

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

73953

**TARİH'İN BİR FELSEFE PROBLEMİ
OLARAK ORTAYA ÇIKIŞI VE
TARİH'İN FELSEFÎ KURGULARINDA
ÖNCÜLLERİN ROLÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. M. Naci BOLAY

Hazırlayan
Vaner KUZU

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ankara, 1998

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

.....aitadlı

Çalışma, jürimiz tarafından

..... Anabilim / anasanat dalında

DOKTORA / SANATTA YETERLİK / LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan.....

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Üye

Akademik Ünvanı, Adı- Soyadı (Danışman)

Üye

Akademik Ünvanı, Adı - Soyadı

ABSTRACT

Ancient Greek Philosophers discriminated “episteme” and “doxa” about knowledge.

In this discrimination, since historical knowledge was within the boundaries of “doxa” history was accepted as a problem of philosophy. In the Middleage Philosophy, a consciousness of history appeared with Christianity, however this consciousness as based on theology. In this period, history was considered to be the place of the realisation of God’s Will. For this reason, the historical explanations had always been theological.

Ibn Haldun was the first philosopher who considered history as a problem of philosophy. However, he was not in line of the Western Philosophy. Because, Ibn Haldun was the first philosopher who took the history, for itself, as a reality specific to history itself.

In line of the Western Philosophy, Vico was the first philosopher who made the discovery of Ibn Haldun. According to Vico, the structure of history and nature is very different from each other. For him, every existence knows only what it creates. God created nature and He knows it, but since man created history, he can know history. However, after the seventeenth century the philosophy of history has become a part of general philosophy and philosophers have also applied the premises of their philosophy to history.

ÖNSÖZ

Felsefenin tüm disiplinlerinin temeli Eski Yunan felsefesinde atıldığı halde, Batı felsefesi çizgisi içinde tarih felsefesi, modern zamanlara özgü bir felsefe disiplini'dir. Bu bakımdan çalışmamızın önemi, tarih felsefesinin bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkışını geciktiren sebeplerin belirlenmesinden ve tarih felsefesinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan felsefe problemlerinin çözümlenmesinden ileri gelmektedir. Ayrıca, Batı felsefesi çizgisi dışında olmakla birlikte İbn Haldun'un tarih felsefesi açısından öneminin ve Batı tarih felsefelerinin kuruluşunda öncülerin oynadığı rolün belirlenmesi de çalışmamızın diğer önemli yanlarıdır.

Çalışma konusunun belirlenmesinde beni serbest bırakarak hoşgörüsünü esirgemeyen, çalışmamı sürdürmemde de bana aynı kolaylığı sağlayan danışmanım Prof. Dr. M. Naci BOLAY'a; çalışmam sırasında kendisinden çok istifade ettiğim ve İbn Haldun'a yönelmemi sağlayan hocam Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY'a teşekkürü borç biliyorum.

İÇİNDEKİLER

Giriş.....	1
I. Bölüm: Tarih Felsefesinin "Tarih - Öncesi"	3
1. Eski Yunan Felsefesinde Tarih Probleminin "Makus Talihi"	3
a. Değişmeyen Özler Felsefesi.....	3
b. Sofizm ya da Tek'in Tersine Çevrilişi	9
2. Ortaçağ Felsefesinde Hıristiyan Tarih Teolojisi	14
II. Bölüm: Tarihin Kâşifi ve İlk Tarih Filozofu Olarak İbn Haldun.....	20
a. Eskilerin Tarihçiliği ya da "kınından çıkarılmış kılıçlar..."	22
b. İbn Haldun'da "Historia" ile "Theoria"nın İzdivacı.....	24
III. Bölüm: Tarih Felsefesine Doğru.....	28
a. Descartes ya da "Tarihsel Pyrrhonculuk".....	28
b. Vico: Verum et Factum	32
IV. Bölüm: Tarihin Felsefî Kurgularında Öncüllerin Rolü	36
a. Atomik Bir Önerme Olarak Tarihte Öncül	36
b. Toplumsal Bir Fenomen Olarak Tarihte Öncül	41
Sonuç	46
Kaynakça.....	48

GİRİŞ

"Bütün Avrupa felsefesi, Platon'un sayfalarına düşülmüş bir dizi dipnottan başka bir şey değildir."⁽¹⁾ Whitehead'ın bu sözü belki de **yalnızca**, "modern" zamanlara özgü bir felsefe problemi olarak, **tarih** söz konusu olduğunda yanlıştır. Gerçekten de **Batı felsefesinde tarih'in felsefî bir problem olarak** ortaya çıkışı, günümüzden en fazla 300 yıl öncesine kadar uzanır. Batı felsefesinde Eski Yunanlılardan başlayarak 18. yüzyıl başlarına gelinceye kadar "tarih", felsefî gerekçelerle de olsa, felsefî bir ilgiye mazhar olamamıştı. Bu bakımdan bu çalışmamızda şu sorulara cevap arayacağız:

1. Batı felsefesinde 18. yüzyıl başlarına gelinceye kadar "tarih", neden bir felsefe problemi olarak görülmemiştir?
2. Batı felsefesi çizgisinin dışında olmakla birlikte, İbn Haldun'u ilk tarih filozofu yapan özellikler nelerdir?
3. Batı felsefesi çizgisi içinde tarih'in bir felsefe problemi olarak kavranmasında Vico'nun önemi nedir?
4. Batı felsefesinde ilk tarih felsefelerinin kuruluşunda hangi öncüller rol oynamıştır?

⁽¹⁾ (Aktaran) BOCHENSKİ, I.M.: (Çev. Serdar Rıfat KIRKOĞLU), *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1983, s. 264

Bu sorulara verilecek cevaplar nedeniyle çalışmamız dört bölüme ayrılmıştır:

1. bölümde; Eski Yunan felsefesinde "episteme" (bilgi) ile "doxa" (sanı) arasında yapılan ayrım, tarihsel "bilgi"nin, bilginin en aşağı derecesini ifade eden⁽²⁾ doxa'nın sınırları içinde kalması yüzünden, tarih'in bir felsefe problemi olarak ele alınmadığı ortaya konacak.

2. bölümde; episteme - doxa karşıtlığının bütünüyle dışındaki İbn Haldun'un hangi gerekçelerle ilk tarih filozofu olarak kabul edildiği / edilmesi gerektiği üzerinde durulacak.

3. bölümde; Batı felsefesinde 17. yüzyıla kadar süregelen episteme - doxa karşıtlığı içinde tarih'in bir felsefe problemi olarak ortaya çıkışında rol oynayan temel faktörlerin neler olduğu belirlenecek ve bu sürecin başlamasında Vico'nun önemi ortaya konacak.

4. bölümde de, ilk tarih felsefelerinin hangi öncüllerle oluşturulduğu ve bu öncüllerin tarihin felsefî kurgularında oynadığı rol ortaya konacak.

⁽²⁾ BOLAY, Prof. Dr. S. Hayri: *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 6. baskı, Ankara, 1996, s.354

I. BÖLÜM

TARİH FELSEFESİNİN "TARİH-ÖNCESİ"

1. Eski Yunan Felsefesinde Tarih Probleminin "Makus Talihi"

a) Değişmeyen Özler Felsefesi

Platon, Theaitetos diyalogunda⁽¹⁾ Thales'le ilgili şöyle bir olay anlatır: Thales, gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken, önündeki bir kuyuya düşmüş. Thales'in önündeki kuyuya düştüğünü gören zeki ve alaycı Trakyalı bir hizmetçi kız onunla şöyle alay etmiş: "Gökte ne olduğunu anlamak istedi ama önündekinden ve ayaklarının dibindekinden haberi yok."

Eski Yunanlılar arasında başlangıçta, belki de muziplik olsun diye anlatılmalan bu anekdot. Platon'un düşünce evreninden geçerken birdenbire felsefî bir içerik kazanır. Platon'un, Thales'in başından geçen bu olay hakkındaki yorumu şudur: Aslında, hizmetçi kızın Thales için söyledikleri, kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan herkes için geçerlidir. Çünkü, gerçekten de böyle bir kişinin, etrafında olan bitenlerden haberi yoktur. Bu kişi, örneğin bir mahkemede ya da başka bir yerde ayaklarının ve gözlerinin önünde bulunan şeyler hakkında bir söz söylemesi gerekse, gülünç duruma düşer. Bu konulardaki beceriksizliği yüzünden kuyuya ya da hayatın herhangi bir girdabına yuvarlanınca yalnız Trakyalı kadınlar önünde değil, diğer insanlar karşısında da gülünç olur. Fakat Platon'a göre, bir de madolyonun

(1) PLATON: (Çev. Macit GÖKBERK) *Theaitetos*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1986, 174b

öbür yüzüne bakmak gerekir. Madolyonun öbür yüzünde de görünen şudur: Filozofun aradığı, durup dinlenmeden soruşturduğu şey **nesneler değil**, tersine **nesnelerin özüdür**.⁽²⁾ Platon, Devlet'in 6. kitabında da Sokrates'e şu sözleri söyler: "Filozoflar hiç değişmeyen şeye varabilen insanlardır."⁽³⁾

"**Değişmeyen öz**"ler! Eski Yunan felsefesi, Herakleitos'u saymazsak, belki de şu sözlerle özetlenebilir: **Değişmeyen özler felsefesi**. Çünkü eski Yunan filozoflarına göre felsefî bilgi, var oluşunu ve doğruluğunu ancak **değişmez olandan** çıkarabilirdi.⁽⁴⁾

Eski Yunan felsefesinin bu genel eğiliminin sebebi, filozofların doğaya duydukları ilgidir. Filozofların bu ilgisini de şu sorular besliyordu: Şu, gözle görünen evren ne'den meydana gelmiştir? Nesnelerin gerçek özü nedir? Görünen çokluğun ardında görünmeyen bir birlik mi vardır? Sokrates'e kadarki felsefe, bu sorulara verilen cevaplarla örülmüştür. Ancak, bu sorulara verilen cevaplar farklı da olsa, filozoflar evrende **sürekli ve kalıcı olan** bir düzenliliğin var olduğunu hep benimsemişlerdi.⁽⁵⁾ Bu dönemde, "**değişmeyen öz**" felsefesine karşı, Herakleitos'un muhalefeti, Parmenides'in ve onu izleyen Elea öğrencilerinin güçlü karşı çıkışıyla çok çabuk bastırılmıştı. Herakleitos, bakışını görünen dünyadaki fenomenlerin sürekli değişimine çevirmişti.⁽⁶⁾ Varlıktaki değişmeyi zıt kuvvetlerin savaşı olarak gören

(2) PLATON: a.g. e., 174b, 175c

(3) PLATON: (Çev. Sabahattin EYÜBOĞLU, M.Ali CİMCOZ) *Devlet*, Remzi Kitabevi Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 1980, s.171

(4) FETSCHER, Iring: (Çev. Doğan ÖZLEM), *Tarih Felsefesi*, (Günümüzde Felsefe Disiplinleri adlı kitap içinde). Ara Yayınları, İstanbul, 1990, s. 414

BAYKAN, Fehmi: *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, TDV YAY., Ankara, 1996, s.29

(5) GUTHRIE, W. K. C.: (Çev. Ahmet CEVİZCİ) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, s. 35

(6) CAPELLE, Wilhelm: (Çev. Oğuz ÖZÜGÜL), *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, cilt 1, s. 112

