arapça'dan çev. D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yay.
- Enan, M. A. (1984). **Ibn Khaldun: His Life And Work**, yay. haz. Nusret Ali Nasri, Yeni Delhi: Prince Offset.
- Falay, N. (1978). **İbni Haldûn'un İktisâdî Görüşleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.
- Fârâbî (1980). **Es-Siyaset ul-Medeniyye veya Mebâdî-u'l-Mevcûdât**, çev. M. Rami Ayas-Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener, İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Fârâbî (1986). **İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: M.E.B..
- Fârâbî (1997). **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi.
- Fârâbî (2003). "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Fârâbî (2003a). "Medînetü'l-Fâzılâ", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Fârâbî (2003b). "Felsefenin Temel Meseleleri", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Fayda, M. (2002). "El-Belâzurî'nin Hayatı ve Yapıtları", **Fütûhu'l-Büldân** içinde, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı, s. xi-xxvii.
- Fındıkoğlu, Z. F. ve H. Z. Ülken (1940). **İbn Haldûn**, İstanbul: Kanaat.
- Fischel, W. J. (1951). "İbn Khaldûn's Activities In Mam-lûk Egypt (1382-1406)", **Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper**, Berkeley: University of California Press, s. 103-124.
- Fischel, W. J. (1952). **Ibn Khaldûn and Tamerlane**, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gabrieli, F. (1960). "Asabiyya", **Encyclopedia of Islam I**, derl. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, J. Schacht, Leiden: E.J. Brill, s. 681.
- Gazzâlî (1937). **El Mustasfâ Fî Usûl-i İlm**, Beyrut (yayınevi bilinmemektedir).
- Gazzâlî (2003). "Dalâletten Kurtuluş", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Gazzâlî (2004). **Devlet Başkanına Öğütler** (Özgün Adı: **El-Tibru'l-Mesbûk Fî Nasihâtu'l-Mülûk**), çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul: İlke.

- Gibb, H. A. R. (1933). "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", **Bulletin of the School of Oriental Studies VII**, London (yayınevi belirtilmemiş), s. 23-31.
- Görgün, T. (2006). "İbn Haldûn'un Toplum Metafizikçisinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", **İslâm Araştırmaları Dergisi 16 (İbn Haldûn Özel Sayısı II)**, İstanbul: İSAM, s. 169-204.
- Grünebaum, G. E. von (1953). **Medieval Islam: A Study In Cultural Orientation**, Chicago: The University of Chicago Press (2nd Edition).
- Gutas, D. (1999). "Ibn Khaldun", **Cambridge Dictionary of Philosophy**, (2. Baskı), derl. Robert Audi, Londra: Cambridge University Press.
- Hassan, Ü. (1998). **İbn Haldûn'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm (2. Baskı).
- Hitti, P. K. (1980). **Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi I-IV**, çev. Salih Tuğ, İstanbul: Boğaziçi.
- Hizmetli, S. (1999). **İslâm Tarihi: İlk Dönem**, Ankara: Ankara Okulu.
- Hodgson, M. G. S. (1993). **İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih I: İslâm'ın Klasik Çağı**, çev. İzzet Akyol, Senai Demirci vd., İstanbul: İz.
- Hodgson, M. G. S. (1993a). **İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih II: Orta Dönemlerde İslâm'ın Yayılışı**, çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt vd., İstanbul: İz.
- Horowitz, J. C. (2002). **İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu**, çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen, Ankara: Ankara Okulu.
- Humphreys, R. S. (2004). **İslâm Tarih Metodolojisi**, çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın, İstanbul: Litera.
- Ibn Khaldûn (1869). **Histoire des Berberes**, çev. W.M. De Slane, Paris: Geuthner (4 cilt).
- İbn Haldûn (1954). **Mukaddime I-III**, çev. Zâkir Kâdirî Ugan, Ankara: MEB.
- Ibn Khaldûn (1958). **The Muqaddimah I-III**, çev. Franz Rosenthal, New York: Routledge&Kegan Paul. **[Metin içinde: MR-I, MR-II ve MR-III]**
- İbn Haldûn (1977). **Mukaddime I**, çev. Turan Dursun, Ankara: Onur Yay.
- İbn Haldûn (1996). **Tarikh-i Ibn Khaldûn**, yay. haz. Halil Şehhadeh-Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâr-el Fikr (7 cilt ve Fihrist).
- İbn Haldûn (1998). **Tasavvufun Mâhiyeti: Şifâu's-Sâ'il**, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh (3. Baskı)
- İbn Haldûn (2004). **Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar (Et-Tâ'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken)**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergâh.
- İbn Haldûn (2005). **Mukaddime I-II**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay. (4. Baskı) **[Metin içinde: MU-I ve MU-II]**
- İbn Kesîr (1994). **El Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi) I-III**, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı.
- İbn Sînâ (1867). **Risâle Fî Aksâm el-Hikme**, (yayınlayan belirtilmemiş), İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib.
- İbn Sînâ (2003). "Ruh Kasidesi", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- İbnü'l-Esîr (1985). **El-Kâmil fî't-Târih I**, çev. Beşir Eraysoy, Ahmet Ağırakça vd., İstanbul: Bahar.
- Izutsu, T. (1975). **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- İhvânü's-Safâ (2003). "Risâleler", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri** içinde, çev. ve derl. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Karlıga, B. (2004). **İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri**, İstanbul: Litera.
- Kayapınar, A. (2006). "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım", **İslâm Araştırmaları Dergisi 15 (İbn Haldûn Özel Sayısı I)**, İstanbul: İSAM, s. 83-114.
- Kindî (2002). **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik.
- Kutluer, İ. (2000). "İlim", **TDV İslâm Ansiklopedisi XII**, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 109-114.
- Lacoste, Y. (1993). **İbn Haldûn: Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu**, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Sosyalist.
- Lakhassi, A. (1982). **The Epistemological Foundations of the Sciences in Ibn Khaldun's Muqaddimah** (yayınlanmamış doktora tezi), Manchester: University of Manchester.
- Lakhassi, A. (2007). "İbn Haldûn", **İslâm Felsefesi Tarihi I**, derl. Oliver Leaman ve Seyyid Hüseyin Nasr, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, s. 413-428.
- Lawrence, B. B. (1984). **Ibn Khaldun and Islamic Ideology**, Leiden: E.J. Brill.
- Mehdî, M. (1964). **Ibn Khaldun's Philosophy of History**, Chicago: The University of Chicago Press.

- Mehdî, M. (2000a). "İbn Haldûn I", **Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri** içinde, çev. Mustafa Armağan, derl. M. Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan.
- Mehdî, M. (2000b). "İbn Haldûn II", **Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri** içinde, çev. Yusuf Ziya Cömert, derl. M. Muhammed Şerif, İstanbul: İnsan.
- Okumuş, E. (2008). **Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldûn**, İstanbul: İz.
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp (8. Baskı).
- Rabîc, M. M. (1967). **The Political Theory of Ibn Khal-dûn**, Leiden: E.J. Brill.
- Rosenthal, E. I. J. (1940). "Ibn Khaldûn: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", **Bulletin of The John Raylands Library XXIV**, Manchester: John Raylands Library, s.1-14.
- Rosenthal, F. (1958). "Translator's Introduction", **Muqaddimah I** içinde, çev. F. Rosenthal, New York: Routledge&Kegan Paul, s. xxix-cxv.
- Rosenthal, F. (1989). "The Life and Works of Al-Tabari", **The History of al-Tabari I: From The Creation to the Flood** içinde, çev. Franz Rosenthal, ed. Ehsan Yar-Shater, New York: SUNY Press, s. 5-134.
- Saab, H. (1967). "Ibn Khaldûn", **The Encyclopedia of Philosophy IV**, derl. Paul Edwards, New York: Mac Millan, s. 107-209.
- Simon, R. (2002). "Ibn Khaldun: History As Science And The Patrimonial Empire", **Biblioteca Orientalis Hungarica XLVIII**, derl. György Hazai, Budapeşte: Akademia Kiado.
- Sorokin, P. A. (1972). **Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri**, çev. Mete Tunçay, Ankara: Bilgi.
- Şenol, H.F. (2008). "Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?", **Yeditepe'de Felsefe 7**, Editör: saffet Babür, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi (yayın no:53), s. 231-245.
- Şenol, H.F. (2009). **İbn Haldûn'da Tarih ve Umran Sorunu** (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Şenol, H.F. (2011). "İbn Haldûn'da Tarih-Umran İlişkisi", **Kutadgubilig 19**, Editör: Ş. Teoman Durallı, İstanbul: Dergâh, s. 431-442.
- Şentürk, R. (2006). "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?", **İslâm Araştırmaları Dergisi 16 (İbn Haldûn Özel Sayısı II)**, İstanbul: İSAM, s. 89-122.
- Tâberî (1965a). **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi I**, çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Tâberî (1965b). **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi II**, çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir, 2. Baskı, İstanbul: MEB.
- Tâberî (1989). **The History of al-Tabari I: From The Creation to the Flood**, çev. Franz Rosenthal, ed. Ehsan Yar-Shater, New York: SUNY Press.
- Talbî, M. (1971). "İbn Khaldun", **Encyclopedia of Islam III**, derl. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, J. Schacht, Leiden: E.J. Brill, s. 825-831.
- Togan, Z. V. (1985). **Tarihte Usûl**, İstanbul: Enderun (4. baskı).
- Uludağ, S. (1993). **İbn Haldûn**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2005). (haz.) "Giriş: İbn Haldûn ve Mukaddime", İbn Haldûn: **Mukaddime I** içinde, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh (4. Baskı).
- Ülken, H. Z. (1998). **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul: Ülken (5. Baskı).
- Yar-Shater, E. (1989) (derl.) "Foreword", **The History of al-Tabari I: From The Creation to the Flood**, New York: SUNY Press.
- Yıldırım, Y. (1990). **İbn Haldûn'un Metodu ve Umran Teorisi** (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Anabilim Dalı.
- Yıldırım, Y. (1998). **İbn Haldûn'un Bedâvet Teorisi** (yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

5

Amaçlarımız

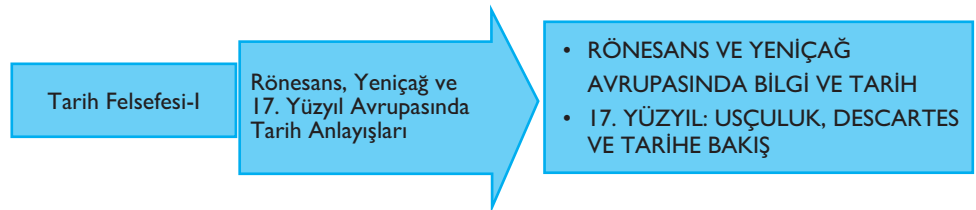
Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- 👁️ Rönesans'ta ve Yeniçağ Avrupası'nda ortaya çıkan yeni zihniyeti özetleyip açıklayabilecek,
- 👁️ Yeniçağ'da değişen bilgi anlayışı ve Antikçağ'dan miras kalan theoria-historia karşıtlığı çerçevesinde tarihin konumunu değerlendirebilecek,
- 👁️ Macchiavelli, Bodin, Grotius, Bacon, Hobbes gibi düşünürlerin tarihe yaklaşımlarını açıklayabilecek,
- 👁️ Usçuluğun, Descartes'ın ve Descartesçı tarih yazıcılığının 17. yüzyıldaki etkilerini ve bu etkilerin tarihe nasıl yansıdığını yorumlayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Rönesans
- Usçuluk
- Hümanizm
- Epistemoloji
- Mekanistik Doğabilimcilik
- Descartesçılık
- Historia Civilis
- Historik Bilgi

İçindekiler



Rönesans, Yeniçağ ve 17. Yüzyıl Avrupasında Tarih Anlayışları

RÖNESANS VE YENİÇAĞ AVRUPASINDA BİLGİ VE TARİH

Ortaçağ'da Hristiyan ve İslâm gibi tek tanrılı dinlerin, egemen oldukları coğrafya-daki medeniyetleri nasıl biçimlendirdiğini geçtiğimiz iki ünite de gördük. Bu ünite-mizde, Ortaçağ'ın Hristiyan odaklı Avrupa medeniyetinin bu din boyunduruğun-dan kurtularak yeni düşünsel ufuklara yelken açtığı, bunun sonucu olarak da yep-yeni bir medeniyet ve değerler sistemi oluşturmaya doğru yola çıktığı büyük dö-nüşüm sürecinin bir kısmını, tarih felsefesine ve Antikçağ'da temelleri atılıp yerle-şen theoria-historia ayırımına-daha doğrusu karşıtlığına karşı takınılan tutumları esas alarak tanımaya ve yorumlamaya çalışacağız.

Böyle bir çalışma için, öncelikle **Rönesans** dönemindeki kültürün ve genel dü-şünce yapısının özellikleriyle ilgili bir hatırlatıcı özet sunarak işe başlayacağız. Bu bağlamda, Yeniçağ Avrupa medeniyetinde Ortaçağ'dan farklılaşan bilgi anlayışını ve Rönesans ile sonrasında tarihe yönelik yaklaşımları da ele alacağız. İkinci ve son adımda, günümüzde “Modern” olarak nitelenen dönemin başlangıcı olarak 17. yüzyıla, yani us çağını ve bu çağı karakterize eden başat düşünür Descartes ve iz-leyicilerini mercek altına alarak, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa kültürünün ve dü-şünürlerin genel olarak tarih bilgisine karşı tutumlarını değerlendireceğiz.

Felsefe tarihi ve genel tarih derslerinizden de hatırlayacağınız üzere, Röne-sans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ, diğeri de Yeniçağdır. Her iki çağda da kendine özgü bir değerler sistemine, bir dünya görüşüne ve bu dün-ya görüşü ekseninde oluşturulmuş kurumlara rastlamak olanaklıdır. Rönesans, Or-taçağ düzeninin çözülerek Yeniçağ'ı oluşturacak ilkelerin ve düşünce yapısının kendini belli etmeye başladığı bir dönemin adıdır (Gökberk 2005, s.161).

Kökleri 14. yüzyıla kadar geri götürülebilecek olan Rönesans hareketi, Orta-çağ'ın tek boyutlu dünya anlayışından ve bu anlayış karşısında insanın edilgenli-ğinden kurtulma arayışı içerisinde pek çok düşünce akımını barındıran birkaç yüz-yıllık bir süreçtir (Özlem 2004, s. 45). Bu sürecin en dikkate değer akımıysa hüma-nizmdir. Hümanizm, insanın, gitgide de ulusların, birey olma, bireysellik kazanma çabalarını içeren, temel sloganı “daha çok insan, daha az tanrı” olan bir akımdır (Özlem 2004, s. 45-46). Hümanizm ile öne çıkan bu çabaların etkileri, dinde de Re-form isteklerinin artmasına, hatta bu sürecin sonunda Protestanlık adı verilen yeni bir Hristiyan mezhebinin doğmasına kadar uzanır (a.y.).

Rönesans (Renaissance), Fransızca'da “yeniden doğuş” anlamında kullanılan bir sözcüktür. Avrupa'nın Antikçağ Yunan kültürünü keşfederek yeniden kendisini inşa etmesi sürecinin de adıdır.

Rönesans ile ilgili dikkati çeken dört ana nokta: 1. Çok seslilik, 2. Bireyselliğin ön plana çıkması, 3. Araştırmacıların ve felsefecilerin kimlikleri ve 4. Ulusal dillerde yapıt yazımının başlaması olarak sayılabilir.

Rönesans'ta insan tekrar evrenin merkezine, hem de bir mikrokosmos olarak yerleşmiş, uluslar da birer birey gibi kendine özgüllükleri olan yapılarla kavuşmaya çalışmışlardır.

Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin insanın denetimini Tanrı yerine doğaya teslim etmesi anlayışının temelleri de Rönesans döneminde atılmıştır.

Rönesans'ta gelişen otoritelerden bağımsızlaşma talebinin Hımanizm ve Reform hareketleriyle birlikte artmasının etkileri, **özgürlüğün** Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin temel kavramları arasına girmesine kadar uzanır.

Rönesans'ta karşılaşılan düşünce sistemleri ve öğretiler, İlkçağ'ın ve Ortaçağ'ın evren ve hayat görüşlerindeki tüm renkleri taşıyalar da, artık Ortaçağ'daki gibi tek seslilik değil, İlkçağ'daki gibi çok seslilik söz konusu olur. Ayrıca, düşünürler de yapıtlarında kişiliklerini, kendisini özgün kılan unsurları açıkça belirtmeye ve yavaş yavaş yazı dili olarak Latince yerine kendi ulusal dillerini kullanmaya başlamışlardır (Gökberk 2005, s. 164). Ayrıca Rönesans'ta felsefeyi yapanlar ve işleyenler Ortaçağ'daki gibi din adamı değil, yazarlar, araştırmacılar, üniversitelerin öğrencileri olmuştur (a.y.).

Rönesans'ta, kültürün hemen hemen tamamında görüldüğü gibi, felsefenin de temel yönelişi kendini her türlü otoriteye bağlılıktan kurtarmak, yalnızca kendine ve kendi yetilerine dayanmak, kısacası, kendini arayıp bulmak olmuştur. Bunun için de dünya ve hayat üzerindeki görüşleri yalnız deneyimin ve aklın sağladığı doğrulara dayanarak biçimlendirmeye çalışılmıştır. Ortaçağ'ın "bulunmuş, hazır bilgi paketi" muamelesi yaptığı doğruluklar, Rönesans'ta insan için "aranması ve bulunması için uğruna mücadele verilmesi gereken, sonsuz bir görev" olarak görülmeye başlanmıştır (a.y., s. 163).

Rönesans'ın temel parolası olan otoritelerden bağımsızlaşma isteği, insanın tekrar evrenin merkezine, hem de bir "küçük evren" (mikrokosmos) olarak yerleşmesine, ulusların da birer birey gibi kendine özgüllükleri olan yapıya kavuşma yoluna girmelerine yol açmıştır. Bu tavır, felsefeye de yansımış, felsefe de artık tek yolla tek amaca yönelmiş bir bilgi türü olmaktan çıkarak, insan düşüncesini meşgul eden her türlü sorunu ele almaya, bu sorunları çözmek üzere o zamana kadar bilinen-bilinmeyen yöntemleri kullanmaya girişmiştir (a.y., s. 166).

Rönesans, ayrıca, Aydınlanma ile zirveye ulaşan evrimin sağlamlaştırdığı bir anlayışın, yani Tanrı yerine doğanın belirleyici ilke kabul edilmesi zihniyetinin oluşmaya başladığı dönem olarak da önemlidir. Bu zihniyet, insanın denetimini-yönetimini Tanrı'dan alarak doğaya vermeye dayalıdır (Bıçak 2004, s. 58).

Yeniçağ Avrupa Medeniyeti, Ortaçağ Hristiyan Medeniyeti'nin dönüştürülmesiyle ortaya çıkmıştır. Din temelli medeniyetin sunduğu kavramsal çerçeve, felsefe tarafından sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Ortaçağ Hristiyan Medeniyeti'nin ekonomik ve siyasi yönlerinde, tarihsel süreçte ortaya çıkan şartlarla bağlantılı olarak, kökten bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmiştir. Değişme sürecinde ortaya yeni değerlerin çıkması, yeni bir evren kavrayışının oluşumuna, dolayısıyla yeni bir medeniyetin doğuşuna yol açmıştır: Bu evren kavrayışında Tanrı ve Kilise'nin yerini, insan ve onun yapıtısı olan kültür dünyası alırken, tüm diğer değerler de insanın yetenekleri ve gereksinimleri doğrultusunda betimlenmiş ve belirlenmiştir (Bıçak 2004, s. 57).

İnsan anlayışında bireyin temel unsur olması, bireyciliğin gelişmesine yol açmıştır. Buna bağlı olarak, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin temel kavramlarından biri de **özgürlük** olmuştur. Özgürlük, yalnızca dînî ve ahlâkî denetimlerin niceliğini ve şiddetini azaltmakla kalmamış, bilimdeki devrimler dönemi boyunca bilimsel özerklik arayışlarında, siyasi devrimler sürecinde kendi kaderini belirleme taleplerinde, ekonomik etkinliklerde de mutlakiyetçi bir devletin denetim ve düzenlemelerinden bağımsız olma isteğinde kendisini gösteren bir tür "temel kategori" olmuştur (Wagner 2003, s. 28).

"Daha az tanrı, daha fazla insan" parolasıyla özetlenebilecek olan Rönesans ve 16. yüzyıl düşünce yapısı, böyle bir güveni ve tanrısal otoritelerden bağımsızlaşma isteğini nasıl elde etmiştir? Şimdi bu temel sorunun yanıtını arayacağız. Bu sorunun yanıt bulması, Rönesans'tan başlayarak 17. yüzyılın sonlarına dek tarih çalışmalarına nasıl yaklaşıldığı konusunda da fikir sahibi olmamızı kolaylaştıracaktır.

Yeniçağda Bilgi Anlayışının Değişmesi

Yukarıda farklı ifadelerle dile getirdiğimiz gibi, Rönesans, bir çokseslilik ortamında hem Antikçağ Yunan kültür hazinesinin yeniden keşfi, hem de Ortaçağ'da çözümlü tatmin edici olmayan fakat üzerinde derinleşilmesinin engellendiği pek çok bilimsel sorunun bir yöntem çeşitliliği içerisinde, usa ve deneyime-algıya daha uygun şekilde çözülmeye başlandığı bir dönem olmuştur.

Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin evren kavrayışı, Rönesans ile başlayan Yeniçağ felsefesi ve bilim anlayışı ekseninde oluşmuştur. Bilimdeki gelişmeler, dünyanın evrenin merkezi olmadığını ortaya çıkarmış, fizik biliminin kabul ettiği ilkeler çerçevesinde, mekanik bakış açısı yeni bir anlayış olarak benimsenmiş ve yerleşmiştir (Bıçak 2004, s. 57-58). Fizik biliminin doğa hakkında sağladığı bilgiler, kültür alanında da aranmaya başlanmış, böylelikle yaşamın bütün yönleri madde ve mekanik ilişkisi temelinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Hatta madde temelli evren de, deneyim ve usun bilebildiğiyle sınırlandırılmıştır (Duralı 2006, s. 88). İngiliz felsefesindeki deneycilik ve buna bağlı gelişen bilgi anlayışı, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin felsefe anlayışı üzerinde olduğu kadar, ekonomi ve siyasetteki temel yönelimleri üzerinde de büyük ölçüde belirleyici olmuştur (Bıçak 2004, s. 58).

Matematik fiziğin ilerlemesi, doğanın yapısının matematik kavramlarla anlaşılabilir çözümlenebileceği, doğanın kendisi yerine zihinden türetilmiş kesin kavramlara dayanarak doğa yasalarının bulunabileceği düşünceleri için güçlü bir zemin hazırlamıştır. Bu düşünceleri doğa ile us, evren ile zihin arasında uygunluk olduğu, hatta 17. yüzyıldaki usçulara göre, bu uygunluğun, aynı anda hem evrenin tümüne hem de insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiş olan Tanrı'dan kaynaklandığı yönlü kabuller izlemiştir. 17. yüzyıl felsefesi, matematik fiziğe duyulan güvenin yarattığı güçlü rüzgarı arkasına alarak, yalnızca doğanın değil, felsefenin konularının da salt us aracılığıyla bilinebileceğini temellendirme çabalarına sahne olmuştur (Gökberk 2005, s. 222).

Günümüzde "epistemoloji" adıyla tanınan felsefe disiplini, her ne kadar felsefe tarihinin başlangıcından bu yana filozofları meşgul etmiş sorunlardan oluşuyor olsa da felsefe içinde doğmuş bu çocuğun adı, Yeniçağ'da John Locke (1632-1704) tarafından konulmuştur (Özlem 2008, s. 41). Locke, bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları sorunlarıyla çerçevesini çizdiği epistemolojiyi özel bir felsefe disiplini olarak öne çıkarır ve tanrı, evren, yaratılış, ruh-madde ilişkisi gibi konular üzerinde spekülasyonlar yapmadan önce, insan bilgisinin kaynaklarının, sınırlarının araştırılması, yani **epistemolojinin** temel sorunlarıyla hesaplaşılması gerektiğini savunur (Locke 1992, II. ve III. Kitaplar).

Aslında Descartes'ta da kesin bilgiye ulaşmak öne çıkan bir kaygı olmuştur, fakat Descartes'ın yapıtlarında bilgi ve varlık sorunları sıkı bir bağlantı içinde ve bir bütünlük arz edecek şekilde ele alınmış, Locke'a kadar filozoflarda bilgi sorunlarını felsefenin diğer sorunlarından ayrı başına inceleme kaygısı ön plana çıkmamıştır (Özlem 2008, s. 43).

Böylelikle 16. yüzyılda gelişen ve Galileo Galilei, Nicolaus Copernicus gibi düşünürlerin somut yaşamda etkileri görülen bilim ürünleriyle perçinlenen matematik fiziğin, Kıta Avrupasında usçuluğun, Ada'da (İngiltere) ise deneyciliğin yelkenlerini dolduran güçlü bir rüzgar olduğunu söyleyebiliriz. Kant'a kadar sürecek yaklaşık 150-200 yıllık bir dönemde Batı Avrupa felsefesinin iki ana geleneği de ciddi görüş ayrılıklarına karşın, bilgi edinme işinin temeline insan yetilerini koymaları bakımından, Rönesans'tan gelen yeni ve otoriteden kurtulmayı amaçlayan düşün-

Epistemoloji teriminin de kökü, Eski Yunanca'ya dayanır. "Sağlam temelli, hakiki bilgi" anlamında kullanılan episteme ile, günümüzde de pek çok disiplinin sonunda "bilim", "araştırma", "yasa", "açıklama, kuram" gibi anlamlarda kullanılan logos sözcüklerinin birleşiminden oluşan epistemoloji, dilimizde "bilgi kuramı", "bilgi felsefesi" gibi terimlerle karşılanmaktadır.

ce yapısını devam ettirdikleri söylenebilir. Bu iki akımın diğer ortak yönü de tarih ve tarih yazıcılığı söz konusu olduğunda, Antikçağ Yunan düşüncesinde yerleşen ve Ortaçağ'da Augustinus'un tanrıbilimsel denemesine karşın aşılamamış theoria-historia karşıtlığını devam ettirmeleridir, diyebiliriz. Bu anlayışa ilk açık itiraz Vico'dan gelecektir. Şimdi de Rönesans'ta ve sonrasında tarihe nasıl yaklaşıldığını yakından görelim.

SIRA SİZDE



Rönesans'ta Avrupa kültürünün genel özelliklerinin nasıl bir değişimden geçmeye başladığını tekrar hatırladınız. Sizce bunun tek nedeni bilimde ve felsefedeki gelişme midir, neden? Aranızda tartışın.

Rönesans ve Sonrasında Tarih Anlayışı

Hümanizmle Reform hareketlerinin aynı yüzyılın (16. yüzyıl) iki ana karakteristiğini oluşturduğunu söylemiştik. Buna bağlı olarak, 16. yüzyılda tarih yazıcılığı bir yandan tanrıbilimsel eğilimlerin etkisinde kalmayı sürdürürken, öte yandan laikleşme sürecine de girmeye başlamıştır (Özlem 2004, s. 46). Laikleşme süreci içinde, Historia'nın 15. yüzyıl ortalarında artık üniversitelerde okutulan bir ders, yani akademik yönü de olan biri disiplin olma kimliğine kavuştuğu, fakat bu disiplinden anlaşılan şeyin, yine Antikçağ ve Ortaçağ etkileriyle, retorik ve şiir sanatının yanında yer verilen bir yazın türü olduğu, ilk bakışta saptanabilir (a.y., s. 46-47).

Başka bir söyleyişle, bizim bugün anladığımız anlamıyla tarih, henüz bilimler sınıflamasındaki yerini almamış, yalnızca "kıssadan hisse" çıkarılması amacıyla kendisine yer bulan bir yazıcılık türünün adıdır (a.y., s. 47). Yine de Luder, Celtis gibi bazı tarihçilerin yapıtlarında örnekleri görülen türde bir tarihçiliğin, yani ulusal tarihçiliğin de Rönesans ve Reform dönemlerinde geliştiği görülür: bunun nedeni, Reform ile birlikte gelen laikleşme ve Kilise'den kopuş sürecinde, gitgide kentlerin (kent-devletlerinin), prensliklerin ve krallıkların kendi tarihlerinin yazılmaya başlanmasıdır (a.y.). Yalnız bu ulusal tarihçilerde de "kıssadan hisse" anlayışını aşma belirtileri ya da çabasını görmek pek olanaklı değildir (a.y.).

Ne var ki, tarihin daha nesnel bir tutumla olanı-biteni anlatması gerektiğini ileri süren, kısacası o dönemde sergilenen tarih anlayışından hoşnutsuzluk duyan düşünürler de vardır. Şimdi Rönesans'tan Vico'ya kadar uzanan tarih anlayışını, döneme damgasını vurmuş bazı düşünürlerin görüşleri temelinde biraz daha yakından tanıyalım.

Macchiavelli ve Bodin

Tarih yazıcılığının ahlâk dersleri vermeye ve kıssadan hisse çıkarmaya yönelik tutumdan kurtulup olayları "gerçek nedenleriyle" anlatması gerektiğini ileri süren ilk düşünür, devlet ve siyasetle ilgili kuramlarından hatırlayacağımız Niccolo Macchiavelli'dir (1469-1527). Macchiavelli, tarih yazıcılığının "devletler arasındaki düşmanlık ve ikiliklerin nedenleri"ni siyasi açıdan araştırması gerektiğini savunmuştur (Özlem 2004, s. 47). Macchiavelli'ye göre olayları gerçek nedenleriyle anlatan böyle bir siyasi tarih yazımı, her şeyden önce geçmişi doğru olarak bilmeye şiddetle gereksinim duyan devlet yöneticilerine pragmatik bir hizmet sunacaktır (a.y.). Macchiavelli'nin bu görüşleriyle siyasi tarihin kurucusu olduğu söylenebilir (a.y.).

15. ve 16. yüzyıllarda Rönesans, Reform ve coğrafi keşiflerin, çeşitli buluşların birbiriyle yaklaşık aynı zaman diliminde ortaya çıktığını biliyoruz. Bu yüzyıllarda Avrupa, kendi içine kapalılıktan çıkarak dünyanın çeşitli bölgelerine düzenlediği deniz seferleri sayesinde Yakındoğu ve Uzakdoğu kültürleriyle tanışma, ilişki kur-

Rönesans ve Reform gibi süreçlerden geçen Avrupa'da, 16. ve 17. yüzyıllarda, tarihin henüz bir "bilim" statüsüne yükselmediği, aksine yalnızca geçmişten ders çıkarmak için yararlanılan bir yazıcılık türü olduğu saptanabilir.

ma ve böylelikle bu bölgelerdeki ülkelerin tarihleri hakkında bilgi edinme olanağına kavuşmuş; bu etkiler sayesinde kendi tarih anlayışındaki İncil tekeline sorgulamaya başlamıştır (a.y., s. 48). Bu sorgulama, önce Kilise tarihçilerinin Yahudi, Yunan, Roma ve Hristiyan olarak dört ana tarihsel dönem ayrımının inandırıcılıktan uzak olarak görülmesine, sonrasında da tarihsel dönemlerin günümüzde hâlâ kullanılagelen Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ biçimindeki yeniden belirlenmesine yol açmıştır (a.y.). İşte bu yeni ayrımı, 16. yüzyıl düşünürü Jean Bodin'e (1530-1597) borçluyuz.

Doğrudan tarihin ya da tarihçiliğin kendisi uğruna olmasa da tarihselliğin önemine değinen bir başka düşünür Hollandalı Hugo Grotius'tur (1583-1645). Hugo Grotius, hukuk felsefesinde önemli bir milat olarak kabul edilen *De Iure Belli et Pacis* (Savaş ve Barış Hukuku Üzerine) adlı yapıtında, pozitif (insanın koyduğu) hukuk ile doğal hukuk arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre, doğal hukuk, aklın bir buyruğu ve insan doğasının özü olarak, tarihteki değişimlerle birlikte değişmez, felsefe aracılığıyla kavranabilir ve her türlü pozitif hukuktan önce ve üstündür; oysa pozitif hukuk, insanın kendisi tarafından tarihsel süreç içinde herhangi bir neden veya nedenlere bağlı olarak kurulmuş bir hukuktur ve bu hukuku kavramak, ancak tarihsel zeminde, onun konulduğu yerin, zamanın ve durumun koşullarını bilmekle olanaklı olur (Gökberk 2005, s.187).

Fakat gelenekselleşmiş bir ayrıma ya da karşıtlığa alternatif olarak yorumlanabilecek bu çabaların, 16.-17. yüzyıl Avrupası'nda tarihin başlı başına bilgi değeri olan bir disiplin olması sonucunu doğurduğunu söylemek pek olanaklı değildir. Yine de en azından *theoria* ile deneyimden edinilen algı bilgisi anlamına gelen **empeiria** arasında bir ayrımın oluşması ve *historia*'nın *empeiria*'dan ayrılarak yalnızca insanın yapıp etmelerini kapsayacak biçimde anlamının daraltılması, 17. yüzyılın önemli atılımlarındandır, diyebiliriz. Şimdi 16.-17. yüzyıl Avrupa düşüncesinde tarihsel bilginin nasıl sorunsallaştığını ve Francis Bacon (1561-1626) ve Thomas Hobbes (1588-1679) gibi filozofların tarihe nasıl yaklaştıklarını anlamaya çalışacağız.

Hugo Grotius, tarih sürecinin önemine, pozitif hukukun kavranması bağlamında değinmiştir. Ona göre pozitif hukuk, ancak konulduğu zaman, yer ve durumdaki insan-toplum koşullarının bilinmesiyle, yani tarihsel zeminde kavranabilir.

Empeiria, İngilizce'deki "empiricism" teriminin ve akımının kökenindeki Yunanca sözcüktür. Empeiria, algı kapsamına giren, duyularımızla erişebildiğimiz sanı bilgisinin temelini oluşturur.

16.-17. Yüzyıllarda Tarihsel Bilgi Sorunu: Bacon ve Hobbes

Reform döneminde yeni bir tür Kilise tarihçiliğinin gelişmekte olmasına karşın, 16. ve 17. yüzyıllarda tarih yazımının tanrıbilimden giderek bağımsızlaşmaya başladığını söyleyebiliriz (Özlem 2004, s. 48). 17. yüzyıl başlarında "tarihsel bilgi" sorununun ortaya çıktığı ve bu soruna kuramsal (teorik) ve yöntembilgisel (metodolojik) açılardan yaklaşma denemelerinin yapıldığı da saptanmıştır (J. Hennig'den aktaran: Özlem 2004, s. 48-49). 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başlarında tarihsel bilgi konusunda Antikçağ'daki *theoria-historia* karşıtlığı anlayışından beslenen bir etkinlik vardır. 16. yüzyılda üç türlü *historia*dan söz edilmiştir: 1. *Historia Divina*-yani tanrısal tarih, 2. *Historia Naturalis*-yani doğa olaylarının bilgisi ve 3. *Historia Civilis* ya da *Historia Humana*-yani insan-toplum olaylarının bilgisi (a.y., s. 49). Bu sıralamada, tanrıbilimsel geleneğin zoruyla tanrısal tarihe yer verilmiş olsa da aslında 16. yüzyılın doğa olaylarının bilgisi anlamındaki *historia naturalis*'ten Antikçağ'daki *empeiria*'yı, insan-toplum olaylarının bilgisinden de Herodotos ve Thukydides'in kazandırdığı anlamıyla *historein*'i anladıkları söylenebilir (a.y.). *Historia civilis*, kentler tarihi, devletler tarihi, önemli kişiler tarihi-ya da biyografi, sanat tarihi vb. adlarla anılan çeşitli tarih yazıcılıklarının genel adı olarak kullanılmıştır.

Historia'nın bilgikuramsal anlamda bir yere oturtulması yönündeki ilk ciddi girişim, Francis Bacon'da bulunabilir. Bacon, "insan tını"nin, algılanan olgularla ilişki sırasında hep etkin durumda olan, 1. Us (ratio), 2. İmgelem (phantasia) ve 3.

Anımsama (memoria) olmak üzere üç temel yetisinden söz eder ve insanın felsefe, şiir ve tarih etkinliklerini bu üç yetiyle eşleştirir: buna göre felsefe usa, şiir imgeleme ve geçmişte olup bitenler-yani tarih, anımsamaya dayanır (a.y.). Felsefe, olguları oldukları gibi ve zorunluluk kipi içinde görmeye çalışırken, imgelem serbestçe işler, anımsama da olguların yeniden akla getirilmesine katkıda bulunur.

Ne var ki, Bacon, zorunluluk fikrini evrenin bütününe taşıma hakkını tek başına usa tanımamıştır; çünkü us, zorunluluğu ancak algılama ve anımsama yoluyla önümüzde duran olgular arasında arayabilmektedir. İşte bu yönüyle Bacon, emperia ve historia (rastlantısal olarak olup biten olaylar bütünü) olarak deneyimden gelen bilginin felsefe için önemsiz sayıldığı Antikçağ'ın usçu tutumuna karşıt bir noktada durmuştur. Başka bir söyleyişle, Bacon, Aristoteles'te salt usu temel alan (rasyonalist) bir felsefe etkinliği olduğunu düşündüğü "bilim" in temeline deney bilgisi olarak historia'yı koyar (a.y., s. 50). Bacon'a göre "bilim", salt us temelindeki düşünmeyle varlığa yönelme yerine, "historik veriler" in, olguların, planlı ve düzenli bir incelemesini gerektiren bir etkinliktir (a.y.). Bu görüşleriyle, Bacon, historia ile emperiadan aynı şeyi anlayarak, historein'in Herodotos'tan önceki anlamına geri dönmüş oluyor; fakat diğer yandan, Yeniçağ'daki "bilim" (scientia) kavrayışının da ilk temellendiricisi oluyordu (a.y.). 16. yüzyılda historia'ya ilişkin bir üçlü ayrıma yukarıda değinmiştik. İşte Bacon, "bilim" kavramını tam olarak *historia naturalis*'e dayandırmakla, felsefeciler için de bir yol çizmiş olur: bu yol, elbette "doğa bilimleri"nden başkası değildir, çünkü "yasa" elde etmeye olanak tanıyan düzenli olgular yalnızca doğadaki olgulardır ve bir theoria etkinliği de yalnızca böyle olgulara yönelebilir. Oysa *historia civilis* ile işaret edilen olaylar yığını, Bacon'da düzenlilikten uzak, rastlantısal ve bireysel olgular olarak yorumlanmış ve böyle olgulardan yasaların elde edilemeyeceği sonucuna varılmıştır.

Böylelikle Bacon, bir yandan "bilim" kavrayışında Antikçağ ve Ortaçağ düşüncesini karşısına alırken, diğer yandan insan-toplum olaylarının bilgisi anlamına gelen historia'yı (*civilis*) bilimsel bilgi sınıfından çıkarmış olur, yani *theoria-historia* karşıtlığını kendi bilim anlayışına taşımış olur.

Thomas Hobbes da, Bacon ile benzer biçimde, historik bilgiyi "doğanın etkileri (effects of nature)" hakkındaki deneyim bilgisi ile "insanın toplu yaşam içindeki istençli eylemleri (voluntary actions of men in commonwealth)" hakkındaki deneyim bilgisi olarak ikiye ayırmıştır. İkinci anlamıyla historik bilgi-yani historia civilis, Hobbes'a göre de düzenli olgular içermeyen, theoria etkinliğine uygun olmayan, yalnızca ahlâk ve eğitim açısından dersler çıkarılmak üzere tarih yazıcıları tarafından yönelinmiş düzensiz malzeme yığını olmaktan öteye geçmez (Hennig'den aktaran: Özlem 2004, s. 51).

Şimdiye kadar, yer yer etkileri 17. yüzyıla taşan düşünürler olsa da daha çok 16. yüzyıl çerçevesinde sözünü ettiğimiz bilgi anlayışları ve historia'ya ya da onun verdiği bilginin değerine ilişkin yaklaşımlar, daha çok deneyci (empiricist) bir epistemolojiden beslenmekteydi. Oysa 17. yüzyıl, Avrupa'da belirgin ölçüde bir usçuluk (rationalism) yüzyılı olmuştur. Bu yüzyıla damgasını vuran ve kendisinden sonra gelenleri de bir hayli etkileyen René Descartes (1596-1650), düşüncesindeki özgün ve sentezci yönleriyle "Modern Felsefenin Babası" nitelemesiyle de anılır. Şimdi 17. yüzyılın genel özelliklerine ve bu yüzyıla damga vuran usçuluğa kısaca değinecek, sonrasında da Descartes ve Descartes'ı izleyen düşünürlerdeki tarih ve tarihçilik anlayışlarını yakından tanımaya çalışacağız.

Bacon'a göre us, imgelem ve anımsama, insan tininin olgularla ilişki sırasında hep etkin durumda olan üç temel yetisidir. Felsefe usa, şiir imgeleme ve geçmişte olup bitenler-yani tarih ise, anımsamaya dayanır.

Bacon, Hobbes ve Macchiavelli'nin tarihe yaklaşımlarını artık ana hatlarıyla tanıyorsunuz. Sizce, bu üç filozoftan hangisinin tarih görüşü, içinde yaşadığı çağa göre daha ilerici ve yapıcı olma özelliği taşımaktadır, neden? Aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

17. YÜZYIL: USÇULUK, DESCARTES VE TARİHE BAKIŞ

Rönesans'ın elde ettiği kazanımları derleyip düzenleyen, bu kazanımları temel alarak kendi içinde birlik ve bütünlük taşıyan farklı bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıl olarak 17. yüzyıl, bir “durulma” dönemidir, denilebilir (Gökberk 2005, s. 221). Rönesans tarafından ortaya konulmuş araçları işleyen 17. yüzyıl felsefesi, Rönesans'a göre, daha tek sesli bir dönemdir; çünkü bu yüzyılda, formüllerde tam bir ışığa, sağlamlığa ulaşıldığına inanılmış, Rönesans'tan gelen yeni görüşler, buluşlar ve ilkeler bağlantılı, kendi içinde birliği olan tutarlı bir düşünce yapısı içine yerleştirilmiştir (a.y.).