Herakleitos, yine de bu değişmenin gelişigüzel değil, belirli bir düzenlilikle gerçekleştiğini düşünüyordu. Ona göre, zıt kuvvetlerin çatışması evrende bir ahenk ortaya çıkarıyordu.⁽⁷⁾ Herakleitos'un değişme teorisine karşı çıkarak, felsefe tarihindeki ilk büyük tartışmayı başlatan ve "**değişmeyen öz**" görüşünü felsefeye iyiden iyiye sindiren kişi Parmenides olmuştur. Parmenides'e göre "değişme" diye adlandırılan "olgu" aslında bir **doxa(sanı)**'dan ibarettir.⁽⁸⁾ Copleston'un belirttiğine göre,⁽⁹⁾ felsefe tarihinde bilgi (episteme) ile sanı (doxa), akıl verisi ile duyu verisi, hakikat ile görüngü (fenomen) arasındaki ayrımı ilk kez yapan filozof Parmenides olmuştur. İşte, tarih probleminin 18. yüzyıla kadarki makus talihini, daha sonra Platon'un ele alıp bilgi (episteme), akıl ve hakikat lehine derinleştirdiği **bu ayrım** belirlemiştir. **Giriş** bölümünde de belirttiğimiz gibi tarih, bu ayrımda doxa'nın sınırları içinde kalıyordu. Gelip geçici bir olaylar alanı olarak tarih hakkında **ancak** doxa'ya ulaşılabilirdi.⁽¹⁰⁾

(7) BRÉHIER, Emile: (Çev. Miraç KATIRCIOĞLU), *Felsefe Tarihi*, MEB Basımevi, İstanbul, 1969, cilt 1, Fasikül 1, s. 42

(8) WEBER, Alfred: (Çev. Vehbi ERALP), *Felsefe Tarihi*, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938, s. 15

(9) COPLESTON, Frederick: (Çev. Aziz YARDIMLI), *Felsefe Tarihi*, İdea Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1990, c. 1, Bölüm 1a, s. 56

Aynı konuyu aşağıdaki kaynaklar da vurgulamaktadır:

DENKEL, Arda: *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.30, 31

GÖKBERK, Macit: *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 1980, s. 28, 29

WEISCHÉDEL, Wilhelm: (Çev. Sedat UMRAN), *Felsefenin Arka Merdiveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 30

KRANZ, Walther: (Çev. Suad Y. BAYDUR), *Antik Felsefe*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 75, 76

BİRAND, Kâmiran: *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1987, s. 20, 21

(10) COLLINGWOOD, Robin George: (Çev. Kurtuluş DİNÇER), *Tarih Tasarımı*, Ara Yayınları, İstanbul, 1990, s. 39

Tarih "bilgisi"nin doxa'nın sınırları içinde olduğunu düşünmeleri, Eski Yunanlıların ve özellikle de Platon'un tarihe büsbütün ilgisiz kaldığı anlamına gelmez. "Tarihin babası" Heredot'un ülkesinde filozofların tarihten uzak kalmış olmaları mümkün değildir.⁽¹¹⁾ Onlar tarih hakkındaki "bilgi"yi **kesinlikten uzak** gördükleri için felsefî ilgilerine lâyık görmemişlerdi; ancak bu tutumlarını da yine felsefî temellere dayandırıyorlardı. Bu bakımdan; felsefenin tarihi boyunca kendisine dipnot düşülmeden geçilemeyen, bugün bile filozofları uğraştıran hemen her problemde felsefî çözümler yapmış olan Platon, tarihe felsefî bir nazarla bakmayı gerekli görmemişti. Platon'un bu tutumunu belirleyen de onun öncelikle idealar teorisi ve sonra da epistemolojisi olmuştur.

Platon, iki ayrı bilme çeşidine⁽¹²⁾ karşılık gelen iki ayrı varlık alanı ayırt eder: Görülen dünya ve kavranan dünya.⁽¹³⁾ Platon'a göre, görülen dünya hakkındaki bilgi,

(11) Bizim, bu çalışmada amacımız *tarihçilerin* tarih hakkındaki düşüncelerini değil, *filozofların* tarih hakkındaki düşüncelerini belirlemektir. Bu sebeple antikçağdaki tarihçilerin (Örneğin; Heredot, Tukidides, Polibius vd.) tarihi nasıl algıladıklarını buraya aktarmak istemedik. Zaten antikçağ tarihçileri de hem tarihle ilgilenip hem de tarihin felsefî yolla açıklamasını yapacak güçte değillerdi. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken şunları yazıyor: "Tarih, ilkçağdan beri vardı. Fakat eski tarihçilerin hiçbiri "aklî düşünce"ye dirsek çevirme gücünü göstermemişti." Burada H. Ziya Ülken'in "aklî düşünce" ile vurgulamak istediği "felsefe"dir.

ÜLKEN, Hilmi Ziya: *Felsefeye Giriş*, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1963, 1. kısım, s. 18

(12) Aslında Platon *Devlet*'in 6. kitabında bilginin dört aşamasından söz eder. Bunlar aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla eikasia, doxa, dianoia ve episteme'dir. Bunlardan eikasia ve doxa görünen dünyaya; dianoia ve episteme ise kavranan dünyaya karşılık gelir. PLATON: a.g.e., 509d, 510 abcd, 511 abcd.... Ayrıca:

TURGUT, İhsan: *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir, 1992, s. 9, 10, 11,...

TEPE, Harun: *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 21.22

CEVİZCİ, Ahmet: *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınevi, Ankara, 1996, s. 80

(13) PLATON: a.g.e., 510d

tıpkı bu dünyanın kendisi gibi gelişigüzel, değişken, kesinlikten uzak bir bilgidir. Platon'a göre asıl bilgi (episteme) kavranan dünya (idealar dünyası) hakkındaki bilgidir. Filozofun elde etmek için peşinde koştuğu asıl bilgi budur. Platon açıkça söylemese bile tarihi de, tarih hakkındaki bilgiyi de **bu yüzden** üzerinde durulmaya değer bulmamıştı. Ancak Platon'un, tarihi, bir felsefe problemi olarak ele almaması, bir gözden kaçırma yüzünden değil, ontolojik - epistemolojik gerekçelerden dolayıdır.

Parmenides'in yaptığı ve Platon'un derinleştirdiği ayrım, Aristoteles'e ulaşınca bir karşıtlığa dönüşür ve daha sistematik bir içeriğe kavuşur: Theoria - historia (felsefe - tarih), ratio- empeiria (akıl - deney). Bu karşıtlığın theoria - ratio tarafı daima değişmez, kalıcı ve genel olanın alanı; historia - empeiria tarafı da raslantısallığın, düzensiz ve bireysel oluşların alanıdır. Aristoteles'e göre felsefe, theoria - ratio'nun alanına giren tümel'in bilimidir.⁽¹⁴⁾ Halbuki historia - empeiria'nın alanına giren bilgiler hiçbir genel geçerlik taşımaz.⁽¹⁵⁾ Aristoteles'e göre tarih "Bireysel [tekil] insan varlıklarının yaptıklarının ve acılarının bir açıklamasıdır."⁽¹⁶⁾ Aristoteles **Metafizik**'te felsefenin mahiyetini araştırırken şunları söyler: "Duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan kolaydır ve bilgelikle hiçbir ilgisi yoktur. (...) Bilge tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Tümeler, genel olarak insanlar tarafından bilinmesi en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır."⁽¹⁷⁾ Bu açıklamasında Aristoteles, tümelin bilgisi ile duyu verilerinin bilgisi arasında bir ay-

(14) WEBER, Alfred: a.g.e., s. 63

(15) ÖZLEM, Doğan: *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. baskı, İstanbul, 1994, s. 14

(16) BERLİN, Sir İsaiah: *The Concept of Scientific History*, William H. DRAY (Ed.), Philosophical Analysis And History, New York, 1966, s. 5

(17) ARİSTOTELES: (Çev. Ahmet ARSLAN), *Metafizik*, Ege Ü. Ede. Fak. Yayınları, İzmir, 1985, c. 1, s. 86

rım yaparak, filozofun işinin duyu verileriyle uğraşmak değil, tümelin bilgisine ulaşmak olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles "polihistori" (çokluk bilgisi) olarak adlandırdığı duyu bilgilerinin "hakiki bilgi (episteme)"nin peşinde olan felsefe için araştırma konusu olamayacağını öne sürmektedir. (18)

Aristoteles, bir karşıtlığa dönüştürdüğü *theoria* - *historia* ayrımını **Poetika**'da da yapar:

"Tarih yazarı ve ozan, biri düzyazı, öteki nazım yazdığı için birbirlerinden ayrılmazlar. Çünkü, Herodotos'un yapıtının mısralar haline getirilmiş olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte ister nazım, isterse düzyazı biçiminde olsun, Herodotos'un yapıtı bir tarih yapıtıdır. Ayrılık daha çok şu noktada bulunur: Tarihçi daha çok gerçekten olan'ı, ozansa olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefî olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir. Çünkü şiir, daha çok genel olanı, tarihse tek olanı anlatır." (19)

Bu sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki Aristoteles, tarihi, bir edebî tür olarak şiirin altına koymaktadır. Ona göre şiir, tarihe oranla hem daha felsefî, hem de ondan daha üstündür. Aslında Aristoteles açısından bunun sebebi apaçık ortadadır: Şiir *genel olanı*, tarih *tek olanı* ele alır. Aristoteles, genel olanı ele aldığı için şiirde gördüğü felsefî içeriği, tarihte görmez. İşte bu nedenle tarih, neredeyse ele alınmadık konu bırakmayan Aristoteles'in felsefî ilgisinden mahrum kalmıştır.

Eski Yunan filozoflarının tarih hakkındaki tutumları üzerine buraya kadar yazdıklarımızı, bir 19. yüzyıl filozofu olan Paul Y. Wartenburg'un sözleriyle şu şekilde özetleyebiliriz:

(18) ÖZLEM. Doğan: a.g.e., s. 14

(19) ARİSTOTELES: (Çev. İsmail TUNALI), **Poetika**, Remzi Kit. Yay., İstanbul, 1983. 1451b

"Herakleitos'dan Aristoteles'e kadar tüm Grek düşüncesinde hakiki bilgi (episteme) - istorik bilgi (doxa) ayrımını bulmak olanaklıdır. Çünkü, Greklerin tüm düşünce ve ethoslarına egemen olan kavrayış biçimi, doğada olduğu kadar insani - toplumsal yaşamda da bir "genel düzen" olduğu inancına dayanıyordu. Grekler için doğa, düzenli bir oluşum, bir "kosmos"du. Bu yüzden felsefi ilgi de, daima kalıcı ve temel olan şeyler ve bunların genel niteliklerine yönelikti. Öyle ki, felsefe, varoluş nedenini, ancak kalıcı ve temel olan şeylerin bilgisine yönelmekte bulabilirdi. Özellikle Platon ve Aristoteles'te felsefe, "çokluk bilgisi" olarak doğrudan gözlemi (empeiria) de kapsayacak biçimde istoria'dan, yani modern terminolojide "deney bilgisi" olarak sözünü ettiğimiz şeyden ayrı tutulmuştu. Greklerin gözünde insanî - toplumsal yaşam, doğal yaşamın bir uzantısı, ama bir "raslantısal uzantısı"ydı. (.....) Kısacası Grekler için tarih, rastlantısal olarak tekrar eden bir süreçti."(20)

b. Sofizm ya da Tek'in Tersine Çevrilişi

Eski Yunan'da Thales- Parmenides- Platon- Aristoteles çizgisi olarak adlandırılacak olan eğilim, **doğanın ve genel olanın değişmeyen özlerini, tarihin ve tek olanın** bitip tükenmek bilmez değişmelerine tercih etmişti. Ancak bu çizginin eğilimi henüz olgunlaşmadan, M.Ö. 5. yüzyılın ortalarında, kendilerini "sofist" diye adlandıran bir grup muhalif filozof ortaya çıktı. Değişmeyen özler felsefesinin tek değerli hakikat (doğruluk) anlayışına karşı çıkan bu muhalif filozoflar, hem Perikles çağının⁽²¹⁾ muhteşem entelektüel ortamında yaşamış, hem de yaklaşık 30 yıl süren ve Atinalıların yenilgisiyle sonuçlanan Peleponnes savaşlarının Atina'da ortaya çıkardığı toplumsal değişmeye⁽²²⁾ şahit olmuşlardı. Diğer yandan M.Ö. 5.

(20) Çevirerek aktaran ÖZLEM. Doğan: a.g.e., s. 19

(21) BLUNT, A. W. F. - (Çev. Müzehher ERİM), *Batı Uygarlığının Temelleri*, İ.Ü. Ede. Fak. Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1984, s. 21-27

(22) a.g.e., s. 28, 29

yüzyılın ortalarına gelindiğinde felsefî etkinliklerde de az çok yol alınmıştı. Thales'e karşı çıkan Anaximandros, Pythagoras ve Pythagorasçılar, Herakleitos- Parmenides çatışması, ilk felsefî sentezci Empedokles, Sofist filozofların gözlerini ilk açtıklarında karşılarında gördükleriydi. Ancak bu ortam Sofist filozoflara, bir felsefî düşünceler anarşisi sunmuştu. Felsefî düşüncelerdeki bu anarşinin sebebi de elbette, çok zeki ve çok bilgili insanların kendi aralarında bir türlü anlaşamamaları, birbirleriyle çelişik düşünceler öne sürmüş olmalarıydı. Her filozof evren hakkında kendine göre bir hakikat ölçüsü belirliyor ve sonraki düşüncelerini bu ölçüyle temellendiriyordu. Acaba filozofların hangisinin söylediği doğrudu? Bunca zeki ve bilgili insan, neden bir türlü bir "doğru" üzerinde anlaşamıyordu? Yoksa doğruya ulaşmak mümkün değil miydi? Yoksa, herkesin üzerinde anlaşabileceği **genel, değişmeyen özler** diye bir varlık hakikati yok muydu? Yoksa aynı hakikat, her insana göre ayrı bir anlam mı taşıyordu, hakikat her insana çehresinin başka bir yüzünü mü gösteriyordu ya da acaba herkesin hakikati tümüyle ayrı mıydı?

İşte Sofistleri meşgul eden temel sorular bunlardı. Bu sorulara ilk güçlü cevaplar, Sofistlerin en büyüğü Protagoras'tan (M.Ö. 481 - 411) geldi. Protagoras şunları yazıyordu:

"Bütün şeylerin ölçüsü insandır; var olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için (...) Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle (...) üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir. (...) Her şey üzerine, birbirine karşıt olan iki söz söylemek mümkündür. Daha zayıf olan sözü ve düşünceyi daha kuvvetli yapmak gerek."(23)

(23) Aktaran Walther Kranz: a.g.e., s. 194

Bu düşünceler felsefe tarihinde, tarihsel varlık alanının da temel nitelikleri olan *tek'in, tekil olanın, bireyselliğin* tam anlamıyla keşfidir. Protagoras'ın "İnsan herşeyin ölçüsüdür." önermesinde geçen "insan", genel olarak insan ("genus homo") değil, tekil bir insandır⁽²⁴⁾. Bazı konularda farklı düşünceler taşımalarına rağmen, sonraki Sofistlerin de ortak özelliği her türlü genel olana, evrenselliğe, tümelliğe karşı çıkmak olacaktır.

Herşeyi kendine göre ölçen ve kendine göre biçen tek insanın öne çıkarılması; genel geçerlik iddiası taşıyan ve bu nedenle kendini tek'i (bireyi) belirleme (determinasyon) konumunda gören her türlü egemen inancın ve geleneğin eleştirilmesi, antikçağın bu muhalif filozoflarını ilkçağlar boyunca ayrı bir yörüngeye oturtmuştur.

"Presofistik" diye adlandırılabilen olan dönemde filozoflar, temel felsefî ilgilerini neredeyse tümüyle doğaya yani makro - kozmosa yöneltir ve toplumsal hayatın problemlerine sırt çevirirken ⁽²⁵⁾, Sofistlerin temel felsefî ilgilerinin merkezinde birey olarak insan, yani mikro- kozmos yer alıyordu. Presofistik dönemde Yunan filozoflarının ilk ve son hedefleri, doğa üzerine bir "saf hakikat"e ulaşmak iken, böyle bir hakikat Sofistlerin umrunda bile değildi. Onlar aynı soruya ilişkin, farklı cevaplar verilebileceğini öne sürüyorlar, bu nedenle de tek değerli bir hakikatin değil, ancak çok değerli bir hakikatin mümkün olabileceğine inanıyorlardı. Eğer aynı soruya iki farklı cevap vermek mümkünse, bu durumda daha zayıf olan cevabı eğitimle güçlendirmek gerekti. Bunu da ilk dile getiren yine Protagoras olmuştu: "Her-

(24) Frank Thilly: a.g.e, c.1, s.78

Walther Kranz: - a.g.e., s.208

Frederick Copleston : a.g.e., c.1, Bölüm 1a, s.111, 112

(25) Wilhelm Capelle : a.g.e., s.79

şey üzerine birbirine karşıt olan iki söz söylemek mümkündür. – Daha zayıf olan sözü ve düşünceyi daha kuvvetli yapmak gerek."⁽²⁶⁾ Bu nedenle Sofistler, Atina vatandaşlarının eğitime yönelmişler ve verdikleri bu eğitim karşılığında da, çok eleştirildikleri halde, para almaktan geri durmamışlardı ⁽²⁷⁾.

Sofistler tek'i keşfetmişlerdi keşfetmesine ama bu onların, keşfettikleri tek'in, doğadan ayrı türde bir varlık yapısı olan tarihin temel ögesi olduğunu kavramalarına yetmemişti. Üstelik onların keşfettiği bu "tek" toplum- dışı, tarih- dışı bir "tek"ti. Onlar "tek"ten topluma ve tarihe gideceklerine, tam tersine, hiç olmadık bir yere, doğaya gitmişlerdi.

Sofistlere göre, toplum ve tüm toplumsal kurumlar insanın eseri olarak, toplumsal bir sözleşmeyle doğmuştur⁽²⁸⁾. Onlara göre bu toplumsal sözleşmenin zorunlu bir sonucu olarak toplumsal hayatta devlet, kanunlar, ahlâk kuralları, gelenekler vs. ortaya çıkmıştır ⁽²⁹⁾. Bu konuda Sofist Antiphon şunları yazmaktadır:

(26) W. Kranz- a.g.e., s.194

(27) Bu konuda Sofistler işi tamamen çıkırından çıkarmışlardı. Eğitimden anladıkları şu idi: Bir konuşmada ya da tartışmada önemli olan doğruya ulaşmak değil, zaten bir "doğru"ya inanmıyorlardı. sadece galip gelmekti. Onlar, sözün doğrusunun değil, daha etkileyici ve daha güçlü olanının eğitimi veriyorlardı. "Sofist" adının sonraki yüzyıllarda bir "bilgelik şarlatanlığı", çağırışımıyla anılması bu yüzdendir.

(28) Sofistlerin bu "toplumsal sözleşme" teorisi, toplumun ve devletin kökeni konusunda yeniçağların toplumsal sözleşme görüşünün de temelini oluşturmuştur. Bkn.: Jakob Ben - Amittay: (Çev. M. Ali Kılıçbay- Levent Köker), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Savaş Yay., Ankara, 1983, s.57

(29) Bu "sözleşme" teorisi Sofistlerin çoğu tarafından benimsenmekle birlikte, bazı genç kuşak Sofistler bu konuda farklı düşünüyorlardı. Örneğin, Platon'un diyaloglarında da adı geçen Thrasyarchos'a göre toplum, devleti, kanunları, ahlâk kurallarını, gelenekleri vs. ortaya çıkaran insanlar arasındaki sözleşme değil, güçtür. Ona göre toplum ve tüm toplumsal kurumlar, güçlülerin iradesini temsil etmektedir. Bkn.: Kâmiran Birand, a.g.e., s.34 - Frank Thilly, a.g.e., c.1. s.80

"... kanunların buyrukları dileğe göredirler, doğaninkiler ise zorunludurlar; kanunların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmıştır, doğaninkiler ise sözleşme ile kararlaştırılmış değildir. (...) Kanuna göre haklı olan şeylerin çoğu doğayla düşmanlık halindedir. (...) Kanunların bize yaptırmak istedikleri de yasakları da aynı şekilde doğaya dost ve uygun değildir. Kanunlardan kaynaklanan yararlar, doğanın kösteğidir, doğaninkiler ise özgürdürler."⁽³⁰⁾

Antiphon'un bu sözleri, Sofistlerin genel eğilimini yansıtmaktadır. Bu sözlerin felsefe tarihi açısından ortaya çıkardığı iki önemli sonuç vardır: İlki, toplumun ve toplumun varlığının temel şartı olan nomos'un (buradaki anlamıyla kanun, ahlâk, gelenek, töre vs.) bir sözleşme ile ortaya çıktığı; ikincisi de insan yapısı olan toplum ("thesei" ya da "nomos") ile insan yapısı olmayan doğa ("physei") arasında yapılan ayırmadır. Burada bu sonuçların, tarih felsefesi açısından bizi asıl ilgilendireni ikincisidir. Bu ayırımın bir tarafında, bir sözleşmeyle yapay olarak oluşmuş olan toplum, diğer tarafında ise hiçbir sözleşmeye dayanmayan doğa vardır. Bu ayırım Sofistler için sadece bir ayırım değil, aynı zamanda bir karşıtlıktır ⁽³¹⁾. İşte felsefe tarihinde, tarihin bir felsefe problemi olarak kavranması bakımından ilk ümit verici gelişme böyle bir ayırımın yapılmış olmasıdır. Tek'i keşfeden sofist, bu ayırımı da yapmayı başarmış, ama tam da burada tek'i antikçağa özgü bir zihinsel refleksle tersine yani doğaya çevirmiştir. Çünkü bu ayırmda Sofistler, temel ögesini tek'in oluşturduğu toplumun değil, doğanın tarafında yer alıyorlardı. Onlara göre toplumun üzerinde sözleştiği "nomos", sürekli değişmektedir, bu yüzden nomos'un insan için bir bağlayıcılığı yoktur. Üstelik, üzerinde uzlaşmış yapay bir varlık olarak toplum, doğaya karşıt bir biçimde insanlar arasında bir eşitsizlik ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle onlara göre esas olan, henüz toplumun ve dolayısıyla hiçbir eşitsizliğin var olmadığı doğa durumudur, insanlar için esas bağlayıcı olan doğadır. Özellikle

⁽³⁰⁾ Antiphon'un "*Doğru*" adlı eserinden aktaran Walther Kranz, a.g.e., s. 199

⁽³¹⁾ Macit Gökberk, a.g.e., s.45

Antiphon'un söyledikleri, Sofistlerin bir doğal hukuk anlayışı geliştirdiğini göstermektedir⁽³²⁾. Sofistler için doğal olan ("physei"), toplumsal olandan ("thesei") daha değerli, daha sağlam ve daha bağlayıcıdır⁽³³⁾. Toplum hayatını doğaya⁽³⁴⁾ aykırı bulan Sofistler, neden böyle birden bire "çark etmişlerdi?" Çünkü toplum, her ne kadar başlangıçta bir uzlaşmayla kurulmuş olsa da, bu uzlaşma hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi de mümkün değildir. "İnsan herşeyin ölçüsü" ise, bu ölçü, toplumsal uzlaşma ile hep bir karşıtlık gösterecektir. Doğruluk, kanun, ahlâk, gelenek insana özgü olan ne varsa hep bireyden bireye ve toplumdan topluma değişecektir.