17. yüzyıl, bu özellikleriyle temel rengini *usçuluk* (*rationalism*) adı verilen bir öğretilde belli etmiştir. *Felsefe Sözlüğü*'ne baktığımızda, usçuluğun, “yaşama yön vermede biricik araç olarak usun doğru ve gereği gibi çalışmasını gören, usa uygun yaşamı tek doğru yol olarak gören anlayış ya da yaşama felsefesi” şeklinde açıklandığını görürüz (Cevizci 2005, s. 56). Gerçekten de, usçular, 1. Dünyanın anlaşılır ve düzenli bir yapısı olduğuna, 2. İnsan usunun bu düzeni ve düzenliliği saptayarak kavrama yeteneğine neredeyse “îmân etme” düzeyinde bel bağlamış, bunu yaparken de son durağında “yeryüzü cenneti” bulunan çizgisel bir tarih tasarımının belirlediği bir iyimserliği taşımış olan düşünürlerdir (a.y.). Usçular, bilgi sorunlarıyla ilgili olarak da yukarıda kısmen değinildiği gibi, 1. Doğuştan (*innata*) gelen bazı doğrulukların bulunduğu, 2. Bilimin dahi malzemesinin bu doğuştan kavramlardan tümdengelimle türetildiği, 3. Gerçeklik hakkında kesin ve apaçık bilginin matematikte görülen modeli temel alarak edinilebileceği yönlü önkabullere sahiptirler. Usçuluk o denli etkili olmuş bir düşünce çıkırındır ki, Avrupa'da 17. yüzyıl ortalarından 19. yüzyılın ilk yarısının sonuna (1850'lere) uzanan zaman dilimi, çoğu felsefe tarihçisine, “Us Çağı” olarak adlandırılmıştır (a.y., s. 59). Bu adla nitelenen çağda, 1. Başlangıcsız-sonsuz doğruluklardan oluşan ussal bir düzen olduğuna, 2. İnsan usunun ve anlığının (*mens*) bu doğruları anlayıp bunların bilgisini edinmede yetkin olduğuna ve 3. İnsanın bu doğru bilgilerin rehberliğinde eylemeye istekli ve uygun bir istenci olduğu önkabulleri yaygın olarak benimsenmiştir ve us sahibi insandan, doğa bilimlerini temel alarak, bilimlerin ortaya koyduğu tüm doğruları, olduğu gibi gündelik yaşama uygulaması beklenmiştir (a.y.).

Ünlü felsefe tarihi uzmanı John Cottingham'ın *Akılçılık* adlı yapıtı, Descartes, modernizm ve 17. yüzyıla ana rengini veren düşünce olan usçuluğun başarılı bir çözümlemesini içerir (çev. Bülent Gözkân, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996).



K İ T A P

17. yüzyılın genel özellikleri ve usçulukla ilgili dile getirdiklerimiz eşliğinde, bu yüzyılın karakterini yansıtan başlıca temsilci düşünürün Descartes, hatta 17. yüzyıl felsefesinin de bir tür Descartesçilik olduğu söylenebilir. Fakat ünitemizin amaçları doğrultusunda, Descartes'ın ve onu izleyen düşünürlerin tüm felsefe sorunlarına yaklaşımları yerine, bu düşünürlerin tarihten ne anladıklarını görmekle kendimizi sınırlayacağız.

Descartes ve Descartesçılar

Descartes'ın, tarihin bir bilgi dalı olduğuna inanmadığını belirterek söze başlamak ve onu kendi sözlerinden izlemek, bu başlık kapsamında atabileceğimiz en uygun ilk adım gibi görünüyor (Collingwood 2010, s. 104).

“...Kendi gelenek ve göreneklerimiz hakkında daba sağlam bir yargıya varmak ve hiçbir şey görmeyenlerin yaptığı gibi, modalarımızın tersi olan her şeyin gülünç ve akla aykırı olduğunu sanmamak için, başka ulusların âdetleri ve ahlâkı hakkında bazı şeyler bilmekte yarar vardır. Fakat, insan seyahatlere çok zaman harcayınca, sonunda kendi ülkesine yabancı olur; ve geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere fazla merak gösterince, kendi yüzyılında olup bitenlerden pek bilgisiz kalır...” (Descartes 1994, s. 11).

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* adlı yapıtının ilk bölümünde tarihe ilişkin serimlediği bu ve benzeri yaklaşımlarla, Collingwood'a göre birbirinden ayrılmasında yarar bulunan dört noktayı vurgulamış olur: 1. *Tarihsel Kaçakçılık*: Tarihçi yurdundan uzakta yaşarken kendi çağına yabancılaşan bir gezgindir; 2. *Tarihsel Pyrrhonculuk/Kuşkuculuk*: Tarihsel anlatılar geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir, 3. *Faydacılığa Karşı Tarih Tasarımı*: Güvenilmez anlatılar gerçekte neyin olanaklı olduğunu anlamamıza ve dolayısıyla şimdide etkin bir biçimde eylememize yardımcı olamaz-ki bu düşünce, 19. yüzyıl filozofu Hegel'in *Tarih Felsefesi'ne Giriş* adlı yapıtının başında yer alan: “Tarihten öğrenilecek en temel ders, insanların tarihten hiçbir şekilde ders almadıklarıdır.” sözlerinde tekrar ifade bulmuştur; 4. *Düş Kurma (Phantasia) Olarak Tarih*: En iyi tarihçiler bile, olduğundan daha görkemli göstermek yoluyla geçmiş çarpıtlar (a.y., s. 105). Descartes'ın düşünce alanındaki ilgileri matematik ve fiziğe öylesine yönelmiştir ki, tarih hakkında yazarken, tarihteki yanlış yöntemleri düzeltme konusunda kendisine yapılacak bir öneriyi yanlış anlama olasılığı büyüktür (Collingwood 2010, s. 107).

Descartes için her “tarihsel haber” kuşku götürür, çünkü *historik* bilgi, “seçilmiş” tarihsel olayların bilgisidir. Böyle bir seçimde tarihçinin öznel ilgileri kadar bilgi ve malzeme eksikliğinin de payı vardır. Bu yüzden Descartes için *historia*'nın değeri, geçmiş yüzyıllarda kalmış “büyük adamlarla konuşmamızı sağlaması”nda ve geçmişin olaylarından ders çıkarılacak düşüncelerin elde edilmesinden öte değildir (Özlem 2004, s. 52).

Descartes'ın tarihe yönelik az önce dile getirdiğimiz bu kuşkucu tavrı, tarihçilerin cesaretini kırmak şöyle dursun, aksine arttırmıştır. Hatta, Collingwood'un ifadesiyle, “...tarihçiler onu bir meydan okuma, eleştirel tarihin olanaklı olduğundan emin bir biçimde kendi işine bakmaya ve kendi yöntemlerini ortaya koymaya, sonra da ellerinde yeni bir bilgi dünyasıyla yeniden filozofların karşısına çıkmaya bir çağrı olarak görmüşlerdir.” (Collingwood 2010, s. 107). Yine Collingwood'a göre, 17. yüzyılın ikinci yarısında, Descartes'ın felsefesindeki sistemli kuşkuculuğu ve eleştirel ilkeleri olduğu gibi tanımaya dayanan, Descartesçi bir tarih yazımı okulu ortaya çıkmıştır (a.y.). Bu okulun temel bakış açısı, yazılı otoritelerin tanıklığının eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden kabul edilmemesi esasına dayanmıştır. Söz konusu eleştirel süzgeç de şu yöntem kurallarına dayalıdır: 1. Descartes'ın hiçbir otoritenin bizi, gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu bildiğimiz şeye inanmaya zorlama hakkı yoktur şeklindeki örtük kuralı, 2. Farklı otoritelerin birbiriyle karşılaştırılarak uyumlu kılınması gerektiği kuralı ve 3. Yazılı otoritelerin edebî olmayan kanıtların kullanılarak sınanmaları gerektiği kuralı. Tüm bu kurallara karşın, hâlâ yazılı otoritelere ve Bacon'ın “anı” olarak adlandıracağı unsura dayanan bu tarih ya-

Descartes'ın düşünce alanındaki ilgileri matematik ve fiziğe öylesine yönelmiştir ki, tarih hakkında yazarken, tarihteki yanlış yöntemleri düzeltmek gibi bir kaygısı da olmamıştır.

zıcılığı okulu, tarihçiler için tüm kaynaklarına ve otoritelerine tamamiyle eleştirel bir gözle bakma anlayışını da beraberinde getirmiştir, diyebiliriz (a.y., s. 108).

Descartesçı tarih yazımı okulu için iki örnekten biri Tillemont, diğeri de Bollandistlerdir (a.y.). Tillemont tarafından kaleme alınan *Roma İmparatorları Tarihi*, farklı otoritelerin dile getirişlerini uzlaştırmak için çaba harcayarak Roma tarihi yazmaya yönelik ilk girişimdir (a.y.). Bollandistler ise, kaynaklar sorununda ve rivâyetlerin gelişme biçimlerindeki bütün abartılı öğeleri devre dışı bırakarak ve kendi zamanlarına kadar kimsenin inmediği ölçüde derine inerek, azizlerin yaşamlarını eleştirel bir bakış açısı temelinde yeniden yazmayı denemişlerdir (a.y.). Bir rivayeti bize ulaştıran aracının çarpıtması olasılığını gözden kaçırmadan, onu çözümlleme ve böylelikle onu ya olduğu gibi doğru kabul etme ya da yanlışlığı kanısına vararak reddetme arasındaki ikilemden kurtulma anlayışını da Bollandistlere borçlu olduğumuz söylenebilir (a.y.).

Descartes'ın özce birbirinden ayrı iki töz sorununu "ara nedenci" (occasionalism) bir yaklaşımla çözmeyi deneyen Descartesçılardan Nicholas Malebranche (1638-1715), historik bilgiye "yüzeysel bilgi" yakıştırmasını yapar, hatta Adem'in bir tarihi olmadığını ve bir tarihe de gereksinmediğini belirtir (a.y., s. 53). Çünkü Malebranche, 1. Tarihçilerin, kendileri düşünme zahmetine katlanmaktansa başkalarının ne düşündüklerini anlatan kimseler olduğunu, 2. Adem'in, tarih bilmemesine karşın, mükemmel bilgiye sahip olmuş olduğunu; 3. Bu durumda mükemmel bilginin tarihten ibaret olamayacağını, tarihin kendisinin de mükemmel bilginin kaynağı olamayacağını, 4. İşin en başından, doğruluğun-doğru bilginin, bir tarih sorunu değil, metafizik bir sorun olduğunu savunmuştur (Bıçak 2004, s. 78).

Descartes'ın matematik-geometri temelli kesin bilgi anlayışını kendisine rehber edinerek, *Etika* adlı yapıtını geometrik düzen içerisinde kaleme alan Benedictus Spinoza da (1632-1677) doğru bilginin "geçmişte olup bitmiş olanlara inanmakla" değil, her zaman "genel kavramlara dayanmakla" elde edilebileceğini savunmuştur (a.y.).

17. yüzyılın tipik usçu filozoflarından biri de aynı zamanda matematik ve diğer bilim alanlarında da çalışmış ve yapıtlar üretmiş olan Gottfried Wilhelm Leibniz'dir (1646-1716). Leibniz'e göre ussal (*rational*) bilmenin yanında historik bilme de vardır. *Historia* tekil önermelerden yola çıkar, bu tekil önermeler de gözleme ilişkindirler ve bunlardan tümevarım (induction) yoluyla tümel önermelere geçilir. *Historia* ile *observatio* (gözlem), tam da bu bağlamda Leibniz'in eş anlamlı kabul ettiği terimlerdir. Böyle bir eş anlamlılık, Leibniz'in historik bilme ile Bacon ve Hobbes'un bilimden anladıkları şeyi anladığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Oysa Leibniz, tipik bir 17. yüzyıl düşünürü olarak, ussal bilmeyi historik bilmeden üstün tutar ve ussal bilmenin kendi doğrusunu varlığın *kendisinde* (*essentia*), historik bilmeninse doğrusunu varlığın görünümünde, yani *varoluştaki* (*existentia*) bulunduğunu savunur. Bu anlayışa göre varlığın kendisi hakkında bilgi edinmenin bir-cık aracı ustur ve asıl varlık bilgisi, yani zorunlu olanın bilgisi, ussal bilgidir. Yine bu anlayışa göre, historik bilgi de varoluştaki olguların bilinmesi ya da olumsal (*contingent*) alanın bilgisidir (a.y., s. 51-52). Böylelikle Leibniz, tarih bilgisini mantıksal açıdan olasılık kavramı çerçevesinde değerlendirmeye uygun bir konuma indirgemiş olur (a.y., s. 55-56).

Leibniz, tüm bu nitelikleri yanında, genel olarak 17. yüzyıl filozoflarının fazlaca önemsemediği Bollandistlerden etkilenen başlıca filozof olmasıyla da tarih felsefesi açısından dikkate alınabilecek bir düşünür profili çizmiştir (Collingwood 2010, s. 109). Leibniz, Bollandist okulun etkileriyle, tarih bilgisinin yeni yöntemle-

Descartes'ın ruh ve beden olarak aşılmaz sınırlarla birbirinden ayırdığı iki sonlu tözün insanda nasıl bir araya gelebildiği sorununu çözmek üzere yola çıkan Arnold Geulincx ve Nicholas Malebranche, bu iki tözün birbirini etkilemesi için Tanrı'yı bir ara neden (occasion) olarak göstermeye çalışmıştır. Bu görüşe ara nedencilik (occasionalism) adı verilir.

rini önemli sonuçlar olarak felsefe tarihine uygulamıştır (a.y.). Felsefe tarihi konusunda uzun uzun yazmış birisi olmamasına karşın, Antikçağ ve Ortaçağ'ın felsefesine ilişkin bilgileri Leibniz'in yapıtlarının hemen her yanına yerleştirilmiş buluruz (a.y.). Hatta, "her zaman bilinmiş olan değişmez doğrulukların korunup geliştirilerek yeni ilerlemenin sağlandığı sürekli bir tarihsel gelenek" biçiminde anlaşılan felsefe anlayışının da kaynağı, Leibniz'den başkası değildir (a.y.).

Descartes, bilim ve felsefe alanında yaptığı işler ve bunların diğer düşünürler üzerindeki etkileriyle, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin düşünce açısından çerçevesini çizmiş bir düşünürdür. Felsefe ve bilime getirdiği anlayış, insan anlayışının dolayısıyla da evreni kavrayış biçiminin büyük ölçüde değişmesine yol açmıştır. En bilinen sözü "Düşünüyorum, öyleyse varım" ("*Cogito, ergo sum*"-bkz. Descartes 1994, s. 33), insanı evrenin merkezine yerleştiren Yeniçağ evren kavrayışının temel bir aksiyomu olmuştur (Bıçak 2004, s. 74). Descartes'ın tarih düşüncesine katkısıysa, ünitemizin bu kısmında değindiğimiz konular temelinde gördük ki, ancak dolaylı olmuştur: onun getirdiği usçu bilgi anlayışı ve kesin bilgi tanımlamasının tarih alanında uygulanabilir olmadığı zaten açıkça biliniyor. Fakat Descartes'ın tarih belgelerinden ve bu belgelere dayalı bilgilerden de kuşku duyması, tarih araştırmalarında yöntemin ciddi biçimde ele alınmasını gerektirmiştir (a.y., s. 80).

Şimdi de 16. ve 17. yüzyıllarda yaygınlaşan tarih anlayışını değerlendireceğiz.

16.-17. Yüzyıl Tarih Anlayışları Üzerine Değerlendirme

Yukarıda "Yeniçağ'da Bilgi Anlayışının Değişmesi" başlığı altında da dile getirdiğimiz 16. ve 17. yüzyıllarda matematik fiziğe duyulan güvenin düşünürler arasında yaygınlaşması, 17. yüzyılda en yetkin örnekleri Descartes, Spinoza, Leibniz gibi düşünürlerin yapıtlarında görülebilecek olan düşünce çığırının yani usçuluğun (*rationalism*) ortaya çıkmasına yol açmıştır (Gökberk 2005, s. 222). Bu düşünce akımı, us (*ratio*) adı verilen, kendisinde tümel olarak kavramların, açık-seçik bilgilerin ve kuralların bulunduğu varsayılan yetimizin, insan dışındaki gerçekliği bilmek ve açıklamak için en temel araç olduğunu savunmuştur (a.y.).

16. yüzyılın deneyci filozofu Bacon'dan sonra, 17. yüzyılda Hobbes'da, hatta Locke'da bile, her ne kadar "bazı durumlarda" historik bilgiye başvurmadan eyleme geçmenin yanlışlığına işaret etmiş olsa da bu tür bilgiyi "doğa bilimi"ni model alan bir bilim kavrayışı ekseninde "güvenilmez" bulan anlayışa rastlamak olanaklıdır (G. Scholtz'dan aktaran: Özlem 2004, s. 53).

Ne var ki, 16. yüzyılda Herodotos öncesindeki anlamı yeniden hatırlanan ve *empeiria* ile eş anlamlı kılınan *historia* kavramının anlam içeriğinin tekrar daralması da yine bu yüzyıllar içinde gerçekleşmiştir: Bacon, "bilim" kavramını *empeiria* anlamındaki *historia*'ya dayandırmakla, en azından *theoria-empeiria* karşıtlığını aşmış ve *empeiria*'yı, bizzat bilimsel etkinliğin dayandığı temel olması bakımından, doğa araştırmalarına yönelen insan için 16. yüzyıla kadar rastlanmamış özel bir öneme ve değere kavuşturmuştur (Özlem 2004, s. 53-54). Böyle bir doğabilimsel bakış, *historia*'dan, doğadaki düzenli olguların dışında kalmış, dağınık, tekil ve rastlantısal insan-toplum olaylarının anlaşılmasına da yol açmıştır (a.y., s. 54). Özellikle 17. yüzyılın sonlarından itibaren, *historia*'dan yalnızca insan-toplum olaylarının bilgisinin anlaşıldığını söylemek mümkündür (a.y.).

Fakat *historia* teriminin anlam içeriğinin yalnızca insan-toplum olaylarının bilgisini içerecek şekilde değişmesini yalnızca doğabilimci yaklaşıma bağlamak da doğru değildir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz hümanist düşünür Jean Bodin, bu terimin yalnızca insan-toplum olaylarının bilgisi anlamında kullanılmasını önerme

konusunda bir ilk olmuştur: Bodin, terimi özellikle de bu anlam içeriğiyle sınırlamak istediğini ve *historia*'yı "*rerum ante gestarum vera narratio*"-yani "geçmişte olup bitmiş olayların doğru olarak anlatılması" yoluyla edinilen bilgi olarak ortaya koyma çabasında olduğunu bildirmiştir. Yine Bodin tarafından kullanılan ve ilk ünitemizde de anlam içeriğine değindiğimiz "*historia rerum gestarum*", yani yapılmış işlerin anlatımı, daha sonra Hegel'in de aralarında bulunduğu pek çok tarih filozofunun "tarih bilimi" dendiğinde anladıkları şey olmuştur (a.y.).

Yukarıda sözünü ettiğimiz, deneyci ya da usçu tüm düşünürler, 16.-17. yüzyıllarda tarihe yaklaşımı belirleyen etkilere sahip olmuşlardır ve özellikle *theoria-historia* karşıtlığı açısından, bu düşünürlerin etkileri, bu karşıtlığı aşma çabası yerine, onu koruma çabasına zemin hazırlamıştır. Başka bir ifadeyle, 16. ve 17. yüzyıllar, bir yandan doğabilimini merkeze alan bilgi kuramı, öte yandan usçu felsefe anlayışı tarafından, bizim bugün anladığımız ve kullandığımız anlamıyla *historia*'ya karşı olumsuz bir tutuma sahip yüzyıllardır (a.y.). Tarih felsefesi ve onun ilkelerine uygun kurulabilecek bir bilimsel tarih, ortaya çıkmak için, yaklaşık bir yüzyıl daha bekleyecektir.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/descartes/> web sitesi, sizi Gary Hatfield tarafından kaleme alınan ayrıntılı bir Descartes incelemesine yönlendirecektir.



İ N T E R N E T

Alexandre Koyré'nin *Bilim Tarihi Yazıları I* adlı kitabı, bir makaleler toplamı olup, Yeniçağ Avrupası'nda bugünkü bilim zihniyetinin adım adım nasıl inşa edildiği konusunda çarpıcı çözümlemeler içeren bir yapıttır (çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000).



K İ T A P

Descartes ve diğer usçu düşünürlerin tarihe nasıl yaklaştıkları hakkında artık fikir sahibisiniz. Usçuluğu savunan bir düşünür olsaydınız, bir bilgi alanı olarak tarihe karşı tutumunuz ne olurdu, hangi gerekçelerle? Düşünün.



S İ R A S İ Z D E

3

Özet



Rönesans'ta ve Yeniçağ Avrupası'nda ortaya çıkan yeni zihniyeti özetleyip açıklamak.