Sofistler kanunların, ahlâkın, geleneklerin kısaca toplumun ve toplumsal olanın yapısının, *zaman içinde* nasıl ve hangi faktörlere bağlı olarak değiştiğini felsefî yollarla kavramak ve açıklamak yerine, onları reddetmeyi tercih etmişlerdir. Halbuki Sofistlerden yüzyıllarca sonra "kanunların ruhu"nu kavramaya çalışan ve bu gayretiyle de tarih felsefesine önemli katkıları olan Montesquieu şöyle yazacaktır: "Gelenekleri eleştirmiyorum. onları anlamaya çalışıyorum." Belki de Sofistler, anlamaya çalışmadıkları, yalnızca eleştirdikleri için hep muhalif olarak kalmışlardı.

Ve böylece Sofistler de değişmez öz filozoflarının yaptığı, onlarınkinden çok farklı, hatta onlarınkine karşıt önermelerle yaparak, tarihin bir felsefe problemi olarak kavranmasını geciktirmişlerdir.

(32) Macit Gökberk, a.g.e.. s.46

(33) Macit Gökberk, a.g.e., s. 46

(34) Burada şu noktaya mutlaka değinmek gerekiyor: Sofistlerin doğaya yaklaşımları ile kendilerinden önceki filozofların doğaya yaklaşımları arasında çok esaslı farklar vardır. Doğa filozofları doğada, insana özgü problemlerden uzak, saf bir hakikat arıyorlardı. Sofistler ise doğayı, doğa durumunu, insanî problemler için bir çözüm noktası olarak görüyorlardı.

2. Ortaçağ Felsefesinde Hristiyan Tarih Teolojisi

Hristiyan ortaçağ, tarihin felsefî bir problem alanı olarak kavranması konusundaki antikçağ kayıtsızlığını sürdürmüştür. **Ancak**, ortaçağın başlarında St. Augustinus'un geliştirdiği hristiyan teolojisi, tarihsel düşünüşe yeni ve antikçağınkinden tümüyle farklı bir eğilim getirmiştir.

Saint - Augustinus'un (354-430) yaşadığı dönem, Batı Roma İmparatorluğu'nun en sıkıntılı dönemidir. 410 yılında Roma'nın Gotlarca yağmalanması Batı Roma'yı alt üst etmişti. Bu dönemde, henüz Hristiyan olmamış kesimlerde yaygın olan kanaate göre, Hristiyanlığa inananlar yüzünden Roma tanrılarına karşı saygısızlık artmış ve bu yüzden de eski tanrılar Roma'yı cezalandırmışlardı. İşte Augustinus, bu iddiaları çürütmek ve Hristiyanlığı resmi din olarak daha yeni kabul etmiş olan Roma için bir Hristiyanlık savunması olmak üzere⁽³⁵⁾ **Tanrı Devleti** adlı eserini kaleme almıştır. **Tanrı Devleti**'nde⁽³⁶⁾ Augustinus'un ana düşüncesi şudur: İki türlü devlet vardır: Yeryüzü Devleti (Civitas Terrana) ve Tanrı Devleti (Civitas Dei). Yeryüzü Devleti, Hz. Âdem'in cennetten kovulmasıyla yeryüzünde yayılmaya başlar. Augustinus'a göre Yeryüzü Devleti'nin ilk tebaası ise Kabil'dir. Asya'nın müstebit devletleriyle, paganist Roma İmparatorluğu şeytanın yeryüzünde işbaşına geçtiği yeryüzü devletleridir. Bencillik, zafer hırsı, gurur, kibirlilik, zevk

(35) AKKAYA, Doç. Dr. M. Şükrü: *Tarih Metodu ve Felsefesi*, Ulus Basımevi, Ankara, 1938, 2. kısım, s.4

ÇOTUKSÖKEN, Betül - BABÜR, Saffet: *Ortaçağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 48 - 49

RUSSELL, Bertrand: (Çev. Muammer SENCER), *Batı Felsefesi Tarihi*, Bilgi Yayınevi, 2. baskı, Ankara, 1972, c. 2, s. 100

(36) Saint- Augustinus'un bu eserinin bazı bölümleri Mete TUNÇAY tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

TUNÇAY, Mete (Der.) : *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Yayınları, Ankara, 1969, c.1, s.209 - 236

düşkünlüğü, savaş, politik oyunlar ve toplumsal adaletsizlik Yeryüzü Devleti'ne egemen olan unsurlardır. Derken, Tanrı Devleti'ni kurmak, yeryüzünde adaleti ve güvenliği sağlamak için Tanrı dünyaya İsa'yı gönderiyor ve Tanrı Devleti'ne bağlı olanlar ile Yeryüzü Devleti'ne bağlı olanlar arasında bir savaş başlıyor. Bu savaşta kilise, Tanrı Devleti'ne bağlı olanların merkezidir. İşte Augustinus'a göre tarih, Tanrı Devleti'nin temsilcileriyle, Yeryüzü Devleti'nin temsilcileri arasında geçen bir savaştan ibarettir.⁽³⁷⁾ Bu savaş, tüm insanların Tanrı önünde topluca yargılanacakları Eskaton'a kadar sürüp gidecek ve dünya üzerinde olup biten olaylar bir daha tekrarlanmayacaktır. Tanrı mahkemesinin (Eskaton) kurulacağı zamana kadar geçecek süreç olarak tarihte hiçbir olay, **geriye dönüşü olmayacak şekilde, bir defalık tarihsel bir olay olarak** gerçekleşecektir.⁽³⁸⁾ Bu yüzden her insan Eskaton'da, Tanrı Devleti'ne ya da Yeryüzü Devleti'ne bağlı oluşuna göre yargılanacaktır. Ancak, Augustinus'a göre, bu tarihsel süreç, kör bir kadere göre değil, **Tanrı'nın öngörüsüne göre belirlenmiştir**.⁽³⁹⁾

Bu görüşleri açısından Augustinus'da yeni ve farklı olan üç husus vardır: İlki, tarihi **bir defalık oluşlar alanı** olarak görmesi; ikincisi tüm insanları tek bir **insanlık ideali**, insanlığın birliği altında düşünmesi; üçüncüsü de tarihin Tanrı tarafından **belirlenen** bir süreç olduğu görüşü.

İlk görüş, tarihin bir defalık oluşlar alanı olarak görülmesi, antikçağ filozoflarının tamamen yabancı olduğu bir görüştür. Antikçağ, tarihi, yükselip alçalan ve

(37) BERNHEIM, Prof. Dr. E.: (Çev. M. Şükrü AKKAYA), *Tarih İlmine Giriş -Tarih Metodu ve Felsefesi*, T.C. Kültür Bak. Yayınları, İstanbul, 1936, s. 18 - 20

(38) GÖKBERK, Macit: *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 1980, s. 155, 156

(39) WİDGERY, Alban G. : (Çev. Gülçiçek SOYTÜRK), *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971, s. 157

böylece dönüp duran döngüsel bir süreç olarak ("çember teorisi") görüyordu.⁽⁴⁰⁾ Augustinus'un tarihin bir defalık olan, bir daha olmayacak, bir daha tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç olduğu görüşü, Batı insanının tarihsel zaman üzerine ilk sistematik bilgisi olmuştur. Augustinus'a göre "İnsanın günah yüzünden **düşmesinden** başlayarak, İsa **Mesih**'in görünüp insana kurtuluş yolunu açmasından geçerek, bu yolun sona ermesine (kıyamet) kadarki süreç, **bir defalık tarihî** bir oluştur."⁽⁴¹⁾ Aslında Augustinus'un bu düşüncelerinin gerisinde de onun "Felsefî ilgisi- nin, daha çok "zaman" ve "yaratma" problemine yönelmiş olması " yatıyordu.⁽⁴²⁾ Augustinus'un, tarihi, bir defalık oluşlar alanı olarak gören bu **çizgisel tarih** anlayışı, Batı düşüncesinin ürettiği hemen tüm tarih felsefelerine sinmiş olarak her dönemde karşımıza çıkacaktır. ⁽⁴³⁾

Augustinus'un ikinci görüşü de, tüm insanları tek bir insanlık ideali altında düşünmesi, antik Yunan felsefesinin yabancısı olduğu bir anlayıştı. Antik Yunan felsefesinde tarih hep Yunan - merkezli bir tarihti. ⁽⁴⁴⁾ Halbuki Augustinus'la birlikte tarihsel düşünüşe **evrenselcilik** anlayışı gelmiştir. "Evrensel dünya tarihi" idesi de

(40) Eski Yunan tarihçilerine ve hatta Eski Yunanlı filozofların görüşlerine de sinmiş olan (Toynbee, 1978, c.1, 169/ 172) bu döngüsel tarih anlayışına, Eski Yunan felsefesinde tarihin durumunu ele alırken değinmedik. Çünkü döngüsel tarih anlayışı bu dönemde felsefî olmaktan çok mitolojik bir içerik taşıyordu. Örneğin Platon, Hesiodos'un İşler ve Günler adlı şiirindeki Çağlar ve Soy lar Mitosu'na (Erhat - Eyuboğlu 1977: 34) dayanarak tarihi; tanrılar, kahramanlar ve insanlar çağı olmak üzere üçe ayırır (Akkaya: 1938: 43) ve tarihi döngüsel bir süreç olarak görür (Widgery 1971: 90). Parmenides tarihteki döngüsellliği belirtmek için "Başlamak önemli değil, nasıl olsa aynı yere defalarca döneceğim." diyordu. Empedokles, aşkın ve nefretin zaman içinde sırayla ön plana geçtiğini belirtmek için, "Bazen böyle, bazen şöyle oluyorlar ve sonsuza kadar aynı kalıyorlar." diyordu (Widgery: 1971: 83).

(41) GÖKBERK, Macit: a.g.e., s. 155

(42) CAIRNS, Grace: *Philosophies of History*, Peter Owen Limited, New York, 1963, s. 251

(43) WARTENBURG, Paul Y. : (Aktaran Doğan ÖZLEM), a. g. e., s. 20

(44) COLLINGWOOD, R. G.: a. g. e. , s. 65

daha sonraki yüzyıllarda Batı'da ortaya çıkacak olan pek çok tarih felsefesini derinden etkileyecektir. Bu "evrensel dünya tarihi" idesi Augustinus için kaynağını elbette Hristiyanlıktan alıyordu.

Augustinus'un üçüncü görüşü, tarihin Tanrı tarafından belirlenen bir süreç olduğu görüşü. tarihsel düşünüşe belirlenimcilik (determinizm) anlayışını getirmiştir. Augustinus'a göre yeryüzündeki tarih, Tanrı tarafından düzenlenmiştir ve yine Tanrı tarafından yönetilmektedir. ⁽⁴⁵⁾ Tarihsel belirlenimcilik anlayışı da antikçağ Yunan felsefesinin yabancı olduğu bir anlayıştır. Böylece Yunan düşüncesinde evrene egemen olan "logos" anlayışını, Augustinus evrene ve tarihe egemen olan tanrı anlayışı ile değiştirmiş oluyordu. Ancak Augustinus için yeryüzü tarihindeki olayların yine de hiçbir değeri yoktur. Augustinus'a göre tarihsel olayların değeri sadece, Tanrı'nın insanları sınaması ve cezalandırması için birer vesile olmalarından gelmektedir. ⁽⁴⁶⁾ İşte bu açıdan bakıldığında, özellikle de tarihsel zaman bilincinin kazanılmasına büyük katkısı olsa da, Augustinus'un bir tarih filozofu olduğunu öne sürmek gerçekten çok güçtür. Çünkü Augustinus için tarihsel olayların kendi başına bir anlamı ve önemi yoktur. Ona göre bir defalık olaylar alanı olarak tarih, **kendisi için değil**, bir başka şeyden dolayı, bir başka şey aracılığı ile anlam ve önem kazanıyordu. Augustinus için bu "bir başka şey" Tanrı'dan başkası değildir. Augustinus'un gözünde **tarih, insanî etkinliklerin değil, Tanrısal etkinliklerin alanıdır**; insanî olaylar tarihte insanî iradeyle değil, Tanrı'nın iradesiyle ve O'nun yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. ⁽⁴⁷⁾ Bu nedenle tarih, insanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği olayların süreci değil, Tanrısal iradenin insanî eylemleri bir araç olarak kullan-

(45) WIDGERY, Alban G. : a. g. c. s. 157

(46) FETSCHER, Iring: a. g. c. s. 415

(47) İslâm'da durum bunun tam tersidir. İslâmî inanışta Allah, insanın fiillerine, onun iradesine müdahale ederek yön vermez. Bu aynı şekilde tarih için de geçerlidir. (İmadüddin Halil: 1988) Kur'an- Kerim'de Ra'd suresinin 11. ayetinde şöyle denilmektedir: "Bir kavim, kendi nefislerinde olanı değiştirmedikçe, Allah onları değiştirmez." (Bu konuda bkn.: Cevdet Said: 1984) Bu bakımdan, Allah eğer insanların iradelerine gerçekten müdahale etmiş olsaydı, cennetin ve cehennemin anlamı kalmazdı. Augustinus maalesef bunu düşünememiştir.

dığı bir süreçtir. ⁽⁴⁸⁾ Bu açıdan bakıldığında **Augustinus bir tarih filozofu değil, bir tarih teoloğudur**⁽⁴⁹⁾ ya da Augustinus'un görüşü için "teolojik bir tarih yorumu"⁽⁵⁰⁾ denilebilir. Bu alt bölümün başlığını "Ortaçağ'da Hristiyan Tarih Teolojisi" koymamızın sebebi budur.

Augustinus ve onu izleyen Hristiyan filozoflar, Batı felsefesine tarihsel bilincin girmesine hizmet etmişlerse de, antikçağdan beri süregelen episteme - doxa karşıtlığının aşılması konusunda yeni bir görüş geliştirememişlerdir. Bu dönemde de tarih, **teolojik endişeler yüzünden** filozofların ilgisini çekmemiştir. Ortaçağ Hristiyan filozofları tarihsel gerçekliği Tanrı'nın iradesiyle işleyen gelip geçici bir süreç olarak görmüşler. bu yüzden de tarihi, **kendisi için** ve kendisinden dolayı ve doğal oluşumlardan tümüyle farklı bir süreç olarak algılamayı düşünmemişlerdir.

(48) Bu yaklaşım daha sonra Hegel'de değişik bir açıdan " *aklın hilesi*"ne dönüşecektir.

HEGEL; G.W.F. : (Çev. Önay SÖZER) *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınevi, 3. baskı, İstanbul, 1995, s. 105

(49) FETSCHER, Iring: a. g. e., s. 415

(50) BOLAY, Prof. Dr. S. Hayri: *Filozofların Tarih Görüşleri*, (Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollekyumu), Fırat Ü. Yayınları, Elazığ, 1992, s. 11

II. BÖLÜM

TARİHİN KÂŞİFİ VE İLK TARİH FİLOZOFU OLARAK İBN HALDUN

"**Mukaddime**'deki tarih felsefesi, nevinin en büyük eseri. Şimdiye kadar, hiçbir ülkede, hiçbir çağda, hiçbir insan zekâsı böyle bir eser yaratmamıştır."⁽¹⁾ . . . "İbn Haldun, tarih morfolojisinin* şimdiye kadar dünyada görülmüş en parlak yorumcusudur. (. . .) Tarih morfolojisinin incelenmesi alanında parlak bir deha: İbn Haldun."⁽²⁾

Yukarıdaki sözler Arnold Toynbee'ye ait. Toynbee, bu sözleri rastgele sarf edecek biri değildir. Peki; tam 52 yıl, gelmiş geçmiş tüm medeniyetleri incelemiş ve yazmış olan Toynbee'yi İbn Haldun'a hayran bırakan nedir?

Bu bölümde İbn Haldun'un neden, tarih probleminin ilk filozofu olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Aslında İbn Haldun'un tarih konusundaki düşünceleri bakımından, yaşadığı kültür coğrafyasında ne selefi ne de halefi vardır. Bu bakımdan İbn Haldun orijinal

(1) Aktaran MERİÇ, Cemil: *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.139

(2) TOYNBEE, Arnold: (Çev.?) *Tarih Bilinci*, Bates Yayınları, İstanbul, 1978, c.2, s.513, 514

* Toynbee "tarih morfolojisi"ni *Medeniyet Yargılanıyor*'da şöyle tanımlar: ". . . Medeniyetlerin tarihlerindeki ana safhaları - doğum, büyüme, çözülme, ve yıkılma - ortaya koyma, tecrübelerini safha safha karşılaştırma (. . .) bu yolla her medeniyette ortak olan tecrübeleri ve her medeniyetin kendine özgü, eşsiz tecrübelerini sınıflandırma . . . " (Toynbee 1991:145)

bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır⁽³⁾. Onun orijinalliğini Cemil Meriç şu sözlerle ifade eder: "Kendi semasında tek yıldız."⁽⁴⁾ .

İslâm dünyasında İbn Haldun'dan önce tarihe karşı ciddi bir ilgi vardı. Ancak bu ilgi tarihin daha çok "rivayet" kısmına yönelikti. Eski Yunanlılarda ve Ortaçağ Avrupasında olduğu gibi Müslümanlar arasında da İbn Haldun'a gelinceye kadar tarih, felsefî açıdan ele alınmamıştı. İslâm felsefesinin klasik filozofları da, felsefî ilgiye mazhar olabilecek konular hakkında Eski Yunan geleneğini sürdürüyorlardı. Klasik dönemde İslâm "felâsife"sinin yöneldiği konular mantık, matematik, fizik ve metafizik üzerinde yoğunlaşmıştı. Onlar da selefleri gibi bu alanlarda tekil'in değil tümel'in mutlak hakikatini arıyorlardı. Buna karşılık İbn Haldun, İslâm felsefesi geleneğinde de temel felsefî araştırma alanı olarak kabul edilmiş bu alanlarda kayda değer bir eser yazmamıştır. Onun felsefî ilgisi mantığa, matematiğe, fiziğe ve metafiziğe değil, tarih merkezde olmak üzere topluma, siyasete ve ekonomiye yönelikti. Belki de bu sebeple İbn Haldun, çağdaşları ve sonraki İslâm felsefesi izleyicileri tarafından Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bir filozof olarak görülmemiştir⁽⁵⁾. Bu durum tabîî kabul edilmelidir. Çünkü, zaten tarihe ilişkin konularda sadece İslâm dünyasında değil, o döneme kadarki Batı dünyasında da felsefî bir ilgi yoktu. Hatta tarih, tarihsel olayların tekil özelliğinden ötürü, felsefenin özellikle dışında tutulmuştu. Bu bakımdan İbn Haldun'u, ne Batı felsefesi ne de İslâm felsefesi çizgisi içinde bir yerlere oturtmak pek mümkün gibi görünmüyor. Eğer İbn Haldun'u "kendi

(3) İbn Haldun'un orijinalliği hakkındaki görüşler için bkn: HASSAN, Ümit: *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, AÜSBF yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1982, s. 53-60

(4) MERİÇ, Cemil, a.g.e., s.134

(5) MEHDÎ, Muhsin: (Çev. Mustafa ARMAĞAN), *İbn Haldun*, (M. M. Şerif'in editörlüğünde hazırlanan "*İslâm Düşüncesi Tarihi*" adlı eser içinde). İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, c.3, s.109

seması"ndan alıp mutlaka bir yerlere yerleştirmek gerekseydi, o yer herhalde, çağımıza çok yakın bir yer olurdu.

İbn Haldun, tarihteki tekil gerçekliğin (historia), tümel bir hakikate (theoria) nasıl dönüştürülebileceği yolundaki filozofça ilk adımı atan kişidir. Tekil ile tümel, historia ile theoria, tarih ile felsefe ilk kez İbn Haldun'un düşünce evreninde o geleneksel karşıtlıktan kurtulmuş, ilk kez İbn Haldun'un kavrayışında bir tarih felsefesi mümkün olabilmıştır.

İbn Haldun'un, tarihin, felsefî etkinliğe konu olabileceği yolundaki düşüncelerini **Kitab el- İber** isimli eserinin mukaddimesinde buluyoruz. Eserin kendisinden daha fazla tanınan ve tabîî daha fazla okunan bu Mukaddime'si ⁽⁶⁾ felsefe tarihinde tarih felsefesinin ilk kitabı olarak kabul edilir ⁽⁷⁾.

a. Eskilerin tarihçiliği ya da "kınından çıkarılmış kılıçlar..."

İbn Haldun, klasik İslâm düşüncesi geleneği içinde tarihin aldığı şekilden memnun değildir. Çünkü ona göre, geleneksel tarih anlayışı, tarihin hep "zahirine" bakmış, bu yüzden de "bâtınına" inememiştir⁽⁸⁾. "Tarih" denilince; eski zamanlar-

(6) İbn Haldun "Mukaddime" terimini yalnızca eserinin "önsöz"ü anlamında kullanmaz. "Mukaddime" terimini İbn Haldun aynı zamanda mantıktaki özel anlamıyla yani "öncül" anlamında kullanır (Bkn.: Muhsin Mehdi, a.g.e., s. 118). İbn Haldun Kitab el- İber'in birinci kitabının ilk bölümünde altı *mukaddeme* sıralamıştır. Burada "Mukaddime" terimini değil, "mukaddeme" terimini kullanmaktadır. (Bkn. İbn Haldun, a.g.e. s. 271, (Çev. Süleyman ULUBAĞ), *Mukaddime*, Dergah Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1988, c.1, s.271 vd.). Bu terim de "öncül" terimi ile aynı anlama gelir. Buna göre "mukaddeme" sonraki açıklamaların (önergelerin) kendisine dayandığı ilk önerme (öncül) anlamındadır.

(7) Bu konudaki görüşler için bkn: Cemil Meriç, a.g.e., s. 142, 143

(8) İBN HALDUN: (Çev: Süleyman ULUDAĞ) *Mukaddime*, Dergah Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Mayıs 1988, c.1., s.200

dan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen olaylardan haber vermek anlaşılmıştır. Tarih, "toplantı yerlerinde hoşça vakit geçirme"⁽⁹⁾ aracı olmuştur. Bu yüzden de tarihsel olaylara dair rivayetlere hep yalan ve yanlış karışmıştır:

"İslâm'daki büyük tarihçiler, eski çağlara ait haberleri geniş ölçüde derleyip topladılar. (...) Fakat asalak tarihçiler bu haberleri bâtılın desiseleri ile karıştırdılar. Bu hususta vehme kapıldılar veya haber uydurdular. Zayıf olan rivayetlerden yaldızlı ve cazip olanlarını birbirine katıp karıştırdılar. Onlardan sonra gelenlerin çoğu bu eserlere tabi oldular ve onları takip ettiler; bu gibi rivayetleri nasıl işittilerse bize o şekilde naklettiler. Vak'aların ve ahvâlin sebeplerini mülahaza etmediler (...) onlarda tahkik azdır, ayıklama ciheti ekseriya cılızdır, hata ve vehmin haberlere nisbeti ve dostluğu mevcuttur (...) [tarihçiler] sınırlı bir tarih telakkisine yöneldiler (...) kendi çağlarında cereyan eden olayları kaydetmekle yetindiler." (10)

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi İbn Haldun **Mukaddime**'de uzun uzadıya bir tarih eleştirisi yapar. Eski tarihçiler, naklettikleri olaylar üzerinde hiç düşünmemişler, duyduklarını ya da okuduklarını yalnızca nakletmekle yetinmişlerdir. Bu yüzden de naklettikleri rivayetlere pek çok vehim, hata ve hatta yalan karışmıştır. Bu tarihçiler en çok da, geçmişten haber verirken bu haberlere konu olan olayları ortaya çıkaran şartları, sebepleri ve bu olayların sonuçlarını, bu olaylar gerçekleşirken hangi faktörlerin devrede olduğunu düşünmemişler ve en azından olaylarla birlikte bunların da aktarılması gerektiğini bir türlü anlayamamışlardır. İbn Haldun bu durumu şöyle ifade eder:

(9) İBN HALDUN: a.g.e. , s. 200

(10) İBN HALDUN: a.g.e., s. 201, 202

"Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vak'aların hikâyelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrit edilmiş sûretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler." (11)

"Kınından çıkarılmış kılıçlar!" Bu muhteşem şairâne benzetme, bize, İbn Haldun'un tarih eleştirisinin özünü verir. Eğer tarihsel olaylar aktarılırken ya da yazılırken bu olaylar arasındaki nedensel bağlantılar bulunmazsa, olayların gerçekleştiği şartların ve ortamın bu olaylar üzerindeki etkisi hakkında düşünülmezse, bu olaylar, tıpkı kınından çıkarılmış kılıçlar, maddesinden tecrit edilmiş sûretler gibi, kendi tabiatlarının bir yanını kaybetmiş olur.