Rönesans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ, diğeri de Yeniçağdır. Her iki çağda da kendine özgü bir değerler sistemine, bir dünya görüşüne ve bu dünya görüşü ekseninde oluşturulmuş kurumlara rastlamak olanaklıdır. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözülerek Yeniçağ'ı oluşturacak ilkelerin ve düşünce yapısının kendini belli etmeye başladığı bir dönemin adıdır. Kökleri 14. yüzyıla kadar geri götürülebilecek olan Rönesans hareketi, Ortaçağ'ın tek boyutlu dünya anlayışından ve bu anlayış karşısında insanın edilgenliğinden kurtulma arayışı içerisinde pek çok düşünce akımını barındıran birkaç yüz yıllık bir süreçtir. Rönesans'ta karşılaşılan düşünce sistemleri ve öğretiler, İlkçağ'ın ve Ortaçağ'ın evren ve hayat görüşlerindeki tüm renkleri taşıyalar da artık Ortaçağ'daki gibi tek seslilik değil, İlkçağ'daki gibi çok seslilik söz konusu olur. Ayrıca, düşünürler de yapıtlarında kişiliklerini, kendisini özgün kılan unsurları açıkça belirtmeye ve yavaş yavaş yazı dili olarak Latince yerine kendi ulusal dillerini kullanmaya başlamışlardır. Ayrıca Rönesans'ta felsefeyi yapanlar ve işleyenler Ortaçağ'daki gibi din adamı değil, yazarlar, araştırmacılar, üniversitelerin öğrencileri olmuştur. Ayrıca, Ortaçağ'ın "bulunmuş, hazır bilgi paketi" muamelesi yaptığı doğruluklar, Rönesans'ta insan için "aranması ve bulunması için uğruna mücadele verilmesi gereken, sonsuz bir görev" olarak görülmeye başlanmıştır. Yeniçağ'ın bütününde de bu anlayış izlenmiştir. Bilimdeki gelişmeler, dünyanın evrenin merkezi olmadığını ortaya çıkarmış, fizik biliminin kabul ettiği ilkeler çerçevesinde, mekanik bakış açısı yeni bir anlayış olarak benimsenmiş ve yerleşmiştir. Fizik biliminin doğa hakkında sağladığı bilgiler, kültür alanında da aranmaya başlanmış, böylelikle yaşamın bütün yönleri madde ve mekanik ilişkisi temelinde değerlendirilmeye başlanmıştır. Hatta madde temelli evren de deneyim ve usun bilebildiğiyle sınırlandırılmıştır. İngiliz felsefesindeki deneycilik ve buna bağlı gelişen bilgi anlayışı, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin felsefe anlayışı üzerinde olduğu kadar, ekonomi ve siyasetteki temel yönelimleri üzerinde de büyük ölçüde belirleyici olmuştur.



Yeniçağ'da değişen bilgi anlayışı ve Antikçağ'dan miras kalan theoria-historia karşılığı çerçevesinde tarihin konumunu değerlendirmek.

Matematik fiziğin ilerlemesi, doğanın yapısının matematik kavramlarla anlaşılıp çözümlenebileceği, doğanın kendisi yerine zihinden türetilmiş kesin kavramlara dayanarak doğa yasalarının bulunabileceği düşünceleri için güçlü bir zemin hazırlamıştır. Bu düşünceleri doğa ile us, evren ile zihin arasında uygunluk olduğu, hatta 17. yüzyıldaki usçulara göre, bu uygunluğun, aynı anda hem evrenin tümüne hem de insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiş olan Tanrı'dan kaynaklandığı yönlü kabuller izlemiştir.

Günümüzde "epistemoloji" adıyla tanınan felsefe disiplini, her ne kadar felsefe tarihinin başlangıcından bu yana filozofları meşgul etmiş sorunlardan oluşuyor olsa da felsefe içinde doğmuş bu çocuğun adı, Yeniçağ'da John Locke tarafından konulmuştur. Locke, bilginin kaynağı, doğruluğu ve sınırları sorunlarıyla çerçevesini çizdiği epistemolojiyi özel bir felsefe disiplini olarak öne çıkarır ve tanrı, evren, yaratılış, ruh-madde ilişkisi gibi konular üzerinde spekülasyonlar yapmadan önce, insan bilgisinin kaynaklarının, sınırlarının araştırılması, yani epistemolojinin temel sorunlarıyla hesaplaşılması gerektiğini savunur.

Aslında Descartes'ta da kesin bilgiye ulaşmak öne çıkan bir kaygı olmuştur, fakat Descartes'ın yapıtlarında bilgi ve varlık sorunları sıkı bir bağlantı içinde ve bir bütünlük arz edecek şekilde ele alınmış, Locke'a kadar filozoflarda bilgi sorunlarını felsefenin diğer sorunlarından ayrı başına inceleme kaygısı ön plana çıkmamıştır.

Böylelikle 16. yüzyılda gelişen ve Galileo Galilei, Nicolaus Copernicus gibi düşünürlerin somut yaşamda etkileri görülen bilim ürünleriyle perçinlenen matematik fizik, Kıta Avrupasında usçuluğun, İngiltere'deyse deneyciliğin yelkenlerini dolduran güçlü bir rüzgar olmuştur. Kant'a kadar sürecek yaklaşık 150-200 yıllık bir dönemde Batı Avrupa felsefesinin iki ana geleneği de ciddi görüş ayrılıklarına karşın, bilgi edinme işinin temeline insan yetilerini koymaları bakımından, Rönesans'tan gelen yeni ve otoriteden kurtulmayı amaçlayan düşünce yapısını devam ettirmiş-

lerdir. Bu iki akımın diğer ortak yönü de tarih ve tarih yazıcılığı söz konusu olduğunda, Antikçağ Yunan düşüncesinde yerleşen ve Ortaçağ'da Augustinus'un tanrıbilimsel denemesine karşın aşılammış theoria-historia karşıtlığını devam ettirmeleridir.



Macchiavelli, Bodin, Grotius, Bacon, Hobbes gibi düşünürlerin tarihe yaklaşımlarını açıklamak.

Macchiavelli, tarihçilerin “devletler arasındaki düşmanlık ve ikiliklerin nedenleri”ni siyasi açıdan araştırmaları gerektiğini savunmuştur. Siyasi tarih yazımı, geçmişi doğru olarak bilmeye gereksinim duyan devlet yöneticilerine pragmatik bir hizmet sunacaktır.

Günümüzde de kullanılan tarih çağları ayrımını yani tarihin Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ adlı dönemlere ayrılmasını borçlu olduğumuz kişi, Jean Bodin'den başkası değildir.

Hugo Grotius, tarih sürecinin önemine, pozitif hukukun kavranması bağlamında değinmiştir. Ona göre pozitif hukuk, ancak konulduğu zaman, yer ve durumdaki insan-toplum koşullarının bilinmesiyle, yani tarihsel zeminde kavranabilir.

Bacon'a göre us, imgelem ve anımsama, insan tininin olgularla ilişki sırasında hep etkin durumda olan üç temel yetisidir. Felsefe usa, şiir imgeleme ve geçmişte olup bitenler-yanı tarih ise, anımsamaya dayanır. Historia civilis ile işaret edilen olaylar yığını, Bacon'a göre düzenlilikten uzak, rastlantısal ve bireysel olgulardır, böyle olgulardan da değişmez yasalar elde edilemez. “İnsan-toplum olaylarının bilgisi” anlamına gelen historia'yı kendi bilimsel bilgi sınıflamasına dahil etmeyen Bacon, böylelikle kendi bilgi kuramı içerisinde theoria-historia karşıtlığını sürdürmüştür.

Thomas Hobbes da Bacon ile benzer biçimde, historik bilgiyi “doğanın etkileri” hakkındaki deneyim bilgisi ile “insanın toplu yaşam içindeki istençli eylemleri” hakkındaki deneyim bilgisi olarak ikiye ayırmıştır. Historia civilis, Hobbes'a göre de düzenli olgular içermeyen, theoria etkinliğine uygun olmayan, yalnızca ahlâk ve eğitim açısından dersler çıkarılmak üzere tarih yazıcıları tarafından yönelinmiş düzensiz malzeme yığını olmaktan öteye geçmez.



Uşçuluğun, Descartes'ın ve Descartesçı tarih yazıcılığının 17. yüzyıldaki etkilerini ve bu etkilerin tarihe nasıl yansıdığını yorumlamak.

Rönesans tarafından ortaya konulmuş araçları işleyen 17. yüzyıl felsefesi, Rönesans'a göre, daha tek sesli bir dönemdir; çünkü bu yüzyılda, formüllerde tam bir ışığa, sağlamlığa ulaşıldığına inanılmış, Rönesans'tan gelen yeni görüşler, buluşlar ve ilkeler bağlantılı, kendi içinde birliği olan tutarlı bir düşünce yapısı içine yerleştirilmiştir. 17. yüzyıl, bu özellikleriyle temel rengini uşculuk (rationalism) adı verilen bir öğretilde belli etmiştir. Uşçular, 1. Dünyanın anlaşılır ve düzenli bir yapısı olduğuna, 2. İnsan usunun bu düzeni ve düzenliliği saptayarak kavrama yeteneğine neredeyse “imân etme” düzeyinde bel bağlamış, bunu yaparken de, son durağında “yeryüzü cenneti” bulunan çizgisel bir tarih tasarımının belirlediği bir iyimserliği taşımış olan düşünürlerdir. Ayrıca, uşçular, bilgi konusunda, 1. Doğuştan gelen bazı doğrulukların bulunduğu, 2. Bilimin dahi malzemesinin bu doğuştan kavramlardan tümdengelimle türetildiği, 3. Gerçeklik hakkında kesin ve apaçık bilginin matematikte görülen modeli temel alarak edinilebileceği yönlü önkabullere sahiptirler.

17. yüzyılın ikinci yarısında, Descartes'ın felsefesindeki sistemli kuşkuculuğu ve eleştirel ilkeleri olduğu gibi tanımaya dayanan, Descartesçı bir tarih yazımı okulu ortaya çıkmıştır (a.y.). Bu okulun temel bakış açısı, yazılı otoritelerin tanıklığının eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden kabul edilmemesi esasına dayanmıştır. Söz konusu eleştirel süzgeç de şu yöntem kurallarına dayalıdır: 1. Descartes'ın hiçbir otoritenin bizi gerçekleştirmesinin olanaksız olduğunu bildiğimiz şeye inanmaya zorlama hakkı yoktur şeklindeki örtük kuralı, 2. Farklı otoritelerin birbiriyle karşılaştırılarak uyumlu kılınması gerektiği kuralı ve 3. Yazılı otoritelerin edebî olmayan kanıtların kullanılarak sınanmaları gerektiği kuralı. Tüm bu kurallara karşın, hâlâ yazılı otoritelere ve Bacon'ın “anı” olarak adlandıracağı unsura dayanan bu tarih yazıcılığı okulu, tarihçiler için tüm kaynaklarına ve otoritelerine tamamıyla eleştirel bir gözle bakma anlayışını da beraberinde getirmiştir. Descartesçı tarih yazımı okulu için iki örnekten biri Tillemont, diğeri de Bollandistlerdir.

Özetle, Descartes, bilim ve felsefe alanında yaptığı işler ve bunların diğer düşünürler üzerindeki etkileriyle, Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin düşünce açısından çerçevesini çizmiş bir düşünürdür. Felsefe ve bilime getirdiği anlayış, insan anlayışının dolayısıyla da evreni kavrayış biçiminin büyük ölçüde değişmesine yol açmıştır. En bilinen sözü "Düşünüyorum, öyleyse varım", insanı evrenin merkezine yerleştiren Yeniçağ evren kavrayışının temel bir aksiyomu olmuştur. Descartes'ın tarih düşüncesine katkısıysa ancak dolaylı olmuştur: onun getirdiği usçu bilgi anlayışı ve kesin bilgi tanımlamasının tarih alanında uygulanabilir olmadığı zaten açıkça biliniyor. Fakat Descartes'ın tarih belgelerinden ve bu belgelere dayalı bilgilerden de kuşku duyması, tarih araştırmalarında yöntemin ciddi biçimde ele alınmasını gerektirmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Rönesans ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Rönesans, Ortaçağ ve Yeniçağ arasında bir köprüdür.
- b. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözüldüğü bir dönemdir.
- c. Yeniçağ'daki düşünce yapısı kendini Rönesans'ta belli etmeye başlar.
- d. Rönesans'ın kökleri 10. yüzyıla kadar uzanır.
- e. Rönesans, içerisinde pek çok düşünce akımını barındıran birkaç yüzyıllık bir süreçtir.

2. Aşağıdakilerden hangisi Ortaçağ'ın bir özelliğidir?

- a. Düşüncede tek seslilik baskındır.
- b. Düşünürler kendi özelliklerini belli etmeye başlamışlardır.
- c. Düşüncede çok seslilik kendisini belli eder.
- d. Yazı dili olarak Latince yerine ulusal dillerin kullanımına başlanmıştır.
- e. Felsefeyi yapanlar ve işleyenler yazarlar, araştırmacılar, üniversitelerin öğrencileridir.

3. Rönesans'ın ve hümanizmin temel sloganı aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Daha az din, daha az sorun!
- b. Daha az tanrı, daha fazla insan!
- c. Yok olsun Kilise, varolsun özgür toplum!
- d. Daha fazla din, daha az bilim!
- e. Daha fazla tanrı, daha az insan!

4. Matematik fiziğin ilerlemesi aşağıdakilerden hangisinin gelişmesine yol **açmamıştır**?

- a. Doğanın yapısının matematik kavramlarla anlaşılabileceği düşüncesinin
- b. Doğa ile insan usu arasında uygunluk olduğu düşüncesinin
- c. Evren ile zihin arasında uygunluk olduğu düşüncesinin
- d. Felsefenin konularının da salt us aracılığıyla bilinebileceği düşüncesinin
- e. Evrenin asla çözülemeyecek gizemleri olduğu düşüncesinin

5. Tarihçilerin “devletler arasındaki düşmanlık ve iktidarların nedenleri”ni siyasi açıdan araştırmaları gerektiğini savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Francis Bacon
- b. Jean Bodin
- c. Niccolo Macchiavelli
- d. Hugo Grotius
- e. Thomas Hobbes

6. Uşuların savundukları düşünceler ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi **yanlıştır**?

- a. Dünyanın anlaşılır ve düzenli bir yapısı vardır.
- b. İnsan usunun dünyadaki düzenliliği saptayarak kavrama yeteneği vardır.
- c. Duyumlar bilgi edinme sürecinde ustan önce gelir ve daha temeldir.
- d. Doğuştan gelen bazı doğruluklar bulunur.
- e. Gerçeklik hakkında kesin ve açık bilgi edinelebilir.

7. Avrupa'da yaklaşık 1650-1850 arasına denk gelen zaman dilimi için aşağıdaki tanımlamalardan hangisi kullanılır?

- a. Us Çağı
- b. Töz Çağı
- c. Matematik Çağı
- d. Metafizik Çağı
- e. Bilim Çağı

8. Aşağıdakilerden hangisi Descartes'in, Metot Üzerine Konuşma adlı yapının ilk bölümünde tarihe ilişkin serimlediği yaklaşımlarla birbirinden ayrılmasında yarar gördüğü dört noktadan biri **değildir**?

- a. Tarihsel Kuşkuculuk
- b. Spekülatif-Metafizik Tarih Tasarımı
- c. Tarihsel Kaçakçılık
- d. Düş Kurma Olarak Tarih
- e. Faydacılığa Karşı Tarih Tasarımı

9. Doğru bilginin geçmişte olup bitmiş olanlara inanmakla değil, her zaman genel kavramlara dayanmakla elde edilebileceğini savunan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?

- a. N. Macchiavelli
- b. G. Vico
- c. W. Dilthey
- d. B. Spinoza
- e. G. W. F. Hegel

10. Descartes'ın, insanı evrenin merkezine yerleştiren ve Yeniçağ evren kavrayışının temel bir aksiyomu olan Latince sözü aşağıdakilerden hangisidir?

- a. Ratio non est res extētia.
- b. Historia est magistra vitae.
- c. Verum et factum convertuntur.
- d. Iustitia est fundamentum regnorum.
- e. Cogito ergo sum.

Okuma Parçası

...Daha çocukken edebiyat ve bilimle beslenmiştim; ve onlarla hayata yararlı her şeyin açık ve sağlam bilgisinin edinilebileceğine inandırıldığım için, onları öğrenmeye sonsuz bir istek duyuyordum. Fakat, sonunda âdet olduğu üzere insanı bilginler sırasına sokan bu okuma süresini bitirir bitirmez, görüşümü tümüyle değiştirdim. Çünkü, öylesine içinden çıkılmaz şüphe ve yanlışlıklar içine düşmüş bulunuyordum ki, okumaktan edindiğim biricik yarar, bilgisizliğimi gittikçe daha iyi görmek olmuştur âdeti. Oysa, Avrupa'nın en ünlü okullarından birinde bulunuyordum; ve eğer yeryüzünün herhangi bir yerinde bilgin insanlar var idiyse, onların da herhalde benim bulunduğum okulda okumuş olduklarını sanıyordum. Orada başkaları ne öğreniyor idiyse, ben de hepsini öğrenmiştim; hattâ bize okutulan bilimlerle yetinmiyerek, elime geçen, en meraklı ve en nadir değerli sayılan bilimler üzerine yazılmış bazı kitapları da gözden geçirmiştim. Bununla birlikte, başkalarının hakkındaki yargılarını da biliyor; ve her ne kadar, sınıf arkadaşlarımdan bazıları hocalarımızın yerini doldurmak için seçilmiş idiyse de gene de onlardan aşağı tutulmadığımı görüyordum. Nihayet, güçlü zihinler bakımından yüzyılımız bana önceki yüzyılların herhangi biri kadar gelişkin ve verimli görünmekteydi. Bu da, bana, bütün öbür yüzyıllar hakkında yargıya varmak cesaretini, ve aldığım telkinlerle daha önceleri varlığını umduğum bir doktrinin yeryüzünde bulunmadığını düşünmek serbestliğini veriyordu.

Böyle olmakla birlikte, okullarda okutulan dersleri beğenmiyor değildim. Biliyordum ki, okullarda okutulan diller eski kitapların anlaşılması için gereklidir; masalların nefaseti zihni açar; tarihlerin ünlü olayları onu yüceltir ve anlıyarak okuyunca bunlar muhakemenin gelişmesine yardım ederler; bütün iyi kitapları okumak, onları yazmış olan geçmiş yüzyılların en kültürlü insanlarıyla bir konuşma gibidir; hattâ, onların bize, fikirlerinin sadece en iyilerini gösterdikleri, üzerinde inceden inceye düşünölmüş bir konuşmadır bu. Belâgatin eşsiz güçleri ve güzellikleri; şiirin pek çekici ve büyüleyici incelik ve tatlılıkları; matematik bilimlerinin, meraklıların merakını gidermek için olduğu kadar bütün sanatları kolaylaştırmak ve insanların işini hafifletmek için çok işe yarayabilen pek ince buluşları vardır. Ahlâktan söz eden yazılarda ise, pek yararlı birçok öğretilerle erdem yönünde birçok özendirmeler de yer alır; ilâhiyat cennete gitmenin yollarını öğretir; felsefe insana, her şeyden doğruya benzer şekilde söz etmek ve kendisini daha az bilgili kişilere be-

ğendirmek imkânını verir, hukuk ve hekimlikle ilgili öteki bilimlerde mensuplarına itibar ve servet sağlarlar; ve nihayet, bütün bilimleri, hattâ en hurafeli ve en yanlışlarını bile, gerçek değerlerini tanımak ve aldatmalardan sakınmak için, incelemek gerekir.

Fakat, dillere; hattâ eski kitaplarla tarihleri ve masalları okumaya oldukça zaman verdiğimi sanıyorum. Çünkü, geçmiş yüzyılların yazarlarıyla konuşmak seyahat etmekle hemen hemen aynı şeydir. Kendi gelenek ve göreneklerimiz hakkında daha sağlam bir yargıya varmak ve hiçbir şey görmeyenlerin yaptığı gibi, modalarımızın tersi olan her şeyin gülünç ve akla aykırı olduğunu sanmamak için, başka ulusların âdetleri ve ahlâkı hakkında bazı şeyler bilmekte yarar vardır. Fakat, insan seyahatlere çok zaman harcayınca, sonunda kendi ülkesine yabancı olur; ve geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere fazla merak gösterince, kendi yüzyılında olup bitenlerden pek bilgisiz kalır...

Kaynak: René Descartes. **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınları (2. Baskı), 1994, s. 9-11.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- | | |
|-------|---|
| 1. d | Yanıtınız doğru değilse, “Rönesans ve Yeniçağ Avrupasında Bilgi ve Tarih” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 2. a | Yanıtınız doğru değilse, “Rönesans ve Yeniçağ Avrupasında Bilgi ve Tarih” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 3. b | Yanıtınız doğru değilse, “Rönesans ve Yeniçağ Avrupasında Bilgi ve Tarih” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 4. e | Yanıtınız doğru değilse, “Rönesans ve Yeniçağ Avrupasında Bilgi ve Tarih” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 5. c | Yanıtınız doğru değilse, “Rönesans ve Yeniçağ Avrupasında Bilgi ve Tarih” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 6. c | Yanıtınız doğru değilse, “17. Yüzyıl: Usçuluk, Descartes ve Tarihe Bakış” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 7. a | Yanıtınız doğru değilse, “17. Yüzyıl: Usçuluk, Descartes ve Tarihe Bakış” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 8. b | Yanıtınız doğru değilse, “17. Yüzyıl: Usçuluk, Descartes ve Tarihe Bakış” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 9. d | Yanıtınız doğru değilse, “17. Yüzyıl: Usçuluk, Descartes ve Tarihe Bakış” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |
| 10. e | Yanıtınız doğru değilse, “17. Yüzyıl: Usçuluk, Descartes ve Tarihe Bakış” başlıklı bölümünü yeniden okuyunuz. |

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Rönesans'ın Avrupa kültürü için “yeniden doğuş” anlamını ifade ettiği herkesçe bilinse de bunun hangi anlamda bir yeniden doğuş olduğu sorusuna verilen yanıtlar çoğu kez tatmin edici ölçüde belirgin olmaz. Yeniden doğuşun Antikçağ Yunan kültürüne bir gönderme olduğunu da öne süren vardır, bilimin ve doğaya yönelik araştırma coşkusunun artmasını bir yeniden doğuş olarak yorumlayan da bulabiliriz, vb.

Fakat “yeniden doğan”, çoğulcu, eleştirel, sorgulayıcı, tartışmacı ve otoritelere körü körüne bağlanmayan insan/birey tipidir ve Avrupa toplumlarının bu birey anlayışına göre yeniden biçimlendirilmesinin olanaklı olduğu yönlü iyimser hava, Kilise'nin tüm direnişlerine karşın önüne geçemediği bir ilerlemenin fitilini ateşlemiştir. Bilim ve felsefe, az önce saydığımız özellikleri taşıyan bireylerin ve bu bireylere sahip çıkan kültürün en göze çarpan, en kayda değer ürünleri olmakla birlikte, Rönesans'ın tek getirisinin bilimdeki başarılar ve felsefedeki ilerleme olduğunu söylemek uç noktada bir yaklaşımdır; çünkü az önce de dile getirdiğimiz gibi, hoşgörüden, tartışmadan, eleştiriden, araştırmadan ve sorgulamadan yoksun olan bir kültürel ortamda, bırakın bilimi ve felsefeyi, hiçbir insan etkinliğinin lâyık olduğu ölçüde gelişme olanağı yoktur. Kısacası, bilim ve felsefe, Rönesans'taki ilerlemelerin önemli göstergeleri olsalar da, birer neden olmaktan çok, zihniyet değişiminin doğurduğu dikkat çekici sonuçlardır.

Sıra Sizde 2

Bacon, Hobbes ve Macchiavelli arasında tarihe ve tarihçiliğe yönelik olumlu katkıda bulunma bakımından ön plana çıkması beklenen filozof, kuşkusuz, Macchiavelli'dir. Bacon ve Hobbes, bilgi alanlarını daha çok doğa bilimlerini, yani gözlenebilir olguları ve bu olgulardan çıkarsanabilecek “kesin”, “değişmez” ve “genel” yasaları temel alarak sınıfladıklarından, insan-toplum olaylarının bilgisini oldukça “tikel”, “olumsal” ve “rastlantısal” olarak görmüşler ve bu özelliklere sahip bir anlatının bizi yasalara değil, yalnızca düzensiz olaylar yığına götüreceği yönlü olumsuz düşüncelerini sergilemişlerdi.

Ne var ki, Macchiavelli, Bacon ve Hobbes'dan daha önce yaşamış bir düşünür olmasına karşın, tarihe ve tarih yazıcılığına bu iki düşünürden daha olumlu ve yapıcı biçimde yaklaşmıştır. “Siyaset Felsefesi” dersinizden de hatırlayacağınız üzere, Macchiavelli'nin başlıca kaygısı, güçlü bir devletin kuramsal temellerini bulmaktır. Tari-

he değişimi de siyaset ve sorunları ekseninde olan Macchiavelli, geçmiş tarihçileri eleştirirken, tarihin nasıl yazılabileceğine ilişkin bir ölçüt de sunmuş, olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kuran ve devletler arasındaki anlaşmazlıkların, savaşların vb. kaynağına inen bir tarihçiliğin yararlı ve verimli olacağını belirtmiştir. Macchiavelli'nin bu tutumu siyasi tarihçiliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlar ve onu bu tür özel bir tarihin öncüsü kılarken, aynı zamanda, tarihin verdiği bilgiye ilişkin de daha olumlu bir tutumu içerir niteliktedir.

Oysa tarihe bir bilgi alanı olarak değer verme ve belirli epistemolojik ölçütleri sağlaması durumunda tarihin kendisine bilim muamelesi yapmanın Macchiavelli'den sonraki en erken işaretleri, Avrupa'da 18. yüzyılda yani Aydınlanma döneminde görülecektir.

Sıra Sizde 3

Uşçu bir düşünür olmak, pek çok önkabulü beraberinde getirir. Yeniçağ'da ilk ortaya çıktığı ve etkili olduğu düşünsel iklimde bu önkabullerin etkisi daha belirgindir. İnsan usuyla doğa arasında birebir uygunluk varsaymak, gerçeklik hakkındaki tüm bilginin usumuzda doğuştan bulunan doğruluklardan tümdengelim yoluyla türetildiğini savunmak ve insanın bu yetisiyle dünyanın efendisi olmayı hak ettiğine îmân ölçüsünde inanmak, 17. yüzyılda yaşayan ve kendine “uşçu” diyen her düşünürün benimseyeceği tutumlardır. Fakat bu tutumları benimseyen düşünürler, felsefe tarihindeki bilgi hazinesinin bize gösterdiği gibi, tarihten gelen bilgiyi “genellikten uzak, yasa olmaya uygun olmayan düzensiz olaylar yığını” olarak nitelemişler ve tarih yazıcılığını bir “kıssadan hisse” olmasından öte bir yarara sahip görmemişlerdir.

Usuna Tanrı'nın koyduğu doğruluklar sayesinde kendisini çevreleyen doğayı ve evreni olduğu gibi anlayıp yönetme, yani bu dünyada kendisine yeryüzü cenneti oluşturma olanağı bulunan insanların, kendi yapıp etmelerini kayda geçirirken hangi hatalara düştükleri ve bu hataların nedenleri üzerinde derin düşünen ve kafa yoran pek fazla uşçuya rastlanmaz. Özellikle de, matematik-geometri temelli bir doğa bilimi anlayışını, insanın edinebileceği tüm bilginin odağına yerleştirmenin nasıl olanaklı olduğu ya da “zorunlu” kılınabildiği sorusu, matematik-fiziğin sağladığı bilginin “kesin”liğine “îmân etmiş” bir düşünür grubuna sorulabilse bile, bırakın doyurucu bir yanıt almayı, sorunun ciddiye bile alınmayacağı “cogito ergo sum” kadar apaçıktır.

Oysa, usçuluğun insanın yetileriyle ilgili temel varsayımlarına dayanarak, nesnel-eleştirel ve doğru bilgi üreten bir tarih yazımını, dolayısıyla bilimsel tarihi temellendirmek de mümkündür. Doğayı, yani kendisi dışında bir gerçekliği olduğu gibi kavramaya ve bu gerçeklik hakkında doğru bilgi edinmeye yeteneği olan usun, insanın doğrudan kendisi tarafından gerçekleştirilen olayları nasıl doğru kaydedemeyeceğini, olayları neden-sonuç ilişkisi eksenine nasıl oturtamayacağını ve insan eylemlerini nasıl değerlendiremeyeceğini anlamak oldukça güçtür.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bıçak, A. (2004). **Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu**, İstanbul: Dergâh.
- Collingwood, R.G. (2010). **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: DoğuBatı.
- Duralı, T. (2006). **Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı-Gelişimi-Konumu**, İstanbul: Dergâh (3. Baskı).
- Gökberk, M. (2005). **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi (16. Baskı).
- Locke, J. (1992). **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, İstanbul: Kabaıcı.
- Özlem, D. (2004). **Tarih Felsefesi**, İstanbul: İnkılâp (8. Baskı).
- Özlem, D. (2008). **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Ankara: DoğuBatı.
- Wagner, P. (2003). **Modernliğin Sosyolojisi**, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Doruk.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- 👁️ Aydınlanma Dönemi'ndeki kültürün ve düşüncenin genel özelliklerini açıklayabilecek,
- 👁️ Aydınlanma'da egemen bilgi anlayışıyla tarih anlayışını ilişkilendirebilecek,
- 👁️ İlk modern tarih filozofu olarak Vico'nun Avrupa düşüncesine katkılarını yorumlayabilecek,
- 👁️ "Tarih Felsefesi" adını ilk kez kullanan Voltaire'in, tarihe ve tarih yazımına katkılarını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Us
- Corso
- Doğabilimcilik
- Ricorso
- Upuygunluk (correspondence) Kuramı
- Verum
- Sivil
- Factum
- Kayra
- İlerleme

İçindekiler



Aydınlanma Döneminde Tarih Anlayışı ve Tarih Felsefesinin Ortaya Çıkışı

AYDINLANMA DÖNEMİ KÜLTÜRÜNÜN VE FELSEFESİNİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

18. yüzyılın Avrupa'da "Aydınlanma" yüzyılı olarak kabul edildiğini önceki derslerinizden de hatırlıyorsunuz. Bu üniteye Aydınlanma'yı, 1. **Tarih Felsefesi**'nin bir disiplin olarak ortaya çıktığı, daha da önemlisi, ilk kez "Tarih Felsefesi" adının kullanıldığı, 2. Tarihten edinilen bilgiye ve tarihsel varlık alanına yönelik yaklaşımların değiştiği bir dönem olarak ele alacağız. Aydınlanma'nın Avrupa düşüncesine katkılarını daha önceki derslerinizden hatırlasanız da bu ünite kapsamında da Aydınlanma döneminin genel özelliklerini ve bu dönemde öne çıkan bazı temel kavramları gözden geçirmek, ilk tarih felsefesi örneklerinin hangi düşünsel ortamda serimlendiğini anlamakta bize fayda sağlar. Böylelikle, Vico, Voltaire gibi tarih filozoflarının Avrupa düşüncesine katkısını değerlendirmek de kolaylaşır.

Aydınlanma'nın en belirgin özelliklerinden birini, Paul **Hazard** şöyle dile getirir: "Şüphe bilimin başlangıcıdır; hiçbir şeyden şüphe etmeyen bir insan, hiçbir şeyi tetkik edemez; hiçbir şeyi tetkik etmeyen hiçbir şeyi keşfedemez; hiçbir şeyi keşfedemeyen kördür ve hep kör kalır." (Hazard 1973, s.14). İşte tam da Hazard'ın dile getirdiği bu anlayış, Aydınlanma'yı, başta birey ve toplum gelmek üzere temel kurumların ve onları belirleyen değerlerin tümünün kapsamlı bir sorgulamadan geçtiği bir dönem hâline getirir (Bıçak 2004, s. 81).

Gökberk'e göre Aydınlanma, doğa karşısında başarı kazanan insan usunun kültür dünyasına bir uygulaması olması, matematik doğa bilimine paralel kültür bilimlerinin de kurulmasının amaçlanmış olması ve kültür dünyasına da yine us aracılığıyla egemen olmanın amaçlanması bakımından, 17. yüzyılda "evrensel bilim" görünümüne bürünmüş olan felsefeden farklı olarak, bir kültür felsefesidir (Gökberk 2005, s. 291). Gökberk, Aydınlanma adlandırmasıyla, aydınlanması beklenenin insan, aydınlatılması gerekeninse insan yaşamındaki anlam ve düzen olduğunu da ileri sürer (a.y., s. 289).

Aydınlanma'nın öne çıkardığı en önemli değer olan usun da sınırları olan bir yeti olduğunu göstererek felsefe tarihinde yeni bir çığır açan Kant, bu eleştirisine karşın, Aydınlanma'yı tanımlarken yine us kavramına şöyle dayanmıştır: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olamama durumundan kurtularak usunu kendinin kullanmaya başlamasıdır" (Kant 1992, s.41).

Aydınlanma'nın temel özelliklerinden biri de laik bir dünya görüşüne dayanıp bu görüşü hayatın her alanında tutarlı biçimde uygulamaya koyma çabasıdır. Ya-

Aydınlanma hem ilk kez **Tarih Felsefesi** adının kullanıldığı hem de tarihsel varlık alanına ve tarihin verdiği bilginin değerine ilişkin düşüncelerin değiştiği bir dönemdir.

Hazard'a göre Aydınlanma'daki bilimsel ve kültürel atılımların tümünün altında şüphe etme, sorgulama, eleştiri gibi vazgeçilmez unsurlar yer alır.

Gökberk'e göre Aydınlanma evrensel bilimin doğruluklarının kültür dünyasında da yansımalarını arayan ve usun doğaya ve kültüre egemen olmasını öngören bir kültür felsefesidir.

Aydınlanma'yı "insanın usunu kendisinin kullanma cesareti göstermesi" olarak tanımlayan Kant, bu yetiyi eleştirmekten de geri durmamış, usun kendisinin de sınırları olan bir yeti olduğunu savunarak, felsefe tarihinde önemli bir çığır açmıştır.

Collingwood, Aydınlanma'yı düşüncede ve kültürde bir laikleştirme çabası olarak tanımlarken, bu çabanın yalnızca kurumsallaşmış dine değil, aynı zamanda dinin kendisine karşı bir başkaldırıyı içerdiğini vurgular. Bu çaba, Aydınlanma insanının kendi usuna ve doğa bilimlerinin başarısına duyduğu güvenin zirve yapmasıyla ilişkili de düşünülebilir.

Aydınlanma, doğayı anlamının fazlasıyla önemsendiği ve doğa araştırmalarından elde edilen gözlem ve deneye dayalı bilginin kesin olduğuna inanıldığı bir dönemdir.

Yeniçağ bilgi kuramına (epistemolojisine) yön veren başlıca savlardan birisi, dış dünyanın nesneleriyle insan usu arasında birebir uygunluk, denklik (*correspondence*) bulunduğu yönlü düşüncedir. Bu düşünce bazı felsefecilerce "denklikçi doğruluk kuramı" ("correspondence theory of truth") olarak anılır.

Usçulara göre insan usu ve kavramlarıyla evrendeki nesneler arasında upuygunluk vardır, bu durumun apaçık olduğunu görmek için matematiği göz önünde bulundurmak yeterlidir.

Deneycilere göre us yalnızca duyu verilerini işleyen, düzene oturtan bir işlemcidir; duyu verileri olmadan us tek başına evreni bilemez.

ni, Ortaçağ'da insanlara 'öteki dünya', 'ölüm sonrası yaşam', 'Tanrı krallığı' gibi soyut şeyler uğruna feda edilmesi öğütlenen dünyevi mutluluk, Aydınlanma'nın *öne çıkardığı* bir değer olmuştur; eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi idealler de bu mutluluk için gerekli koşullar olarak ön plana çıkmışlardır. Fakat burada da usa duyulan güven, asıl rolü oynamaktadır; çünkü insan, usu aracılığıyla geleneklerin boyunduruğundan kendini kurtaracak, kaderini kendisi biçimlendirecek, böylelikle özgürlüğünü ve mutluluğunu gitgide arttıracaktır. Hatta bu mutluluk, tek bir *intellektüel* (ussal) kültür üzerinde tüm insanlığın tek bir toplum hâlinde birleşmesine kadar uzanacaktır.

Aydınlanma düşüncesinin laik idealleri öne çıkardığını, yani devletin din işleri-ne karışmadığı bir toplum düzeni arayışında olduğunu söyledik. Bu anlayışa göre, devletin vatandaşlarına sağlamakla yükümlü olduğu mutluluk, en açık biçimde, vatandaşların hak ve özgürlük sınırlarının olabildiğince genişletilmesiyle gerçekleşebilir. "Aydınlanma'dan, 18. yüzyıl için çok kendine özgü olan, insan düşüncesi-nin her yanını laikleştirme çabası anlaşılır", diyen **Collingwood**, bu çabanın yalnızca kurumsal dinin gücüne değil, dinin kendisine karşı da bir başkaldırı olduğunu savunur (Collingwood 2010, s. 124).

Aydınlanma'yı öne çıkaran temel düşünceleri ve bazı kavramları kısaca yeniden hatırladık. Ünitimizin amaçları çerçevesinde, burada Aydınlanma'ya ait iki ana özelliği ön plana alacağız: Bunlardan ilkinin, us ve doğa bilimlerine dayalı bilgi anlayışı, ikincisinin de tarih anlayışı biçiminde ifade edebiliriz.

Us ve Doğa Bilimlerine Dayanan Epistemolojinin Tekelleşmesi

Aydınlanma'nın en önemli özelliklerinden birinin, doğa incelemeleri ve bu incelemelerden elde edildiği savlanan *kesin* bilgi olduğunu hatırlayacaksınız. Doğayı anlama işi Aydınlanma'da öylesine önemsenmiştir ki, 17. yüzyıl Protestan bilimcilerinin, Tanrı'nın doğada ortaya koyduğuna inanılan planı keşfetme çabaları sırasındaki duygu durumlarıyla, ilk Hristiyanların İsa'nın yaşamı ve çarmıha gerilmesinden ibaret olan "tarihsel drama"yı anlamayı bir ibadet saymaları arasında benzerlik bulunduğu söylenebilir (Toulmin&Goodfield 1965, s. 56).

Doğa bilimleri ve yöntemleri açısından, Aydınlanma'da, insan usu ve kavramlarıyla dış dünyanın nesneleri arasında birebir uygunluk-ya da denklik- olup olmadığı tartışması, belki de Yeniçağ'daki doğabilimci yönelime eşlik eden en önemli tartışma olmuştur. Yeniçağ epistemolojisinin Kant'a kadar etkisini sürdürmüş iki ana kampı olan usçuluk (rationalism) ve deneycilik (empiricism), bu tartışmada, birbirine karşıt görüşler savunmuşlardır.

Descartes, Spinoza, Leibniz gibi **usçular**, matematiği model alarak, 1. İnsanın doğa hakkında düşünsel yoldan genel-geçer ve kesin bilgilere ulaşabileceğini, 2. Evrenin matematik bir yapısı olduğunu, 3. O halde, usumuz ve kavramlarımızla evrendeki nesnelerin kendileri arasında tam bir upuygunluk olduğunu savunmuşlardır (Özlem 2010, s. 74-75). Maddeler hâlinde sıraladığımız bu üç temel inanç, 18. yüzyılın ilk yarısında dahi etkilerini hissettirmiş, hatta Yeniçağ biliminin gidişini belirlemiştir.

Öte yandan, Locke, Berkeley ve Hume gibi **deneyciler**, usçuların aksine, doğa hakkındaki bilgimizin duyu verilerinden çıktığını, usun yalnızca duyu verilerini düzenleme işlevine sahip olduğunu, dolayısıyla usun evreni tek başına bilmekte yeterli olmadığını savunmuşlardır (a.y., s. 75).

İşte Yeniçağ'da başta fizik olmak üzere tüm doğa bilimleri, bir yandan doğayla insan usu arasında tam bir upuygunluk (correspondence) olduğuna inanırken, diğer yandan da usun tek başına doğayı bilemeyeceğini, doğa hakkındaki bilgimizin temelinde duyu verilerinin bulunduğunu, dolayısıyla da bilimlerin bilgi elde etmek üzere gözlem ve deneye başvurmasını zorunlu gören bir anlayışla, kısacası hem usçu hem de deneyci bir tutumla iş görmüşlerdir (a.y.).

Doğan Özlem'e göre, Yeniçağ doğa bilimi, deneyci ve usçu yöntemlerle elde ettiği başarılar sayesinde, felsefede spekülatif-metafizik düşüncelerin ve bu yöndeki arayışların tamamını olmasa da hatırı sayılır bir kısmını dizginlemekte etkili olmuştur (a.y.).

Bilimin elde ettiği başarılarla kesin bilginin olanaklılığı, insan bilgisinin sınırları, algı ve deneyimin dış dünyayı bire bir yansıtır yansıtamadığı, gibi bilgi kuramıyla ilgili sorunlara ilişkin tartışmaların ön plana çıktığı bir dönem olan Aydınlanma, bazı deneycilerin tarihe doğa bilimi temelinde yaklaşma denemelerinin saptaandığı bir dönem olma özelliği de gösterir (Özlem 2004, s. 56). Örneğin İskoç deneyci David Hume'a göre (1711-1776), tarihsel olaylara nüfuz edebilmek, bu olayların taşıyıcısı olarak "insan doğası"nın öne alınmasını gerektirir (a.y.). İnsan doğasının bilimi olarak "psikoloji"ye işaret eden Hume'a göre, tarih, psikolojiye bağımlıdır ve doğanın kendisi gibi, doğanın bir parçası olan insan da *nedensellik* (causality) yasalarına bağlıdır. Bu durumda, insan psikolojisinin bağlı olduğu yasaların bulunması, tarih olaylarının niteliğinin de açık biçimde anlaşılması için bir ön koşul olur (J. Hennig'den aktaran: Özlem 2004, s. 57).

Şimdi Aydınlanma'da doğa bilimi eksenli bilgi anlayışının tarihe nasıl yansıdığını görmeye çalışalım.

Aydınlanma'da Tarih Anlayışı

Aydınlanma, Harry Elmer Barnes'a göre, bir arayış, bir sorgulama ve kimlik belirleme gibi unsurları bir bütün olarak kapsayan, bu yüzden tarih anlayışı ve tarih yazıcılığı bakımlarından da Avrupa kültürü için önemli bir dönemeçtir (Barnes 1957, s. 151). Usçuluğun etkisinde kalmış olan tarihçiler, tarihteki olayları en geniş boyutlarıyla incelemeyi amaçladıkları için, tarih üzerine çalışmalarda köklü değişiklikler ortaya çıkmış ve "Modern" olarak nitelenebilecek yeni bir tarih anlayışının temellerini atmışlardır (a.y.).

Doğan Özlem, Aydınlanma döneminde, önceki yüzyılların tarih karşısındaki kuşkucu tutumunun belli oranlarda gözlenmeye devam etse de önceki yüzyıllarla karşılaştırıldığında bu kuşkuculuğun azalmaya başladığı, hatta tarihe özel bir önem ve ilginin olduğu görüşündedir (Özlem 2004, s. 57). Tarihe yönelik bu özel ilgi, Hazard'a göre, Katolik-Protestan mezhep çatışması sayesinde yoğunlaşmış, her iki taraf da tarih verilerini kendi mezheplerinin savunusu uğruna kanıt biçiminde düzenlemeye çabalarırken, geçmişe ilişkin konuların daha nitelikli araştırılarak, araştırmalarda yeni tekniklerin ve yorumların gündeme gelmesine yol açılmıştır (Hazard 1973, s. 37).