İşte İbn Haldun, **Mukaddime**'de geliştirdiği İlmi Umran ile kılıcı kınına sokmak, maddeyi sûretine kavuşturmak istemektedir. Bunu başarabilmek için de İbn Haldun, kendisinden önce 2000 yıl boyunca hiç denenmemiş ve kendisinden sonra da ancak yaklaşık 320 yıl⁽¹²⁾ sonra denenebilecek olan bir yola girer. Bu yol, felsefenin yoludur.

b. İbn Haldun'da "Historia" ile "Theoria"nın İzdivacı

İbn Haldun, tarihi felsefî bir yolla kavrama konusundaki düşüncelerini **Mukaddime**'de üç yerde açık açık söyler:

"Zahiri itibarıyla tarih; eski zamanlardan, eski devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vak'alardan haber vermekten daha fazla bir şey değildir. (...) Tarih tabiatın ve halkın durumunu, bunların hallerinin nasıl değiştiğini, dünyada

(11) İBN HALDUN: a.g.e., s. 203. (İktibastaki vurgular bana ait.)

(12) Vico'nun 1725'te ilk basımı yapılan *Yeni Bilim*'i ile

kurulan devletlerin sınırlarının ve hakimiyet alanlarının nasıl genişlediğini, insanların arzı nasıl mamur hale getirdiklerini, göçme dönemlerinin geldiğini bildiren tehlike çanları onları ikaz edinceye kadar, yıkılma ve yok olma vakti gelip çatıncaya kadar insanların dünyayı imar etme işi ile nasıl uğraştıklarını bize bildirir. Bâtın ve içyüzü itibarıyla tarih; düşünmek, araştırmak ve olan şeylerin sebeplerini bulup ortaya koymaktır. Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyeti ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir. İşte bunun için tarih şerefli ve hikmette soylu bir ilimdir. Bundan dolayı hikmet grubunu teşkil eden ilimlerden sayılmaya lâyık ve müstehaktır." (13)

İbn Haldun'un bu son iki cümlede geçen "hikmet" kelimesi ile felsefeyi, "hikmet grubunu teşkil eden ilimler" ile mantık, matematik, fizik, metafizik gibi geleneksel felsefe konularını kastettiği hususunda hemen hemen tüm İbn Haldun araştırmacıları birleşirler (14).

Buna göre İbn Haldun tarihin, felsefe tarihi boyunca bir felsefe disiplini olarak ele alınmadığının farkındadır. İbn Haldun'un, hangi özelliğinden dolayı tarihin bir felsefe disiplini olması gerektiği hakkındaki düşüncesi de aslında çok açıktır: "Olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyeti ve sebepleri hakkındaki bilgi derindir."

(13) İBN HALDUN: a.g.e. , s. 200 (İktibastaki vurgular bana ait.)

(14) Bu hususta bkn: - Muhsin Mehdi, a.g.e., s. 111,

- Süleyman Uludağ, *Mukaddime* çevirisi, c.1, s.200'deki 2. not

- Süleyman Uludağ, *İbn Haldun*, TDV yayınları, Ankara, 1993, s.40

- Ahmet ÖNCÜ, *Sosyoloji ya da Tarih - İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993, s. 53

- Ahmet ARSLAN, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür Bak., Ankara, 1987, s. 68, 69, 70

İbn Haldun eserinin felsefiliği hakkında şunları söyler:

"Devletlerle ilgili hadiselerin illetlerini ve sebeplerini ortaya koydu. Böylece eserim hikmet için bir mahfaza, tarih için bir dağarcık oldu."⁽¹⁵⁾

İbn Haldun, tarihsel olaylar hakkında düşünürken de felsefenin (hikmetin) esas alınması gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

*"... haberler hususunda mücerret nakle itimat edilir de an'anelerin esasları, siyasî kaideler, umranın tabiatı ve insan topluluğundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gaih şahide kıyas edilmezse, bu konularda hataya düşmekten, ayayın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından ekseriya emin olunamaz. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstadlarının hikâyelerde, vak'alarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf veya sağlam demeyip bu hususta sadece nakle itimat etmeleri, bu gibi şeyleri asıllarıyla mukabele ve benzerleriyle mukayese etmemeleri, **hikmeti esas alma**, kainatın (ve olan şeylerin) tabiatlarına vakıf olma, haberlerde **düşünce ve basireti hakem kılma kıstasları ile inceleme yapmamış olmalarındandır.**"*⁽¹⁶⁾

Bu sözlerinden açıkça anlaşılıyor ki İbn Haldun, tarihsel bilginin doğruluğunun ancak felsefe yoluyla mümkün olduğunu düşünmektedir.

Halbuki Eski Yunan felsefesinde ve ortaçağda tarihsel olaylar, aralarında hiçbir sebep - sonuç ilişkisi bulunmayan, rastlantısal olaylar olarak görülmüştü. Bu sebeple de bu dönemlerin filozofları tarafından tarihsel bilgi kesinlikten uzak bir bilgi olarak kabul edilmiş ve önemsenmemiştir.

⁽¹⁵⁾ İBN HALDUN: a.g.e., s. 206

⁽¹⁶⁾ İBN HALDUN: a.g.e., s. 209 (iktibastaki vurgular bana ait.)

İbn Haldun eseri hakkında da şunları söyler:

"Eserim, nadir olan ilimleri ve hikmetleri içine aldığından, kendi benzerleri arasında tek ve mümtaz bir kitap oldu (. . .) Bil ki bu kitapta inceleyeceğimiz kaside ve usuller, benim tarafımdan icat edilmiş, yeni bir ilimdir.(. . .) Bahsedeceğim bu ilim hitabet değildir. (. . .) bu ilim, siyaset-i medeniye ilmi de değildir. (. . .) Bu ilmin, yeni ihtira ve yeni baştan benim tarafımdan icat edilmiş bir ilim olduğunu düşünüyorum. Başımın sağlığına and içerim ki Tanrı'nın mahlûklarından kimsenin bu mefhumda söz söylemiş olduğunu bilmediğimi teyit edebilirim. " (17)

Görülüyor ki İbn Haldun ne yapmakta olduğunu fazlasıyla farkındadır. İbn Haldun'un, ne yaptığıнын farkında olmasının felsefî açıdan önemi şuradadır:

İbn Haldun diyor ki " Bu ilim hitabet değildir. . ." Halbuki bilimlerin geleneksel sınıflamasında tarih, hitabetin (retoriğin) içinde ele alınmıştı. Yine İbn Haldun diyor ki "Bu ilim siyaset- i medeniye de değildir." Burada İbn Haldun "Ümran" adını verdiğini bu yeni ilmi "efradını câmi, ağyarını mâni" hale getirmeye çalışıyor.

(17) İBN HALDUN: a. g. e., s. 212

Ayrıca:

FINDIKOĞLU, Z. Fahri: *Metodoloji Nazariyeleri* İstanbul Ü. Yayınları, İstanbul, 1961, s.87

III. BÖLÜM

TARİH FELSEFESİNE DOĞRU

a. Descartes ya da "Tarihsel Pyrrhonculuk"

Felsefe tarihi yazan felsefeciler ya da felsefe tarihi okutan felsefe hocaları, artık ortaçağdaki felsefe bitip konu Descartes'a ve tabii yeniçağa gelince kendilerini biraz rahatlamış hissederler. Artık ilkçağ çok gerilerde kalmış, ortaçağın da pek "tat vermeyen", "sönük", "sevimsiz", "kısır tartışmalarla dolu" ve felsefe adına adeta "boşa geçmiş" yüzyılları işlenip bitirilmiştir. İşte nihayet felsefenin modern dönemine gelinmiş ve felsefe tarihçisi elbette heyecanla ve ışıltılı gözlerle uzun uzadıya "modern felsefenin babası" Descartes'ı anlatacaktır. Bu bakımdan Descartes felsefe tarihçisi için, Hegel'in de dediği gibi "fırtınalı bir denizde uzun, dolambaçlı ve tehlikeli bir yolculuktan sonra selâmlanan bir sahil" gibidir.

Descartes felsefede hangi anlamda modernliğin "babası"dır?

Descartes skolastikten net bir kopuşu simgeliyordu her şeyden önce. Aslında bu kopuşun temel özelliği şuydu: Skolastiklerin sorgusuz sualsiz kabul ettiklerine (yani Tanrı'ya), o, sorgulayarak ulaşıyordu. Bunu yaparken de Descartes ortaçağın bilinen yöntemlerine ve ilkelerine değil, pür bir akla dayanıyordu. Descartes'ın bütün amacı, kendisinden asla şüphe edilemeyecek, açık ve seçik bir önermeye ulaşmaktır. Bu açık - seçik önermeye ulaşmanın biricik aracı da akıldı. Descartes ünlü "Düşünüyorum o halde varım." önermesinden Tanrı'ya bu yolla ulaşmıştı. Bu açıdan ba-

kıldığında Descartes'ın felsefede modernliğin babası olarak görülmesinin elbette sağlam bir dayanağı vardı.