Fakat tarihçilik açısından olumlu sayılabilecek bu gelişmelerin yanında, tarihin işe yaramaz bir yük olduğu gibi olumsuz görüşlerin etkisi de sürmüştür (Bıçak 2004, s. 89).

Usçu Tarih Okulu'nun en önemli yeniliği, Barnes'a göre, tarihi en geniş boyutlara taşıyıp Kilise ve devlet entrikalarının ötesine geçerek, toplumu, sanayiye, ticareti ve medeniyetleri detaylı ve kapsamlı bir incelemeden geçirmiş olmasıdır (Barnes 1957, s. 149). Hatta bu okul, dini dışarıda bırakan bir **tanrıci** (Deist) anlayış ile

Yeniçağ'da başta fizik olmak üzere tüm doğa bilimlerinin hem usçu hem de deneyci bir tutumla iş gördükleri söylenebilir.

Aydınlanma, önceki yüzyıllara oranla tarihe yönelik kuşkuculuğun azaldığı, hatta tarihe özel bir ilginin gösterilmeye başlandığı bir zaman dilimidir.

Herhangi bir dine bağlı olmadan, evreni tek bir varlığın yarattığını ve bunun da Tanrı olduğunu öne sürmek, **Tanrıcilik** olarak adlandırılır. Tanrıcılığın Batı Avrupa dillerindeki karşılığı olan Deizm'in kökeni, Latince'de Tanrı anlamına gelen Deus'tur.

Uşçu Tarih Okulu'nun tarihçileri, tarihi en geniş boyutlara taşıyıp Kilise ve devlet entrikalarının ötesine geçmişler ve toplumu, sanayiye, ticareti ve medeniyetleri kapsamlı bir incelemeden geçirmişlerdir.

Uşçu Tarih Okulu'nun önceki tarih yazıcılarından bir başka önemli farkı, doğanın tarihe etkisini göz önünde bulundurmasıdır.

Avrupa toplumlarında 18. yüzyılda ilerleme inancının yaygınlaşması, tarih felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayıcı etkenlerden birisidir. İlerleme, 19. yüzyıldaki tarih metafiziklerinin vazgeçilmez kavramlarından biri olacaktır.

Newtoncu gök fiziğini çıkış noktası olarak, evreni ve toplumu genel mekanik kuramı çerçevesinde değerlendirmiş, buna paralel olarak, insanlık tarihindeki her şeyin neden-sonuç ilişkisi sayesinde ortaya çıktığı yönlü bir anlayışı benimsemişler; dolayısıyla doğanın tarihte etkili olduğunu da dikkate almışlardır (a.y.).

Doğan Özlem, Aydınlanma'da tarihe karşı uyanan özel ilgi ve meraka karşın, 18. yüzyıl genelinde tarihin yine de bir edebi tür, ahlak bakımından pratik değeri olan bir uğraş olarak görülmesi durumunun azalmasına karşın sürdüğü görüşündedir (Özlem 2004, s. 57). Fakat önceki yüzyıllara kıyasla tarihe yönelik çalışmalar gözle görünür oranda artmıştır ve tüm olumsuz görüşlere karşın, 18. yüzyıl, tarih felsefesinin doğum yüzyılı olmuştur.

Bunun altında yatan tarihsel nedenler, şöyle sıralanabilir:

1. 16. ve 17. yüzyıllarda doğa bilimlerinin ve bu doğrultuda uygulanan teknik buluşların yaşamı kolaylaştırma ve iyileştirmedeki tartışılmaz başarıları, 18. yüzyıl Avrupa toplumlarının tamamına yayılan bir *ilerleme* (Progress, Fortschritt) inancını doğurmuş,
2. Avrupa ülkeleri, hümanizm ve Aydınlanma etkileriyle, ulusal farklılıklarını yeniden keşfederek, kendilerini dil, kültür ve tarih bakımlarından farklı uluslar olarak görmeye başlamışlar,
3. Farklı uluslar hâlinde de olsa, doğada ve toplumlarda, yani uluslarda da ilerleme olduğu düşüncesi tüm Avrupa'ya yayılmış ve bu da, tarihte bir ilerleme olduğu inancını getirmiştir (a.y., s. 58).

Fakat ilerleme inancı, tam anlamıyla bilimsel/bilgikuramsal zeminde gelişmemiştir; aksine, Ortaçağ'da Augustinus'un felsefe-tarih karşıtlığını tanrıbilimle aşmak istemesine benzer biçimde, ilerlemeyle beslenen laik inanç, bu düşüncenin yerleşerek tarih felsefesinin doğuşuna yol açmıştır (a.y., s. 59). Şimdi "Tarih Felsefesi" adını kullanmadan tarih felsefesi yapan ilk Avrupa düşünürü Giambattista Vico'yu (1668-1744) ve düşüncelerini yakından tanıyalım.

SIRA SİZDE



Aydınlanma'nın tarihe yaklaşım açısından önceki yüzyıllardan bazı farkları olduğu ölçüde, önceki iki yüzyıla düşünsel benzerlikleri de olduğunu artık biliyorsunuz. Siz ideal bir Aydınlanmacı'nın tarihe nasıl yaklaşmasını beklersiniz? Tartışın ve önerdiğiniz yanıtları temellendirmeye çalışın.

VICO: İLK MODERN TARİH FİLOZOFU

Giovanni Battista ya da daha bilinen biçimiyle Giambattista Vico, 1668 yılında Napoli'de doğmuş ve çalışma yaşamı boyunca doğduğu kentin üniversitesinde retorik profesörü olarak ders vermiştir. Ömrü önemli ölçüde sefalet içinde geçen Vico, aynı zamanda, yaşadığı çağda söylediklerinin değerinin anlaşılmaması gibi bir talihsizliği de yaşamıştır. **Magnum opusu, Yeni Bilim**'i ilk kez 1725'te, aynı yapıtın gözden geçirilmiş ikinci düzenlemesini 1730'da yayınlayan ve son biçimini 1744'te yayına hazırladıktan sonra bu dünyadan göçen Vico, bu yapıtında işlediği temel savlarla, kendi görüşüne göre yeni bir bilimin temelini atmıştır; ulusların ortak doğasını araştırmaya yönelik bu *yeni bilim*, sonraki yorumlardan da anlayacağımız gibi, tarih felsefesinden başkası değildir. Şimdi Vico'nun *Yeni Bilim*'de ileri sürdüğü başlıca savları inceleyelim.

Vico'nun yapıtı, insanlık tarihi üzerine (din, toplum, egemenlik biçimleri, hukuk kuramları ve diller tarihini de kapsayacak biçimde) geliştirilen ilk *empirik-temelli* kuramdır ve bu kuram ne ilerlemeci-tarihsel ne de döngüsel-kozmozik açıdan kavranabilir olan felsefî bir ilkedен hareket etmektedir: İnsanlık tarihi, tanrısal

Magnum opus: Başyapıt anlamında kullanılan Latince tamlama. Vico söz konusu olduğunda, onun magnum opusu, dilimize **Yeni Bilim** olarak çevrilen *La Scienza Nuova*'dır.

kayra (Providanz, Vorsehung, İnâyet) ile aynı şey olan sonsuz bir gelişim yasasına göre yönelmektedir (Löwith 2004, s. 263).

Yeni Bilim eserinin niteliğini başlığın kendisinden çok, kitabın içinde yer alan “Yeni Bir Bilimin İlkeleri” adlı alt başlığı ifade etmektedir. Vico, bu bölümde *Yeni Bilim* (bundan sonra, *YB*) ile ilgili şu tanımlamaları yapar:

1. *YB*, “tanrı kayrasını ussal-sivil (uygarlık-temelli) yoldan kavramak isteyen usçu-sivil bir teolojidir”; yani tanrı kayrasının toplumsal tarih içinde us aracıyla kavranabilir olan işaretlerini, örneğin, evlilik, defnetme usulleri, yasa koyma, yönetim biçimleri, sınıf savaşları gibi **sivil** olguları ele alacaktır.
2. *YB*, bir egemenlik felsefesi, özellikle de özel mülkiyetin kökenlerine yönelik bir felsefedir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları, aynı zamanda özel mülkiyetin de kurucuları ve buna bağlı olarak da yasaların ve göreneklerin temellendiricileri (auctores) olmuşlardır.
3. *YB*, “insânî idelerin bir tarihidir” ve özellikle de en eski kozmolojik-dinsel tasarımların tarihidir.
4. *YB*, en eski dinsel geleneklerin, özellikle de **theogoniaların** bir ‘felsefi eleştirisi’dir.
5. *YB*’in konusu, “tüm ulusların tarihlerinin onun içinde ve zaman olarak akıp gittiği ideal sonsuz tarih”tir; buna göre *YB*, sivil süreçlerde her zaman tekrar eden tipik şemayı bulup ortaya çıkaracaktır.
6. *YB*, “ulusların doğal hukuklarının bir sistemi”dir; çünkü sivil haklar, ulusların birincil gereksinimlerine ve yararlarına göre-yani doğallık gözetilerek düzenlenmiş haklar olarak- kaynağını insan doğasında bulurlar.
7. *YB*, pagan dünyanın profan tarihinin dayandığı “ilkeler”i, bu dünyanın en eski ve en karanlık başlangıç dönemlerini, bu dünyanın mitoslara dayalı tarihine egemen olan döngücü doğruluk anlayışını yorumlar.

Bu 7 tanımdan çıkacak genel sonuç, *YB*’in tarihsel dünyanın (*mondo civile*) us yoluyla temellendirilmiş teolojisi olduğudur. *YB* teolojidir çünkü tarihsel dünyanın her köşesinde kahramanca ve şairce etkide bulunan tanrısal tinin sesi duyulur (Löwith 2004, s. 263-264).

Tek pekin (*certain*) bilim olarak matematik-fizik doğa bilimini kabul eden 18. yüzyıl başlarında böyle bir *YB*’i değil dile getirmek, düşünmek bile söz konusu olamazdı. (Löwith 2004, s. 264-265). Vico’nun biliminde “yeni” olan şey, ancak içinde yaşadığı çağın bilim anlayışına-yani Descartesçi bilime- bakılınca anlaşılabilir. Gerek *Yöntem Üzerine Konuşma* gerekse *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler*’in ilk bölümlerinde, Descartes, tarihe, mutlak doğruluğa erişmek için gerekli olan yöntemli bir kuşku ile yaklaşır. Vardığı sonuç, tarihin verdiği bilgilerden sonuna kadar şüphe edilmesi gerektiği yönünde olduğundan, tarihin bir bilim olarak kurulmasına pek de destek olacağı söylenemez. Ona göre, tarih hakkındaki bilgimiz anlamlandırma ve haber almaya dayanır ki, bu hâliyle bir kenara atılmalıdır; çünkü bizi çoğu kez yanıltan geleneklerde ve anlamlarda hiçbir mutlak açık-seçiklik yoktur. Doğruluğu apaçık ve kesin olarak ortada olan *Cogito ergo sum*, doğuştan idelerle birlikte verilmiştir. İşte buradan hareketle, fizik dünya, “doğanın doğru dili” olarak matematiğin ve matematik idelerin yardımıyla bilim temelinde yeniden kurulabilir. Descartes’ın tüm çabası, bu modele göre matematik bilimi ve ona bağlı kesinlik ölçütlerine göre felsefeyi bir reforma tâbî tutmak olmuştur (Löwith 2004, s.265).

Vico’ya göre biz ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebiliriz. “Kuşkunun muazzam okyanusu” ortasındaki “biricik ve küçücük ada”, Vico’ya göre, “toplumsal-sivil dünya”dan başkası değil-

Sivil, Vico’nun *Yeni Bilim*’i boyunca, doğadan ayrı başına insanın var ettiği kültür dünyasının, medeniyetlerin tümüne işaret edecek şekilde kullanılan anahtar kavramdır.

Theogonia: Yunanca’da “Tanrı” anlamına gelen *theos* ile “doğum”, “oluşum”, “köken” gibi anlamları karşılayan *goneia* sözcüklerinin birleşiminden oluşan, varlıktaki tüm unsurların varoluşlarının kökenini Tanrı’ya bağlayan açıklama tarzı.

Vico, yaşadığı çağda egemen olan doğa bilimci bilgi anlayışına ve Descartesçi bilim ve felsefeye açıkça meydan okuyan ilk düşünürdür: Vico’ya göre, insan yapmadığı şeyi tam olarak bilemez. Buna göre, insan doğayı değil, ancak toplumlar dünyasını ve tarihi tam olarak bilebilir.

Vico'nun *Yeni Bilim*'de dile getirdiği en önemli savlardan birisi de Latince'de "Doğruluk ile olgu birbirine dönüştürülür" anlamına gelen "*Verum et factum convertuntur*" olmuştur. Bu sav, insanın en iyi kendi yapıp etmelerini bilebileceğini dile getiren düşünceyle birebir örtüşür, çünkü doğruluk ile olgunun iç içe geçtiği yer, toplumsal-sivil dünyadır.

Vico, felsefede Descartesçılığa tam bir tutarlılıkla karşı çıkarken de Tanrı inancından asla vazgeçmemiş inançlı bir Katolik olarak tanınır. Bu yüzden, *Yeni Bilim*'in anahtar kavramlarından birinin de **kayra** olmasına şaşırılmamalıdır. Vico'nun sık vurguladığı-daha sonra eleştirilmesine de neden olacak olan- **kayra** anlayışı, kayranın aslında tarihsel gelişimin sivil yasalarından başka bir şey olmadığını söylemeye varır; hatta Vico kayranın kanıt ve işaretinin tarihsel olgunun ta kendisi olduğunu da kabul eder-çünkü böyle olmasaydı *YB* tanrı kayrasını ve tarihsel olguyu us yoluyla kavrayamazdı. Uzun sözün kısası, *YB* de mucizevi niteliklerinden arınan kayra, Vico tarafından toplumsal düzen şemasına indirgenmiş olup en önemli içeriği de tarih sürecinin evrensel ve kalıcı düzeni hâline gelmiştir (Löwith 2004, s.272).

dir; çünkü insan ayaklarını ancak bu ada üzerinde sağlamca yere basabilir. Üstelik Vico, bu sonuca varırken Descartes'ın kullandığı yöntemli şüpheyi kullanmıştır. Böylelikle, *YB*'de doğruluğun bilgisi için tek sağlam kalkış noktası, *verum* ile *factum*'un-yani doğruluk ile olgunun- birbirlerine geçtiği "toplumsal-sivil dünya"nın bizzat kendisi olmuştur (Löwith 2004, s. 266-267; Gardiner 1962, s. 10). Doğal dünyayı Tanrı yarattığı için, bu dünya ancak O'nun tarafından tam olarak bilinebilir; halbuki bilim, doğal dünyadan daha iyi tanıyabileceğimiz-çünkü yapan bizleriz-"toplumlar dünyası"nı hep ihmal edegelmiştir. Bu yüzden *YB* bir felsefedir ve aynı zamanda bir insanlık tarihidir ve *olanaklıdır* (Löwith 2004, s.267; Gardiner, a.y.).

Vico, daha sonra Hegel'in yapacağı gibi, kuramsal doğruluk ile insânî-pratik alanın bilgisinin olasılığı arasında Descartes'ın yapmış olduğu ayrımı, doğru-olgu arasındaki diyalektik ile aşmak ister. Dolayısıyla, Vico, Descartes'ın açık açık küçümsediği filolojiyi-tarihsel olaylar hakkında haber almamızı sağlayan bilimi- *felsefî bilim* düzeyine yükseltir ve Hegel'den bu yana anılan adıyla *tin felsefesinin* modern doğa bilimlerine önceliğini vurgularken, modern doğa biliminin önceliğini savunan Descartesçı düşünceyi eleştirir (Löwith 2004, s.269-270).

Vico'ya göre tüm tarihsel ve toplumsal yaşam, insanların doğaya ve kendilerine egemen bir tanrıyı gözeterek yaptıkları düzenlemelerle doludur. Her insan kendi bencilliğinin doyumu peşindedir ve tutkularından, vahşetten açgözlülük ve kinden bir toplumsal doğal hukuka geçişi sağlayan şey, ilkel insanın önce korku yoluyla tanımış olduğu tanrının bir yasasıdır, tanrı **kayrasıdır** (Löwith 2004, s.271).

Vico *Yeni Bilim*'de çağları üçe ayırır: 1. Tanrılar çağı: Pagan insanlık tanrısal bir egemenlik tasarımı altında yaşar ve tüm girişimlerinde fala ve kehânete başvurur. Bu çağ, Teokratik ve poetiktir (insanın hayal gücü akıldan daha egemendir), dili kutsaldır; 2. Kahramanlar çağı: Aristokratik yasaların hüküm sürdüğü çağdır. Mito-lojik ve poetiktir, dili simgeseldir. 3. İnsanlık çağı: İnsanların doğadan eşitliğine inanılan, özgür cumhuriyetlerin ve monarşilerin çağıdır. Rasyoneldir (usçu), yani bir us çağıdır, dili de dünyevîdir.

Vico, bu üç çağa göre, üç tip doğal hukuk, üç tip siyasal topluluk, vb. ayırır. Tüm çağlar tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler. İnsanlığın bu kurallı ve tipik akışı, anarşiden düzene, ilkel ve kahramanca göreneklerden akılcılaştırılmış ve medenileştirilmiş göreneklere geçildiği sürece, ilerleyen bir süreçtir. Tarihin gerçek *telos*'unun düşüş ve batış olduğunu kabul eden Vico'ya göre, ilerleyen bir süreçten (**corso**) bir geriye dönüşe geçilir (**ricorso**) ve yine bir barbarlık ortaya çıkar-fakat bu barbarlık da yeniden bir yükselişe geçer (Löwith 2004, s.273-274).

Vico'nun tarih felsefesinin güçlü yanlarından biri, tarih bilgisinin özelliklerinin tanımlanmış olmasıdır. Leon Pompa'ya göre, Vico, bilginin tam bilimsel olması gerektiğini düşünmüştür (Pompa 1975, s. 170). Bilginin bilimselliğiyle paralel biçimde, tarih, bilimsel araştırma temeline dayanmalı, nesnellik aranmalı ve sistematik bir yapı biçiminde serimlenmelidir (a.y., s. 176).

Tarih bilgisinin güvenilirliği sorunu da Vico'nun gözden kaçırmadığı sorunlardan biridir. Vico, tarih bilgisinin güvenilir olması için tarihçinin kendisini sakınması gereken bazı hatalara ayrıntılarıyla değinmiştir. Collingwood da *Tarih Tasarımı*'nda bu hataları ve ayrıntıları anlaşılması kolay maddeler hâlinde şöyle dile getirmiştir:

Resim 6.1

Vico'nun *Yeni Bilim* adlı yapıtının en başında yer alan resim.

Kaynak:

http://www3.niu.edu/acad/english/vico/big_vico.jpg



1. Eskiçağ'a ilişkin yüceltici önyargılardan kurtulunmalıdır.
2. Ulusların kendini beğenmişliği, tarihçileri kendi tarihlerini yazarken nesnel-likten uzak bir tutuma sürükler; oysa, olabildiğince uzak durulması gereken şey, öznelliktir.
3. *Tarihçi bilginin kendini beğenmişliği*: Akademik kafalar, Vico'ya göre, ilgilendikleri dönem ve kişilerin, tarihçinin yaşadığı dönemdeki fikir ve eylemlere sahip olduğu yanılgısına sık sık düşerler. Bu yanılgıyı önlemek için, tarihte her şeyin yeniden oluşturulduğu görüşünü benimsemek gerekir.
4. *Kökenler konusundaki yanılgı*: Farklı toplumlar benzer şeylere sahip olduklarında, tarihçi diğer ulusun kendi ulusunu taklit ettiği yargısına kolaylıkla varır; bu da diğer toplumları küçümsemeye/değersizleştirmeye yol açar.
5. Eskilerin, kendilerine daha yakın çağlar hakkında bizlerden daha bilgili oldukları önyargısı vardır. Bu önyargıdan kurtulmak, tarih verilerini bilimsel bir yaklaşımla yeniden değerlendirme olanağı sunmakta, bir bakıma, otoritelerin yönlendirmelerinden sıyrılarak nesnel/tarafsız karar vermeyi kolaylaştırmaktadır (Collingwood 2010, s. 115-117).

İşte Vico'ya göre ancak bu hatalardan kendini koruyabilmiş bir tarihçi tarafından verilen bilgiler güvenilir olma özelliği taşır (a.y., s. 117).

Yine Collingwood, Vico'nun tarih alanında çok önemli iki işi başardığını savunur: 1. Eleştiri yöntemini sonuna kadar kullanan Vico, tarih düşüncesini yazılı otoritelere bağılıktan kurtararak, özgün, bağımsız, bilimsel veri çözümlemesiyle, unuttulan doğrulukların yeniden ortaya çıkmasını sağlamış, 2. *Yeni Bilim*'inde ortaya koyduğu ilkelerden yola çıkarak, bilgi kuramına daha geniş bir yer ayırmış, yaygın felsefi kanının darlığıyla soyutluğunu eleştirmiş ve Descartesçılığın bilimsel-metafizik düşüncesine misilleme yapabilecek düzeye erişmiştir (a.y., s. 118).

Tarih düşüncesine getirdiği tüm yeniliklere karşın, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Vico'nun genelde Avrupa düşüncesine ve özel olarak tarih felsefesine katkıları, yaşadığı dönemde hak ettiği ilgiyi ve değeri görmemiştir. Vico'nun ve *Yeni Bilim*'in bu hak edilmiş değere kavuşması, 19. yüzyıl ortalarında ve ikinci yarısında Alman Tarih Okulu'nun çalışmaları sayesinde gerçekleşecektir.

Vico'nun tarih felsefesinin döngüsel olarak yorumlanmasına yol açan iki anahtar kavram, **corso** ve **ricorso**'dur. Bu kavramlardan ilki, insanlık adına ilerlemeleri ve iyileşmeleri içerirken, ikincisi de yıkımlara, felaketlere göndermede bulunur.

Vico'nun kayra kavramına yüklediği anlam, tarihsel gelişim içinde kendini gösteren medeniyet yasalarıdır; zaten Vico, yeni biliminin tanrı kayrasını ve tarihsel olguyu us aracılığıyla kavrayabileceğini söylerken, kayraya dünyevi bir anlam yüklediğinin ipucunu vermiştir.

Vico, tarihteki çağları üçe ayırarak, her birini karakteristik özellikleriyle betimlemiştir. Bu betimlemeye göre, Avrupa İnsanlık Çağı'ndadır. Fakat her medeniyet aynı zamanda aynı süreçlerden geçmek zorunda olmadığından, Avrupa'da İnsanlık Çağı yaşanırken, söz gelimi, Çin'de hâlâ Kâhramanlar Çağı yaşanıyor olabilir.

Vico, tarihçilerin sıklıkla düştükleri hataları gruplandırarak açıklamış ve bu hataların tarih bilgisinin güvenilirliğine gölge düşürdüğünü savunmuştur.

Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim* adlı yapıtı, yakın zamanda dilimize de çevrilmiştir (çev. Sema Önal, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2007).



K İ T A P

Şimdi bu ünitenin son adımını atacak ve Voltaire'in tarih görüşlerini yakından tanımaya çalışacağız. Bu aynı zamanda *Tarih Felsefesi-1* ders kitabınızda tarih felsefesinin gelişimiyle ilgili kapsanan sürecin de son aşaması olacaktır. Voltaire, 18. yüzyıl yani Aydınlanma boyunca tarihe çeşitli düzeylerde yönelmiş olan ilgiyi fark eden ve felsefeye bir tarih yazımına, dolayısıyla da bir "Tarih Felsefesi"ne gereksinim duyulduğunu açıkça dile getiren ilk düşünür olmasıyla ön plana çıkar.

Vico, Collingwood'a göre, Descartesçi bilim-metafizik anlayışına meydan okuma düzeyine erişen bir bilgi kuramı geliştirmeyi başarmıştır.

Vico'nun *Yeni Bilim*'i ile İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde düşünün. Sizce Vico, İbn Haldûn'dan etkilenmiş olabilir mi? Aranızda tartışın.



SIRA SİZDE

2

“TARİH FELSEFESİ” ADININ KULLANILMASI: VOLTAIRE

Francois Marie Arouet'nin ya da herkesin bildiği takma ismiyle Voltaire'in (1694-1778), Fransız Devrimi ve Aydınlanma hareketine büyük katkısı olmuştur. Din ve ifade özgürlüklerinin yanı sıra, insan hakları konusundaki düşünceleri ve felsefi yazıları ile ünlenmiştir. Eserlerinde Kilise dogmaları ve döneminin Fransız kurumlarını yoğun olarak hicvetmiştir. Zamanın en etkili isimlerinden biri olarak tanınan Voltaire'in hazır cevap ve sivri dilli tutumu, ömründe başına çeşitli belalar açmıştır. Voltaire, savunduğu görüşlerle, tipik bir Aydınlanma düşünürü olduğunu ortaya koymuştur.

Voltaire, aydınlanmacı insanın, tarih yazma işi için filozofça bir etkinliğe gereksinim duyulduğunun farkında olduğu görüşündedir.

“Nesnel” ve “doğru” bir tarih yazmak, Voltaire'e göre, tarih üzerine felsefe yapmayı, yani tarih felsefesini zorunlu kılar.

Voltaire, tarihle masalı karşıt anlam içeriğine sahip olarak konumlamıştır. Buna göre, tarih, yalnızca doğru olayların anlatımını içerir.

Voltaire, tarihte ulusların kökenlerine ilişkin anlatımların, zamanla araya inanılmaz olayların katılması yüzünden, saçma unsurlara bulandığı görüşündedir.

Voltaire'e göre gerçek ve doğru tarih, ancak belgelere dayanılarak yazılabilir.

1764 yılında David Hume'un *Genel İngiltere Tarihi* adlı yapıtı üzerine yazdığı bir yorumunda, Voltaire, felsefece yazılmış bir tarihe gereksinim duyulduğunu söylemiştir. Voltaire'e göre, kişisel ve keyfi değerlendirmeler ve din dogmalarıyla dolu tarih yazımı karşısında, aydınlanmacı insan, tarih yazma işinin “filozofça bir etkinliği gerektirdiğini” anlamıştır (Özlem 2004, s. 60).

Voltaire, sözünü ettiği tarzda bir tarih yazıcılığı için Hume'u örnek olarak seçmiş, “nesnel” ve “doğru” bir tarih yazmak için, filozofun, 1. Bağımsız karakterine, 2. Olaylara derinliğine bakma yeteneğine gerek duyulduğunu savunmuştur (a.y.). İşte bu şekilde tarih yazmak, Voltaire'e göre, öncelikle tarih üzerine felsefe yapmayı, yani bir “tarih felsefesi”ni gerektirir (a.y., s. 61).

Voltaire'in tarih konusundaki görüşlerini içeren en kısa ve derli toplu metni, herhalde Denis Diderot editörlüğünde çıkmış olan *Ansiklopedi (Encyclopédie)* için kaleme aldığı “Tarih” maddesidir. “Tarih” başlıklı bu yazısında, Voltaire, tarihi, masalın karşıtı olarak, doğru olan kavrayışların anlatımı biçiminde tanımlamıştır (Voltaire 1991, s. 442). Voltaire, bu tanımlamadan sonra tarihi kendi içinde şu alt dallara ayırmıştır: 1. İnsan hatalarını toplayan *düşünceler tarihi*, 2. Sanat yapıtının betimlenişinde, sanatlardaki ilerleme ve yaratıcılığın bilgisi olarak *sanatlar tarihi*, 3. *Fizik* biliminin gelişimini konu edinen *doğa tarihi*, 4. *Olaylar Tarihi*-a. *Kutsal Olaylar Tarihi*: Kaderimizi belirleyen, Yahudileri tarihleri boyunca koruyup yönlendirmiş olan Tanrı'nın mucize eylemleri ve kutsal şeyler üzerine bir öyküleme, b. *Kutsal Olmayan Olaylar Tarihi*: Toplumların, devletlerin, krallıkların, savaşların ve insanlara ait dünyevi her şeye ilişkin bir anlatımdır (a.y.).

Voltaire'e göre tarihin ilk kuruluşu, babadan oğula ve bir nesilden ötekine geçişin hikayesiyle olmuştur; fakat zamanla aktarılan şeyler arasına pek çok inanılmaz olay katılınca, aktarımda doğrular azalmış, bu yüzden de ulusların kökenlerini anlatan hikayeler saçma unsurlarla dolmuştur (a.y., s. 442-443). Voltaire, bu saçma unsurlara örnek olarak Mısırlıları göstermiştir: Yüzyıllar boyu tanrılarca yönetilmiş olan Mısır'da daha sonra yönetime yarı tanrılar geçmiş, en sonra krallar ülkeyi on bir bin üç yüz kırk (11340) yıl boyunca yönetmişlerdir ve bütün bu zaman zarfında güneş dört kez doğup batmıştır (a.y., s. 443).

Bu tür anlatılarla dolu tarihe güven duyulamayacağı açıktır. Voltaire, örnek yelpazesini Fenikelilerden Yunanlılara, Romalılara, hatta modern kabul edilen devletlerin ilk yıllıklarına (*Annales*) kadar genişletmiş, saçma bulduğu tüm unsurları “*sanıların tarihi*” olarak nitelemiştir (a.y.). Oysa Voltaire'e göre gerçek ve doğru tarih, belgelere dayanılarak yazılmalıdır (a.y., s. 443, 445).

Voltaire, eski tarihin belirgin şeylerini bilmenin tek yolu bulunduğunu, bunun da bilinen ve devam eden süreçleri görmek olduğunu savunmuş ve eski çağlar hakkında üç tip belge olduğunu belirtmiştir. Bu belgeler: 1. Büyük İskender'in Ba-

bil'den gönderdiği, Ptolemaios'un kullandığı, 1900 yıl boyunca yapılan astronomi gözlemleri koleksiyonu, 2. Hristiyan döneminden 2155 yıl önce Çin'de hesaplanmış olan ve Batılı astronomların da doğru kabul ettiği, güneşin eliptik seyri, 3. Arundal Kitabesi'dir. Hatta Arundal Kitabesi, Voltaire'e göre, tüm eski çağ tarihçilikleri için en büyük ve birincil bilgi kaynağıdır (a.y., s. 443).

Bilgi eksikliği yüzünden, eski çağlara ilişkin 3000 yıllık tarihin yeterince bilinmemesi bir şaşkınlık yaratmamalıdır, düşüncesinde olan Voltaire, bu bilinmezliğin nedenleri olarak devrimlere ve bu devrimler sırasında tamamen yok edilen belgelere işaret etmiştir (a.y.). Yine Voltaire'e göre, 15. yüzyıl sonunda Yeni Dünya'nın- yani Amerika kıtasının- keşfedilmesiyle, Avrupa'daki siyaset ve sanat yeniden biçimlenmiş, bu dönemden sonra Avrupa'daki her ulus kendi tarihçisine sahip olmaya çabalamıştır (a.y., s. 444).

Tarihteki süreçler ve onlarla ilgili edinilebilecek bilgi konusunda yukarıdaki görüşleri ortaya koyan Voltaire, tarih gibi bir çalışma yapmanın yararlarını da açıklamıştır. Voltaire'in tarihin yararları hakkındaki açıklaması, maddeler hâlinde şöyle özetlenebilir: 1. Siyasetçiler ve halk, tarih sayesinde kendi toplumlarıyla diğer toplumları karşılaştırma olanağına kavuşur ve sanat, ticaret, tarım gibi konularda bilgi sahibi olur, 2. Tarihin yardımıyla, geçmişte yapılan büyük hatalar öğrenilir ve yeni hataların önüne geçilmesi için örnek oluşturur, 3. Eski çağlar hakkında modern tarihin bütün yararı, eski yöneticiler üzerine her şeyi öğretmesindedir, 4. 15. yüzyıldan itibaren tarih, büyük güçlerle birleşmede katkı sunmuş, Roma'nın başarısına yol açan denge sisteminin daha eski dönemlerde bilinmediği ortaya çıkmıştır (a.y., s. 445).

Voltaire, tarihin bazı özelliklerini ele alıp onlar hakkında yargıya varırken, tarih bilgisinin kesin olmadığını, belgelerden ve varılan sonuçlardan kuşku duyulması, ama kanıtlara da başvurulması gerektiğini bildirmiştir (a.y.).

Son olarak, usu insan doğasının özü olarak konumlayan, ilerleme düşüncesinin ateşli bir taraftarı olan tipik Aydınlanmacı Voltaire hakkında, bir yandan "Tarih Felsefesi" adını kullanıp yepyeni bir felsefe disiplinine içerik kazandırma çalışmalarıyla Aydınlanma'da tarih düşüncesine yönelik ilgiyi ve olumlu tutumları beslemiş, öte yandan, kuşkucu tutumu tamamıyla bırakmamış, tarih bilgisine güvenmek için kanıtları olmazsa olmaz görmüş ve bu yönleriyle de *theoria-historia* karşıtlığını aşma konusunda, 19. yüzyıl tarih filozoflarıyla karşılaştırıldığında, çekingen bir düşünür profili çizmiştir, diyebiliriz.

15. yüzyıl sonunda Amerika kıtasının keşfedilmesi, Voltaire'e göre, Avrupa'daki her ulusun kendi tarihçisine sahip olma çabasına yol açan etkenlerdendir.

Artık Voltaire'in tarih felsefesine katkılarıyla ilgili daha fazla bilgi sahibisiniz. Sizce Voltaire, tarihin ontolojik yönüne mi, yoksa epistemolojik yönüne mi ağırlık vermiştir, neden? Yanıtınıza gerekçe(ler) göstermeye çalışın.



SIRA SİZDE

Özet



*Aydınlanma Dönemi'ndeki kültürün ve düşün-
cenin genel özelliklerini açıklamak.*

Aydınlanma, 1. Tarih Felsefesi'nin bir disiplin olarak ortaya çıktığı, daha da önemlisi, ilk kez "Tarih Felsefesi" adının kullanıldığı, 2. Tarihten edinilen bilgiye ve tarihsel varlık alanına yönelik yaklaşımların değiştiği bir dönemdir. Hazard'a göre Aydınlanma'daki bilimsel ve kültürel atımların tümünün altında şüphe etme, sorgulama, eleştiri gibi vazgeçilmez unsurlar yer alır. Gökberk'e göre Aydınlanma, doğa karşısında başarı kazanan insan usunun kültür dünyasına bir uygulaması olması, matematik doğa bilimine paralel kültür bilimlerinin de kurulmasının amaçlanmış olması ve kültür dünyasına da yine us aracılığıyla egemen olmanın amaçlanması bakımından, 17. yüzyılda "evrensel bilim" görünümüne bürünmüş olan felsefeden farklı olarak, bir kültür felsefesidir. Aydınlanma'yı "insanın usunu kendisinin kullanma cesareti göstermesi" olarak tanımlayan Kant, bu yetiyi eleştirmekten de geri durmamış, usun kendisinin de sınırları olan bir yeti olduğunu savunarak, felsefe tarihinde önemli bir çıkış açmıştır.

Aydınlanma'nın temel özelliklerinden biri de laik bir dünya görüşüne dayanıp bu görüşü hayatın her alanında tutarlı biçimde uygulamaya koyma çabasıdır. Yani, Ortaçağ'da insanlara 'öteki dünya', 'ölüm sonrası yaşam', 'Tanrı krallığı' gibi soyut şeyler uğruna feda edilmesi öğütlenen dünyevi mutluluk, Aydınlanma'nın *öne çıkardığı* bir değer olmuştur; eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi idealler de bu mutluluk için gerekli koşullar olarak ön plana çıkmışlardır. Fakat burada da usa duyulan güven, asıl rolü oynamaktadır; çünkü insan, usu aracılığıyla geleneklerin boyundurduğundan kendini kurtaracak, kaderini kendisi biçimlendirecek, böylelikle özgürlüğünü ve mutluluğunu gitgide arttıracaktır. Hatta bu mutluluk, tek bir *intellektüel* (ussal) kültür üzerinde tüm insanlığın tek bir toplum halinde birleşmesine kadar uzanacaktır.

Collingwood, Aydınlanma'yı düşüncede ve kültürde bir laikleştirme çabası olarak tanımlarken, bu çabanın yalnızca kurumlaşmış dine değil, aynı zamanda dinin kendisine karşı bir başkaldırıyı içerdiğini vurgular. Bu çaba, Aydınlanma insanı-

nın kendi usuna ve doğa bilimlerinin başarısına duyduğu güvenin zirve yapmasıyla ilişkili de düşünülebilir.



Aydınlanma'da egemen bilgi anlayışıyla tarih anlayışını ilişkilendirmek.

Aydınlanma, doğayı anlamanın fazlasıyla önemsendiği ve doğa araştırmalarından elde edilen gözlem ve deneye dayalı bilginin kesin olduğuna inanıldığı bir dönemdir. Doğa bilimleri ve yöntemleri açısından, Aydınlanma'da, insan usu ve kavramlarıyla dış dünyanın nesneleri arasında birebir uygunluk-ya da denklik- olup olmadığı tartışması, belki de, Yeniçağ'daki doğabilimci yönelime eşlik eden en önemli tartışma olmuştur. Yeniçağ epistemolojisinin Kant'a kadar etkisini sürdürmüş iki ana kampı olan usçuluk (rationalism) ve deneycilik (empiricism), bu tartışmada, birbirine karşıt görüşler savunmuşlardır. Usçulara göre insan usu ve kavramlarıyla evrendeki nesneler arasında upuygunluk vardır, bu durumun apaçık olduğunu görmek için matematiği göz önünde bulundurmak yeterlidir. Deneycilere göreyse, us yalnızca duyu verilerini işleyen, düzene oturtan bir işlemcidir; duyu verileri olmadan us tek başına evreni bilemez. İşte Yeniçağ'da başta fizik olmak üzere tüm doğa bilimleri, hem usçu hem de deneyci bir tutumla iş görmüşlerdir.

Bilimin elde ettiği başarılarla kesin bilginin olanaklılığı, insan bilgisinin sınırları, algı ve deneyimin dış dünyayı bire bir yansıtır yansıtmadığı, gibi bilgi kuramına sorunlarına ilişkin tartışmaların ön plana çıktığı bir dönem olan Aydınlanma, bazı deneycilerin tarihe doğa bilimi temelinde yaklaşma denemelerinin saptandığı bir dönem olma özelliği de gösterir. Örneğin David Hume'a göre, tarihsel olaylara nüfuz edebilmek, bu olayların taşıyıcısı olarak "insan doğası"nın öne alınmasını gerektirir. İnsan doğasının bilimi olarak "psikoloji"ye işaret eden Hume'a göre, tarih, psikolojiye bağımlıdır ve doğanın kendisi gibi, doğanın bir parçası olan insan da nedensellik yasalarına bağlıdır. Bu durumda, insan psikolojisinin bağlı olduğu yasaların bulunması, tarih olaylarının niteliğinin de açık biçimde anlaşılması için bir önkoşul olur.

Aydınlanma, bir arayış, bir sorgulama ve kimlik belirleme gibi unsurları bir bütün olarak kapsayan, bu yüzden tarih anlayışı ve tarih yazıcılığı bakımlarından da Avrupa kültürü için önemli bir dönemeçtir. Uşçu Tarih Okulu'nun tarihçileri, tarihi en geniş boyutlara taşıyıp Kilise ve devlet entrikalarının ötesine geçmişler ve toplumu, sanayiye, ticareti ve medeniyetleri kapsamlı bir incelemeden geçirmişlerdir. Uşçu Tarih Okulu'nun önceki tarih yazıcılarından bir başka önemli farkı, doğanın tarihe etkisini göz önünde bulundurmasıdır.

Aydınlanma'da tarihe karşı uyanan özel ilgi ve meraka karşın, 18. yüzyıl genelinde tarihin yine de bir edebi tür, ahlak bakımından pratik değeri olan bir uğraş olarak görülmesi durumunun azalmasına karşın sürdüğü görülür. Avrupa toplumlarında 18. yüzyılda *ilerleme* inancının yaygınlaşması, tarih felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayıcı etkenlerden birisidir. İlerleme, 19. yüzyıldaki tarih metafiziklerinin vazgeçilmez kavramlarından biri olacaktır.



İlk modern tarih filozofu olarak Vico'nun Avrupa düşüncesine katkılarını yorumlamak.

Vico'nun yapıtı, insanlık tarihi (din, toplum, egemenlik biçimleri, hukuk kuramları ve diller tarihini de kapsayacak biçimde) ilk *empirik-temelli* kuramdır ve bu kuram ne ilerlemeci-tarihsel ne de döngüsel-kozmolojik açıdan kavranabilir olan felsefi bir ilkeden hareket etmektedir: İnsanlık tarihi, tanrısal *kayra* ile aynı şey olan sonsuz bir gelişim yasasına göre yönelmektedir.

Sivil, Vico'nun *Yeni Bilim*'i boyunca, doğadan ayrı başına insanın varetmediği kültür dünyasının, medeniyetlerin tümüne işaret edecek şekilde kullanılan anahtar kavramdır. *Yeni Bilim* ile ilgili Vico'nun sıraladığı ilkelerden çıkacak ilk sonuç, "Yeni Bilim" in tarihsel dünyanın us yoluyla temellendirilmiş teolojisi olduğudur. Bu "Yeni Bilim" teolojidir çünkü tarihsel dünyanın her köşesinde kahramanca ve şairce etkide bulunan tanrısal tinin sesi duyulur.

Vico, yaşadığı çağda egemen olan doğa bilimci bilgi anlayışına ve Descartesçi bilim ve felsefeye açıkça meydan okuyan ilk düşündürdü: Vico'ya göre, insan yapmadığı şeyi tam olarak bilemez. Buna göre, insan doğayı değil, ancak toplumlar dünyasını ve tarihi tam olarak bilebilir. Vico'nun *Yeni Bilim*'de dile getirdiği en önemli savlardan birisi de Latince'de "Doğruluk ile olgu birbirine

dönüştürülür" anlamına gelen "*Verum et factum convertuntur*" olmuştur. Bu sav, insanın en iyi kendi yapıp etmelerini bilebileceğini dile getiren düşünceyle birebir örtüşür, çünkü doğruluk ile olgunun iç içe geçtiği yer, toplumsal-sivil dünyadır. Vico, felsefede Descartesçılığa tam bir tutarlılıkla karşı çıkarken de Tanrı inancından asla vazgeçmemiş inançlı bir Katolik olarak tanınır. Bu yüzden, Yeni Bilim'in anahtar kavramlarından birinin de *kayra* olmasına şaşırılmamalıdır. Vico'nun *kayra* kavramına yüklediği anlam, tarihsel gelişim içinde kendini gösteren medeniyet yasalarıdır; zaten Vico, yeni biliminin tanrı kayrasını ve tarihsel olguyu us aracılığıyla kavrayabileceğini söylerken, *kayra*ya dünyevi bir anlam yüklediğinin ipucunu vermiştir.