Bir de Descartes, Heideggerci bir deyişle, dünyanın özne olarak insan tarafından tasarımılanan bir "imge" olduğu düşüncesinin ilk filozofu olması bakımından moderndir. Descartes'a gelinceye kadar dünya ne Antik Yunan'da ne de Ortaçağ'da hiçbir zaman bir öznenin tasarım nesnesi olarak düşünülmemişti.⁽¹⁾ Bunun modernlik bakımından sonucu da Heidegger'e göre, varlığı unutma ve doğa üzerindeki teknik tahakküm olmuştur.⁽²⁾

Ancak Descartes, tarihsel varlık alanı ve bu alanın bilgisi söz konusu olduğunda, o "klasik" yanılmanın izleyicisi durumundaydı. Değişmeyen özler peşindeki Eski Yunan felsefesini felsefenin "klasik çağı" diye adlandıırırsak, Descartes'ın kesinlikle *bir modern değil, düpedüz bir klasik* olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

Felsefedeki klasik eğilim⁽³⁾ evrensel, genel geçer ve dolayısıyla değişmez bir öz (hakikat) aramaktaydı. Bu değişmez öz insanın dışında ama insana, hayata ve evrene egemen olan rasyonel bir ilke, bir logos'tu. Filozofa düşen bu aşkın "ide"yi aramak, onu bulmaktı. Filozoflar arasındaki ayrılık sadece bu değişmez öz'ün ne olduğu hakkında idi. Filozoflar bir önerme ile dile getirdikleri bir hakikat (öz) öne sürüyorlar ve sonraki tüm düşüncelerini bu hakikat'le temellendirerek felsefe yapıyorlardı. Descartes'ın bu çizgiye katkısı şu olmuştur: O, kendine bir hakikat bulup sonra da felsefesini onunla temellendirmeden önce, tersine, ilkin tüm bilgilerden

(1) BUMİN, Tülin: *Sorgulanan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Aralık, 1996, s.50

(2) BUMİN, Tülin: a.g.e., s.9

(3) Thales - Permenides - Platon - Aristoteles çizgisi.

hatta kendi varlığından şüphe etmekle işe başlamış, sonra bu şüphe yardımıyla kendisinden asla şüphe edilemeyecek açık ve seçik bir önermeye (hakikate) ulaşmış daha sonra da felsefesini onunla temellendirmişti. Yani Descartes bir yöntem değişikliği yapmıştı. Ancak buna rağmen Descartes, tarih hakkındaki klasik eğilimi sürdürmüştür. Öncekiler de tarihsel varlık alanının ve tarihsel bilginin değişmez bir öz açısından felsefî nazarla ele alınıp incelenecek bir tarafı olmadığını düşünmüşlerdi. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*'nın daha ilk bölümünde tarih üzerine şunları yazar:

"Fakat dillere, hatta eski kitaplarla tarihleri ve masalları okumaya oldukça zaman verdiğimi sanıyordum. Zira geçmiş yüzyılların yazarları ile konuşmakla seyahat etmek hemen hemen aynı şeydir. (...) Fakat seyahatlere çok zaman harcanınca da insan kendi memleketine yabancı olur; geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere fazla merak gösterince de, insan genellikle kendi yüz yılında olup bitenlerden pek bilgisiz kalır. (...) En sadık tarihler bile, okunmaya lâyık kılmak için, olayların değerini değiştirip abartmasalar da, hemen her zaman daha bayağı ve daha az meşhur halleri yazmazlar, bundan ötürü de geriye kalanlar olduğu gibi görünmezler. ..." (4)

Descartes'ın bu sözlerinin gelip dayandığı temel vurgu şudur: Tarihsel açıklamalar, geçmişe ilişkin güvenilir açıklamalar değildir. Descartes'a göre tarihsel bilgi bize, kendi terimleriyle söylersek, kendisinden şüphe edilemeyecek açık ve seçik bir bilgi sunmaz. Çünkü gerçeğe en sadık olan tarihçiler bile, yazdıklarını daha fazla okunur kılmak için, "Olayların değerini değiştirip abartırlar." Bu yüzden Descartes, tıpkı klasikler gibi, tarihsel bilginin imkânı hakkında şüpheli davranıyordu.

(4) DESCARTES, R. : (Çev. Mehmet KARASAN) *Metod Üzerine Konuşma*, MEB yay., 4. baskı, İstanbul

Collingwood, Descartes'ın tarihsel bilginin imkânı hakkındaki bu tutumunu, her türlü doğru bilgiye ulaşmanın imkânından şüphe eden filozof Pyrrhon'un adıyla anarak, "tarihsel pyrrhonculuk" diye niteler (5). Descartes'ın, sonuçlarının açık seçik ve bunun için de kesin ve tartışılmaz olması sebebiyle matematiği göklere çıkarıp, Dilthey'in yaklaşık 250 yıl sonra "manevi bilimler" adını verdiği bilgi disiplinlerini, açık seçik verilere dayanmadığı için felsefî ilgisine lâyık görmemesi, onun bu konuda klasiğin izleyicisi olduğunu göstermektedir.

Descartes'ın başlangıçta açık seçik bilgiye ulaşma konusunda öne sürdüğü matematiksel yöntem, felsefî temellendirmelerinin biraz daha ileri bir noktasında, epistemolojiden ontolojiye geçeceği sırada, tuhaf bir durum ortaya çıkarır. Descartes, "Gerçekten var olan nedir?" sorusunu "Gerçekten var olan ruh ve maddedir." diye cevaplar. Onun bu cevabı felsefe tarihinde "düalizm" olarak adlandırılır. Tuhaflik buradadır. Kendisinden asla şüphe edilemeyecek olan açık seçik hakikat, tek bir hakikattir. Bu sebeple bu tekil hakikat "monist" bir nitelik taşır. Descartes felsefî temellendirmelerine *epistemolojik bir monizmle* başlamış ama daha sonra temellendirmesini *ontolojik bir düalizmle* sürdürmüştür. Bunu bir çelişki olarak görmek gerekmesek bile bir tuhaflik olarak görmek mümkündür. Çünkü tarihsel olaylar da önce epistemolojik düzeyde değil, ontolojik düzeyde gerçekleşir; *bilgi daha sonra* bu olaylar üzerine gelişir. Tekil tarihsel olaylar dönemden döneme ve toplumdan topluma çeşitlilik (çokluk) gösterdiğine göre, onlar hakkındaki bilgi de elbette bir çeşitlilik (çokluk) gösterecektir. Descartes, düalizmini biraz daha ileri götürse, belki de, tarihsel olayların bu özelliğinden, bir düalizm olmasa bile, bir çoğulluk çıkarabilirdi; tarihsel olayların tekil niteliğine karşılık, bu olaylar hakkında çoğul bilginin mümkün olduğunu görebilirdi. Ama olmadı. Değişmez özler felsefesinin epistemo-

(5) COLLINGWOOD, R. G.: (Çev. Kurtuluş DİNÇER) *Tarih Tasarımı*, Ara yayınları, İstanbul, 1990, s.75

lojik monizmi Descartes'ın da tarihsel olayların tekilliği hakkındaki çoğulluğu, bu, gerçekten modern olan problemi, görmesini engelledi. Çünkü klasik felsefî alışkanlık, bilgisel bir çoğulluğu (epistemolojik plüralizm) anlayamazdı.

b. Vico: Verum et Factum

Batı'da tarih felsefesi Vico'yla başlar.

Giambattista Vico (1688 - 1744), Batı felsefesi tarihinde Eski Yunan felsesinden beri süregelen *theoria- historia* karşıtlığı karşısında felsefî tercihini, bu karşıtlığın *historia* tarafı için kullanan ilk filozoftur.

Vico'nun tarihe ilişkin düşüncesini harekete geçiren, Descartes'ın tarihsel şüpheciliği idi. Descartes'ı ele aldığımız sırada ifade ettiğimiz gibi, Descartes tarihin bir bilgi alanı olamayacağını düşünüyordu. Çünkü ona göre tarihçinin dile getirdiği olaylar tam tamına öyle olmuş olaylar değildir; bu nedenle tarih hakkındaki bilgi her zaman şüpheli bir bilgidir, bunun için de açık seçiklikten uzaktır. Descartes'a göre açık seçik bilgiye ancak matematiksel bir yöntemle ulaşılabilirdi. Halbuki tarihin matematiksel olarak açıklanabilecek bir tarafı yoktu. İşte Vico'nun, Descartes'ın bu yaklaşımını eleştirmesi, onun tarihe ilişkin felsefî düşüncelerinin bu şekilde kalkış noktası olmuştu.

Vico, matematiksel bilginin kendi içindeki geçerliliğini kabul eder ⁽⁶⁾ , ama ona göre Descartes gibi başka hiçbir bilgi türünün mümkün olmadığını söylemek de doğru değildir. Ayrıca Vico'ya göre hakikatin ölçütünün açık ve seçik tasarım olduğu yolundaki Descartesçı ilke de doğru değildir. Çünkü ona göre, bu açık seçiklik,

(6) WİDGERY, Alban G.: (Çev. Gülçiçek SOYTÜRK), *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, İst., 1971., s.183

öznel ve psikolojik bir ölçüttür; bir insanın, tasarımlarını açık ve seçik düşünmesi, o tasarımların doğru olduğunu değil, ancak o kişinin o tasarımlara gerçekten inandığını kanıtlar. (7)

Vico, ilk baskısı 1725'te yapılan **Yeni Bilim** (La Scienza Nuova) adlı kitabında Descartesçi doğruluk ölçütünün yerine bir başka ölçüt koyar: *Biz ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi doğru ve sağlam olarak bilebiliriz.*

(8) Yani Vico'ya göre birşeyi doğru olarak bilmenin temel şartı, bilen öznenin bilinen nesneyi kendisinin "yapmış" olmasıdır. O halde insanın, "yapılmasında" kendisinin hiçbir dahli bulunmadığı doğayı bilme/anlama çabasının hiçbir anlamı yoktur; çünkü insan doğayı bilemez. Bu ilkeye göre doğayı ancak, onu yaratan Tanrı bilebilir. (9)

Vico, matematikle de şu şekilde hesaplar: Matematiksel nesneler, matematiksel ilkeler matematikçinin "yapmış" olduğu kurmacalardır, çünkü matematiği insan zihni üretmiştir. O halde insan matematiği bilebilir. Bu bakımdan Vico'nun, insanî bir "yapma" alanı olarak matematiğin kendisiyle bir alıp veremediği yoktur. Ancak Vico'ya göre Descartes'ın matematiksel ilkesi yalnızca "bilimsel bilince" (10) ait bir kesinlik olabilir: bu bakımdan matematiğin "doğanın doğru dili" olarak görülmesi yanlıştır. Ona göre matematiksel ilke ancak matematik alanında geçerlidir. Vico matematiğin kendisine değil, ama matematik hakkındaki Descartesçi matema-

(7) COLLINGWOOD, R.G.: a. g. e., s. 79

(8) LÖWİTH, K.: *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chigaco, 1949, s. 118

(9) LÖWİTH, K.: a. g. e., s. 118

(10) LÖWİTH, K.: a. g. e., S.119

tizme ve kendi çağının (18. yüzyıl) Aydınlanmacı anlayışına karşı çıkar. (11) Ona göre insan matematik yoluyla ancak matematiksel nesneleri ve matematiksel ilişkileri bilebilir, doğayı değil. Kaldı ki Vico'ya göre matematik zaten tarihe uygulanamaz; çünkü sayılar ve şekiller toplumların doğası hakkında hiçbir şey ifade etmez. (12)

Vico'nun Descartes eleştirisinden tarihe geçtiği yer işte burasıdır. İnsan ancak kendisinin "yaptığı"nı doğru olarak bilebilirse, tarihin, bilgi nesnesi olamayacağı yolundaki klasik görüş, o halde, tümüyle yanlıştır. Çünkü tarihi yapan insandır ve insan Vico'ya göre kendi yaptığı şey olarak tarihi, *doğadan daha doğru* bir şekilde bilebilir. Ona göre tarih hakkındaki bilgi, doğa hakkındaki bilgiden daha kesindir.

Vico bu görüşlerini şu önermede bulur: *Verum et factum convertuntur. Hakikat olguya dönüştürülür.* (13) Vico'ya göre bu önerme " Hakikatin kuralı ve ölçütü onu yapmış olma"dır. (14) ilkesini ifade etmektedir. (15) Bu, verum / factum il-

(11) Vico'nun belki de en büyük tarafı, Aydınlanmacı filozofların çağdaşı olarak, Aydınlanma'nın temel "ide"lerine karşı bu düşünceleri öne sürme cesaretini göstermiş olmasıdır. Ve yine belki de Vico'nun, kendi çağında anlaşılmama talihsizliğinin de sebebi, onun bu, çağını aşan düşünceleri olmasıdır.