Vico *Yeni Bilim*'de çağları üçe ayırır: 1. Tanrılar çağı: Pagan insanlık tanrısal bir egemenlik tasarımı altında yaşar ve tüm girişimlerinde fala ve kehanete başvurur. Bu çağ, Teokratik ve poetiktir (insanın hayal gücü akıldan daha egemendir), dili kutsaldır; 2. Kahramanlar çağı: Aristokratik yasaların hüküm sürdüğü çağdır. Mitolojik ve poetiktir, dili simgeseldir. 3. İnsanlık çağı: İnsanların doğadan eşitliğine inanılan, özgür cumhuriyetlerin ve monarşilerin çağıdır. Rasyoneldir (uşçu), yani bir us çağıdır, dili de dünyevidir. Vico, bu üç çağa göre, üç tip doğal hukuk, üç tip siyasal topluluk, vb. ayırır. Tüm çağlar tarihin akışı içinde kendi içlerinde dönenirler. İnsanlığın bu kurallı ve tipik akışı, anarşiden düzene, ilkel ve kahramanca göreneklerden akılcılaştırılmış ve medenileştirilmiş göreneklere geçildiği sürece, ilerleyen bir süreçtir. Tarihin gerçek *telos*'unun düşüş ve batış olduğunu kabul eden Vico'ya göre, ilerleyen bir süreçten (*corso*) bir geriye dönüşe geçilir (*ricorso*) ve yine bir barbarlık ortaya çıkar-fakat bu barbarlık da yeniden bir yükselişe geçer.

Vico, tarihçilerin sıklıkla düştükleri hataları gruplandırarak açıklamış ve bu hataların tarih bilgisinin güvenilirliğine gölge düşürdüğünü savunmuştur. Tarih düşüncesine getirdiği tüm yeniliklere karşın, Vico'nun genelde Avrupa düşüncesine ve özel olarak tarih felsefesine katkıları, yaşadığı dönemde hak ettiği ilgiyi ve değeri görmemiştir. Vico'nun hak ettiği değere kavuşması, 19. yüzyıl ortalarında ve ikinci yarısında Alman Tarih Okulu'nun çalışmaları sayesinde gerçekleşecektir.



“Tarih Felsefesi” adını ilk kez kullanan Voltaire’in, tarihe ve tarih yazımına katkılarını değerlendirmek.

1764 yılında David Hume’un *Genel İngiltere Tarihi* adlı yapıtı üzerine yazdığı bir yorumunda, Voltaire, felsefe yazılmış bir tarihe gereksinim duyulduğunu söylemiştir. Voltaire’e göre, kişisel ve keyfi değerlendirmeler ve din dogmalarıyla dolu tarih yazımı karşısında, aydınlanmacı insan, tarih yazma işinin “filozofça bir etkinliği gerektirdiğini” anlamıştır. “Nesnel” ve “doğru” bir tarih yazmak, Voltaire’e göre, tarih üzerine felsefe yapmayı, yani *tarih felsefesini* zorunlu kılar.

Voltaire, tarihle masalı karşıt anlam içeriğine sahip olarak konumlamıştır. Buna göre, tarih, yalnızca doğru olanların anlatımını içerir. Voltaire, tarihte ulusların kökenlerine ilişkin anlatımların, zamanla araya inanılmaz olayların katılması yüzünden, saçma unsurlara bulandığı görüşündedir. Voltaire’e göre gerçek ve doğru tarih, ancak belgelere dayanılarak yazılabilir. Bilgi eksikliği yüzünden, eski çağlara ilişkin 3000 yıllık tarihin yerince bilinmemesi bir şaşkınlık yaratmamalıdır, düşüncesinde olan Voltaire, bu bilinmezliğin nedenleri olarak devrimlere ve bu devrimler sırasında tamamen yok edilen belgelere işaret etmiştir (a.y.). Yine Voltaire’e göre, 15. yüzyıl sonunda Yeni Dünya’nın-yani Amerika kıtasının- keşfedilmesiyle, Avrupa’daki siyaset ve sanat yeniden biçimlenmiş, bu dönemden sonra Avrupa’da ki her ulus kendi tarihçesine sahip olmaya çabalamıştır. Voltaire, tarihin bazı özelliklerini ele alıp onlar hakkında yargıya varırken, tarih bilgisinin kesin olmadığını, belgelerden ve varılan sonuçlardan kuşku duyulması, ama kanıtlara da başvurulması gerektiğini bildirmiştir.

Usu insan doğasının özü olarak konumlayan, ilerleme düşüncesinin ateşli bir taraftarı olan tipik Aydınlanmacı Voltaire, bir yandan “Tarih Felsefesi” adını kullanıp yepyeni bir felsefe disiplinine içerik kazandırma çalışmalarıyla Aydınlanma’da tarih düşüncesine yönelik ilgiyi ve olumlu tutumları beslemiş, öte yandan, kuşkucu tutumu tamamıyla bırakmamış, tarih bilgisine güvenmek için kanıtları olmazsa olmaz görmüş ve bu yönleriyle de, *theoria-historia* karşıtlığını aşma konusunda, 19. yüzyıl tarih filozoflarıyla karşılaştırıldığında, çekingen bir düşünür profili çizmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Aydınlanma'yı, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olamama durumundan kurtularak usunu kendinin kullanmaya başlaması" olarak tanımlayan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. John Stuart Mill
 - b. Francois Marie Arouet (Voltaire)
 - c. Jean-Jacques Rousseau
 - d. Immanuel Kant
 - e. Giambattista Vico
2. Aydınlanma düşüncesinde us, insanın aşağıdakilerden hangisini sağlaması için bir araç **olamaz**?
 - a. Geleneklerin boyunduruğundan kendini kurtarmasını
 - b. Ahlak açısından Kilise'nin mutlak otoritesine bağlanmasını
 - c. Kaderini kendisinin biçimlendirmesini
 - d. Özgürlüğünü arttırmasını
 - e. Mutluluğunu arttırmasını
3. Denklikçi doğruluk kuramı bağlamında, usçuluğun aşağıdakilerden hangisini savunması **beklenemez**?
 - a. Us ve evrenin nesneleri arasında birebir uygunluk olduğunu
 - b. Evrenin yapısının matematik olduğunu
 - c. Usun yalnızca duyu verilerini işlemekten ibaret olduğunu
 - d. Evrendeki nesnelerin us yoluyla kavranabileceğini
 - e. Usun doğa hakkında genel-geçer bilgilere ulaşabileceğini
4. Vico'nun *Yeni Bilim*'i boyunca, doğadan ayrı başına insanın varedtiği kültür dünyasının tümüne işaret eden kavram aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Kayra
 - b. Corso
 - c. Ricorso
 - d. Teoloji
 - e. Sivil
5. Vico'ya göre aşağıdakilerden hangisi insanın tam, doğru ve temellendirmeli olarak bilebileceği bir şey **değildir**?
 - a. Dünyanın güneş çevresindeki dönüş süresi
 - b. Hukuk kuralları
 - c. Savaşların tarihleri
 - d. Devlet politikaları
 - e. Ekonomide alınan kararlar
6. İnsanın en iyi kendi yapıp etmelerini bilebileceğini dile getiren düşünceyle birebir örtüşen, Vico'nun ünlü Latince savı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Cogito ergo sum.
 - b. Historia est magistra vitae.
 - c. Verum et factum convertuntur.
 - d. Deus est substantia.
 - e. Ratio non est res extantia.
7. Vico'ya göre aşağıdakilerden hangisi, tarih bilgisinin güvenilirliğine gölge düşüren hatalardan biri **değildir**?
 - a. Tarihçinin kendini beğenmişliği
 - b. Her çağı ve toplumu tarafsız bir gözle inceleme
 - c. Ulusların kendini beğenmişliği
 - d. Kökenler konusundaki yanılğı
 - e. Eski çağları gereksiz yere yüceltme
8. Voltaire'in zihnindeki aydınlanmacı insan modeli, tarih yazıcılığının aşağıdakilerden hangisine gereksizliğinin bilincine varmıştır?
 - a. Ulusçuluğa
 - b. Dindarlığa
 - c. Gelenekçiliğe
 - d. Muhafazakarlığa
 - e. Filozofça bir etkinliğe
9. Voltaire'e göre tarih felsefesi yapmak, en çok aşağıdakilerden hangisi için gereklidir?
 - a. Tarihin anlamını kavramak için
 - b. Tarihteki ilerlemeyi temellendirmek için
 - c. Tarihin ereğini kavramak için
 - d. Nesnel ve doğru bir tarih yazımı için
 - e. Tanrı'nın insan ve doğa üzerindeki planını anlamak için
10. Voltaire'e göre aşağıdakilerden hangisi, hem günümüze daha yakın olup hem de eski çağlar hakkında en çok bilgiyi içeren belgedir?
 - a. Arundal Kitabesi
 - b. Astronomi gözlemleri koleksiyonu
 - c. Güneşin eliptik seyri
 - d. Çin'deki astronomi hesaplamaları
 - e. Ptolemaios'un astronomi gözlemleri

Okuma Parçası

ESERİN ANA FİKRİ

ESERİN SUNUŞUNA YARDIM EDECEK OLAN RESİMLİ SAYFANIN AÇIKLANMASI

1. Nasıl Thebli Cebes, ahlâki kurumların bir tablosunu yapmışsa, biz de burada sivil kurumlardan birini sunuyoruz. Eserimizin başındaki resimli sayfanın, eserin ana fikri hakkında okuyucuya yardım edeceğini umuyoruz. Okuyucu, bu kitabı okurken zihninin arka planında bu resmi tutarak bir canlandırma yapabilecektir.

2. Resimde, göksel kürenin veya tabiat dünyasının üstünde duran ve şakaklarında kanat olan bayan, metafiziktir. Metafizik adı çok şey ifade eder. İçinde göz olan parlak üçgen, kendi inayetinin bir yönünü sunan Tanrı'yı simgeler. Tanrı'ya dönük duran ve ekstaz hâlinde görünen Metafizik, Tanrı'yı şimdiye kadar, filozofların temaşa ettikleri doğal kuruluşların düzeni üzerine yükselecek temaşa eder. Çünkü, bu eserde, o bayan (yani Metafizik), sivil dünya veya ulusların dünyasını teşkil eden insan ruhlarının dünyasında hüküm süren Tanrı'nın inayetini göstermek için daha yüksekte durur ve böylece, metafiziksel dünya olan insan zihinlerinin dünyasını Tanrı'da temaşa eder. Sivil dünyayı meydana getiren bütün kurumların elemanları resmin altında gösterilen hiyerogliflerle temsil edilmiştir. Küre veya fiziksel doğal dünya, yalnızca, bir kısmıyla resimdeki sunak tarafından desteklenir. Zira, şimdiye kadar filozoflar ilahî inayeti, yalnızca doğal düzen içinde gözlemledikleri için onun ancak bir kısmını göstermişlerdir. Bunun gibi insanlar, tapınma, kutsama ve diğer ilahî şerefleri, özgür bir Zihin ve tabiatın mutlak hâkimi olan Tanrı'ya sunmuşlardır. Çünkü, sonsuz ögüdüyle Tanrı, bize, tabiat içinde varoluş vermiştir ve tabiat yoluyla var olmakta oluşu muhafaza eder. Fakat filozoflar, Tanrı'nın inayetinin insanlara en uygun olan yanını, yani, insanların temel özelliği olan sosyal olma tabiatını henüz temaşa etmemişlerdir. Tanrı, insanın sosyal olma özelliğini sağlarken, insani kurumları öyle takdir etmiştir ve öyle düzenlemiştir ki, ilk günahla, mutlak adaletten uzaklaşmış olan ve çok farklı ve çok zıt bir şey yapmaya meyleden insanlar-yalnız kendi yararları için ve tıpkı vahşi hayvanlar gibi yalnız yaşayacaklardı-yine yalnız kendi yararları için yukarıda sözü geçen farklı ve zıt yolların içinden geçerek adalet içindeki insanlar gibi yaşamaya ve kendilerini bir toplum içinde korumaya ve böylece de kendi sosyal tabiatlarını yerine getirmeye başlamışlardı. İşte, bu eserde de gösterileceği üzere sosyal oluş, insanların gerçek sivil tabiatıdır ve bu nedenle

de bu kanun, tabiat içinde var olur. İlahî inayetin sivil işlerdeki idaresi ve onun akılsal tarafı, bizim Bilimimizin başlıca işidir. Bu bakımdan bizim Bilimimiz, İlahî İnayetin Akılsal Sivil Teolojisi olmaktadır [342].

3. Gök küresini çevreleyen burçlar (zodiac) kemerinde Aslan (Leo) ve Başak (Virgo)'ın işaretleri, diğerlerinden daha görkemli ya da denildiği gibi derinlikli (perspektif) görünür. Aslan, şuna işaret eder: Bilimimizin ilk olarak belirlediği gibi her eski gentil ulusun kendi kurucusu olarak övündüğü bir Herkül'ü vardır, yine, Bilimimizin belirlediği gibi Herkül'ün yaptığı en önemli iş, ateş püskürerek Nemean ormanını ateşe veren aslanın öldürülmesi ve öldürdüğü aslanın derisiyle süslenen Herkül'ün yıldızlara yükselmesidir. Aslan, burada, askerî kahramanları önceleyen siyasi kahraman tipi olarak bulduğumuz Herkül tarafından yakılan ve ekilebilir alan hâline getirilen eski büyük yeryüzü ormanına işaret etmektedir. Bu işaret, zamanın [sayımının] başlangıcını da temsil eder...

Kaynak: Giambattista Vico. **Yeni Bilim**, çev. Sema Önal, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 23-24.

Kendimizi Sınavalım Yanıt Anahtarı

1. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Aydınlanma Dönemi Kültürünün ve Felsefesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
2. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Aydınlanma Dönemi Kültürünün ve Felsefesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
3. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Aydınlanma Dönemi Kültürünün ve Felsefesinin Temel Özellikleri” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
4. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İlk Modern Tarih Filozofu: Vico” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
5. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İlk Modern Tarih Filozofu: Vico” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
6. c Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İlk Modern Tarih Filozofu: Vico” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
7. b Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “İlk Modern Tarih Filozofu: Vico” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
8. e Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Tarih Felsefesi” Adının Kullanılması: Voltaire” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
9. d Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Tarih Felsefesi” Adının Kullanılması: Voltaire” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.
10. a Yanıtınız doğru değilse, ünitenin “Tarih Felsefesi” Adının Kullanılması: Voltaire” başlıklı bölümünü yeniden okuyun.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Aydınlanma’nın kendi içinde de bu dönemi karakterize eden düşüncüler arasında da önemli ölçüde benzerlikler bulunsu bile, bir tek seslilikten söz etme olanağı yoktur.

Fakat bu dönemde çoğu düşünür tarafından benimsenen düşünceleri benimsemiş bir düşünürü “ideal Aydınlanmacı” olarak kabul ettiğimizde, bu Aydınlanmacı düşünür modelinin, 1. Kesin bilgidен daha çok doğa bilimleriyle elde edilen bilgiyi anlayacağını, 2. Tarih bilgisinin apaçık belgelere ve kanıtlara dayanmadıkça kuşkuyla hak ettiğini, 3. Tarihin de doğa bilimleri örneğine göre düzenlenmesi gereken bir çalışma alanı olduğunu, 4. Tarih yazımında mutlaka nesnel olunması ve doğa yasalarının da göz önünde tutulması gerektiğini varsayacak bir tutum sergileyebileceğini söyleyebiliriz.

Bu varsayımlar ekseninde, “ideal Aydınlanmacı”, tarih bilgisinin kesinliği ve güvenilirliği konusunda “kılı kırk yaracak”, tarih bilgisinin değerini, yalnızca kültür birikimine katkısı üzerinden değil, doğa bilimlerinin verdiği ölçüde kesin ve doğru verip veremediğine göre biçecektir. Toplumsal yaşamın ve kültürün insanın kesin olarak bilebileceği yegâne şeyler olacağı görüşünün Aydınlanma döneminde pek yankı bulmadığını da hesaba katınca, ideal Aydınlanmacı olarak çizdiğimiz düşünür profilinin de Aydınlanma’da tarihe karşı takınılan farklı tutumlardan etkilenmesinin kaçınılmaz olabileceğini söyleyebiliriz.

Sıra Sizde 2

Vico’nun *Yeni Bilim*’i ile İbn Haldûn’un *Mukaddime*’si arasında bazı benzerlikler olduğu fark edilebilir. Her iki düşünür de tarihin temeline bir medeniyet kuramı yerleştirmiş, tarihi oluşturan ve anlamlı kılan süreçler olarak insan ve toplumun tüm ürünlerini ele almayı denemiştir.

İbn Haldûn umran kavramına tüm diğer anlamları dışında bir “yeni (b)ilim” anlamı da yüklemiş, hatta tarihin ancak bu “(b)ilimle” daha iyi anlaşılabilceğini savunmuştur. Öte yandan, umranı oluşturan, ekonomiden siyasete, kırsal ve kentsel yaşam tarzından bilgi alanlarına kadar tüm unsurların kendi içinde tarihlihiği vardır. Kısacası, İbn Haldûn’da umran ve tarih birbirini karşılıklı olarak içerir.

Vico ile ilgili olarak ünitemizde söylenenleri göz önüne aldığımızda, benzerlikler daha da açık biçimde anlaşılır. Fakat iki düşünür arasında benzer yönlerin bulunması,

sonraki düşünürün öncekinden doğrudan etkilendiği yönlü bir düşünceyi haklı çıkarmak için yeterli değildir. Vico'nun İbn Haldûn'dan etkilendiğini iddia etmek, onu tanıdığını ve *Mukaddime* adlı eserini okuduğunu temellendirmeyi de gerektirir. Oysa *Mukaddime*'nin Avrupa dillerinden birine ilk çevirisinin 19. yüzyılda Étienne Quatremere tarafından gerçekleştirildiği de bilinen bir gerçektir. Yalnızca bu bile, iki düşünür arasında bir köprünün varlığını kanıtlamak için elimizde hiçbir yeterli tarihsel veri olmadığını anlamamıza yeter. Üstelik İbn Haldûn 14. yüzyılda yaşamış Kuzey Afrika'lı bir İslâm düşünürüyken, Vico 18. yüzyılda yapıt vermiş Hristiyan bir Avrupa düşünürüdür. Düşünürlerin farklı yüzyıllarda farklı medeniyetler içerisinde farklı kaygılar bağlamında öne sürdükleri arasında yer yer kesişme noktaları bulunsun da bu bize Vico'nun İbn Haldûn'dan etkilendiğini söylemek için yeterli gerekçeği sağlamaz.

Sıra Sizde 3

Ünitenin Voltaire ile ilgili başlığını tekrar okursanız, fark edeceğiniz ilk şey Voltaire'i tarihe felsefe penceresinden yaklaşma kaygısına iten temel sorunların bilgiyle ilgili sorunlar olduğudur. İlk ünite de tarih ontolojisi ve epistemolojisiyle ilgili söylenenler, en başta da her iki alanın tarihe uyarlayarak sordukları temel sorular tekrar hatırlandığında, görülecektir ki, Voltaire'in gündeme getirdiği sorular ve bunlara önerdiği yanıtlar, daha çok epistemolojik niteliktedir. Voltaire, daha sonraki yüzyılda Fichte'nin, Schelling'in, Hegel'in, Schiller'in ya da Schleiermacher'in yapacağı gibi tarihi bir bütün hâlinde kavramayı değil, tarihin güven verici, sağlam temelli bilgi üreten bir çalışma disiplini olması için yapılması gerekenleri sorgulamayı, tarih bilgisiyle ilgili olarak kendinden önceki geleneksel düşünce unsurlarıyla hesaplaşmayı denemiş bir düşünür özelliği göstermektedir. Aydınlanma'nın bilgi sorunlarının ön plana çıktığı ve felsefenin de ağırlıklı gündem maddesini oluşturduğu bir dönem olduğu da göz önüne alındığında, zaten Voltaire'in tarihe felsefece yaklaşımdan bilgikuramsal ve eleştirel bir yaklaşımı anlayacağı düşüncesine varmak kolaylaşır.

Yararlanılan ve Başvurulabilecek Kaynaklar

- Bacon, F. (1999). *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk.
- Barnes, H. E. (1957). *A History of Historical Writing*, New York: Dover (2nd Edition).
- Bıçak, A. (2004). *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, İstanbul: Dergâh.
- Collingwood, R. G. (2010). *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: DoğuBati.
- Gardiner, P. (1962). *Theories of History*, USA: The Free Press of Glencoe.
- Gökberk, M. (2005). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi (16. Baskı).
- Hazard, P. (1973). *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme-I*, çev. Erol Güngör, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Horkheimer, M. (1990). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.
- Kant, I. (1992). "An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)", *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey, Indianapolis: Hackett.
- Löwith, K. (2004). "Vico", *Tarih Felsefesi* içinde, çev. ve haz. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp (8. Baskı), s. 261-276.
- Özlem, D. (2004). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp (8. Baskı).
- Özlem, D. (2008). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, Ankara: DoğuBati.
- Özlem, D. (2010). *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos.
- Pompa, L. (1975). *Vico: A Study of the New Science*, New York: Cambridge University Press.
- Toulmin, S. (2002). *Kozmopolis: Modernitenin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamet Arslan, İstanbul: Paradigma.
- Toulmin, S. & Goodfield, J. (1965). *The Discovery of Time*, New York: Harper&Row.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Ankara: DoğuBati.
- Voltaire (1991). "Histoire", in *Encyclopedie* (ed. Denis Diderot)-aktaran: D.R. Kelley (ed.), *Version of History*, London: Yale University Press, s. 442-445.