(12) LÖWTH, a. g. c., s. 119

(13) VICO, Giambattista: (İng. Çev. Leon POMPA), *Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 50

(14) Vico'nun "Hakikatin kuralı, onu yapmış olma"dır. ilkesindeki "yapma", bir "yaratma" anlamı taşımamaktadır. Çünkü Vico, insana ilahi bir yaratıcılık sıfatı yüklemeyecek kadar dini bütün bir Hristiyandı. Vico'nun anlayışında "yapma", varoluşsal değil, zihinsel/ bilişsel bir fiildir. Zaten *verum et factum convertuntur* önermesi de Vico için bunu ifade eder. *Hakikat olguya dönüştürülür:* Yani bilginin hedefi olarak hakikat ile, olgunun sebebi olarak yapma bir ve aynı şeydir. O halde bir şeyi bilmek onu yapmış olmak, bir şeyi yapmak da onu bilmek demektir. Bu bakımdan da bilme ile yapma özdeşdir.

kesinden, insan aklınca yapılmış bir şey olan tarihin, insan bilgisinin bir nesnesi olmaya müsait olduğu sonucu çıkar. (16)

Bunun da Vico açısından anlamı şudur: İnsan, kendi yapması olan matematik ile doğayı bilemez; çünkü matematik ile doğa, yapıcı farklı iki temele dayanır: Bunlardan biri insan zihninin etkinliği ile, diğeri Tanrısal iradenin yaratıcılığı ile ortaya çıkmıştır. Ancak insan, tarihi bilebilir, çünkü tarih de tarihe yön olan bilgi de insanın eseridir. Descartes'ın da mensubu olduğu klasik görüş, *öznesi farklı* olan iki "şey" arasında, esasen saçma olan bir ilişki kurmuştu. Halbuki şimdi Vico, *öznesi aynı* olan iki "şey" arasında yalnızca bir ilişki değil, aynı zamanda bir özdeşlik de kurmaktadır. Buna göre bilen özne doğaya değil, tarihe yönelmelidir.

Vico'nun verum/factum'unda tarih felsefesi açısından yukarıda zikredilen görüşleri kadar hatta bu görüşlerden daha da önemli olan şudur: Vico; Thales, Parmenides, Platon, Aristoteles ve Descartes çizgisi boyunca süregelen ve zaman zaman episteme-doxa, zaman zaman da ratio- empeiria diye belirlenen theoria-historia karşıtlığını *aşan* ilk filozoftur. Verum / factum'da, *verum* doğruluğu yani hakikati, *factum* ise olguyu yani tarihi ifade etmektedir. Bu bakımdan, değişmeyen öz filozoflarının antikçağda koyduğu ve felsefe adına o çağdan beri koruyageldiği episteme-doxa, ratio- empeiria, theoria- historia karşıtlığı Vico tarafından verum- factum özdeşliğine dönüştürülmüştür. Bilinebilir bir varlık alanı olarak tarih; episteme'nin, ratio'nun ve theoria'nın konusu olma *liyâkatini* ancak Vico ile kazanabilmiştir.

Vico'nun, bilme ile yapmanın özdeşliği konusundaki bu yaklaşımı onu naiv bir idealizme düşmekten de kurtarmaktadır. Çünkü Vico, *verum / factum*'u; "Bir nesnenin varlığı, onun düşünülmüş olmasına bağlıdır. " şeklinde *değil*, "Bir nesneyi ancak onu yapan bilir." şeklinde vurgulamıştır.

(15) COPLESTON, Frederick: (Çev. Aziz YARDIMLI) *Felsefe Tarihi*, İdea Yayınevi, 2. baskı, İstanbul, 1996, c.6, bl. 1, s.162

(16) COLLINGWOOD, R.G.: a.g.e., s. 80

IV. BÖLÜM

TARİHİN FELSEFÎ KURGULARINDA ÖNCÜLLERİN ROLÜ

Mantıkta "öncül", düşünme (akıl yürütme) sürecinde çıkarımlara dayanak (veri) olan her türlü önermedir. Bizim burada kullanacağımız biçimiyle "tarihte öncül" kavramının ise iki anlamı vardır: Birincisi atomik bir önerme olarak tarihte öncül, ikincisi toplumsal bir fenomen olarak tarihte öncül.

a. Atomik Bir Önerme Olarak Tarihte Öncül

Tarih felsefeleri, büyük bir geometrik sistemin küçük bir parçası gibi işlev görürler. Birkaçı görmezlikten gelinirse, tarihle ilgilenen filozofların genel felsefeleri için belirledikleri temel önermeleri tarihe de uyguladıkları görülür. Bu önermeler atomik önermelerdir. "Atomik önerme" ile filozofların felsefe sistemlerinin içindeki **ilk önermeleri** kastediyoruz. Bu önermelerin öznesi durumundaki bir kavram (terim) çoğu zaman tüm felsefe sisteminin özünü (temelini, atomunu) oluşturur. Örneğin bu kavram Platon'da "idea", Descartes'ta "cogito", Leibniz'de "monad", Hegel'de "ide", Bergson'da "sezgi"dir. Atomik önermeler, işte bu temel kavramlarla, atomik kavramlarla, oluşturulurlar. Yeniden tanımlamak gerekirse atomik önerme, içinde atomik kavramın ya da kavramların geçtiği önermedir.

Ancak çoğu zaman atomik önermelerle yapılan akıl yürütmeler (çıkarımlar) **entimem** olarak görünürler. Yani filozof, çıkarımının sonuç önermesini dile getirirken öncül durumundaki atomik önermeyi ya da önermeleri dile getirmeden geçer; bu

öncüller onun zihninde gizli olarak bulunur. Descartes'ın cogito'lu çıkarımı bunun çok açık seçik bir örneğidir: "Düşünüyorum, o halde varım." çıkarımındaki önermeler, Descartes'ın **dile gelen** önermeleridir. **Dile gelmeyen** ama Descartes'ın **zihninde gizli olarak var olan** öncül durumundaki asıl atomik önermeler ise şunlardır:

"Şüphe etmek düşünmek demektir.

Bir düşünme eylemi varsa düşünen bir özne de vardır."

İşte bu öncüllerden şu sonuç zorunlu olarak kendiliğinden çıkar:

"Ben düşünüyorum

O halde varım"

Atomik önermelerle kurulan bu çıkarım da aslında bir atomik çıkarımdır. Çünkü Descartes, tüm felsefesini bu çıkarımın sonuç önermesine dayandırmıştır.

Tarih felsefeleri işte bu anlamda atomik önermelerin öncül olarak kullanıldığı çıkarımlarla oluşturulmuş kurmaca (fiktif) bir nitelik gösterir. Bu kurmaca yapı itibarıyla de çoğu zaman kurgusal (spekülatif) bir mahiyette görünürler.

Bu söylediklerimizin tarih felsefelerindeki yansımaları özellikle Vico ve Voltaire ile göstermek istiyoruz. Çünkü, bu filozoflardan ilki Batı'da "tarih felsefesinin babası" diye rağbet gören bir filozof; ikincisi de bu felsefe disiplininin isim babasıdır.

Michelet'nin keşf ve "tarih felsefesinin babası" diye ilan ettiği G. B. Vico tarihle ilgilenen ilk filozof olmamakla birlikte, Batı'da, tarihsel varlık alanı ile doğal varlık alanı arasındaki ayırımı hem ilk yapan, hem de felsefî açıdan tarihsel evrim şeması geliştiren ilk filozoftur.

Vico'nun temel amacı aslında bir tarih felsefesi kurmak değil, öncelikle, Descartesçı rasyonalizmde kendine problem olarak görünen bir noktayı yine Descartesçı yolla çözümlenmekti. Bu çözümlenme çabası onu tarih felsefesine, daha doğrusu tarihe felsefeyle bakışa yöneltmişti. Ama herşeye rağmen onun kaygısı ara- nedencilerinkinden çok farklıdır. O, ara - nedencilerin yaptığı gibi, Descartes'ta eksik kalmış ya da tam çözümlenememiş bir problemi değil, Descartes'ın bilerek ya da bilmeyerek yol açtığı bir olumsuzluğu ortadan kaldırmayı amaçlıyordu.

Vico'nun "atomik çıkışı" işte bu nokta üzerindedir: Vico, birşeyi yaratanın o şey hakkında eksiksiz bilgiye sahip olduğu düşüncesinden yola çıkıyordu. ⁽¹⁾

Vico'ya göre tarih, doğal varlık alanından tümüyle farklı bir yapıdadır. Çünkü tarihi yapan insan, doğayı yaparsa Tanrı'dır. Her varlık ancak kendi yarattığı şeyi bilebilir. Doğayı yaratan Tanrı olduğuna göre, insanın doğanın yapısını tam olarak bilmesine imkân yoktur: onu ancak Tanrı eksiksiz olarak bilebilir. Tarihi yaratan ise insandır ve buna göre, insanın hakkında eksiksiz bilgiye ulaşabileceği asıl varlık alanı tarihidir. İşte Vico'nun atomik önermesi burada belirir: "İnsan ancak kendi yarattığını bilebilir. Tarihi yaratan insandır, o halde insan tarihi bilebilir."

Burada Michelet'nin Vico'yu neden tarih felsefesinin babası saydığı anlaşılabilir hale gelmektedir. Tarihin doğadan çok farklı bir yapıda olduğunu belki de ilk söyleyen odur. Vico ile birlikte tarih, ayrı bir varlık alanı olarak ortaya konmuştur. Onu bu noktaya getiren Descartes'a yaptığı eleştirilerdir. Ama yine de Vico, Descartes'ın yöntemini kullanmıştır. Descartes'ın cogito ergo sum'u Descartes için ne ise, onun "Her varlık kendi yarattığını bilebilir." önermesi de odur. Vico işte bu öncül-

(1) WİDGERY, Alban G. (Çev. Gülçiçek Soytürk), *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler*, İst. 1971, s.183

den (atomik önermeden) hareketle, ortaya koyduğu yeni alanın adını koyamasa bile, bir tarih felsefesi kurmuştur. Adını koyamamıştır ama yine de ne yaptığı bilincindedir. Kitabının adını özellikle "Yeni Bilim" koymuştur. Daha sonra "Yeni Bilimin" adını koymak Voltaire'e kalmıştır.

Voltaire, Vico'nun çalışmalarından haberli miydi? Devrinde pek fazla tanınmamış bu filozofu okuyup okumadığını kestirmek çok güç ama okumuşsa Voltaire, Aydınlanmaya karşıt bir tutumla tarihe yönelen Vico'yu mutlaka eleştirmiş olmalıdır. Çünkü Vico'nun ne 18. y.y. da pek revaçta olan doğa bilimlerine güveni vardı ne de Vico matematizme inanıyordu. Eserine "Yeni Bir Bilimin İlkeleri" adını vermesi de bundandır. Ona göre doğa bilimi adı altında toplanabilecek hiçbir bilim ve kendi soyut düşünceler alanının dışına çıkıp doğa bilimlerine yöntem buyurduğu için matematik, güven verici değildir. O halde, insanın kendi yarattığı alana yönelmesi gereken yeni bir bilime ihtiyaç vardır. Bu yeni bilim tarihi konu edinecektir. Halbuki diğer tarafta Voltaire, doğa bilimlerine o kadar inanıyordu ki İngiltere'de sürgündeyken tanıdığı İngiliz bilim adamlarının ve eserlerinin Fransa'ya döndükten sonra ateşli bir savunucusu olmuştu. Hatta 1738'de "Newton Felsefesinin Öğeleri" adlı bir kitap bile yayımlamıştı. Bilgi konusunda da Locke'un düşüncelerine bağlıydı.

Vico'nun tarihe yaklaşımındaki temel kaygı ile Voltaire'inki tamamen farklıdır. Hatta denilebilir ki bu iki filozof tarihe, birbirine tamamen zıt kaygılarla yaklaşmışlardır. Vico'ya göre tarih "Kökleri Tanrı'da olan bir planın gerçekleşmesidir." ⁽²⁾ Bu gerçekleşme sürecini Vico üç döneme ayırır: 1. Tanrılar çağı, 2. Kahramanlar çağı, 3. İnsan çağı. Ona göre "Bütün toplumlar bu aşamalardan geçmiştir ya da geçecektir. Sonra tekrar barbarlık devrine dönmüşlerdir ya da döneceklerdir. Ve

(2) GÖKBERK, M.: a. g. c., s.387

süreç böylece tekrar edip gider." (3) Vico, tarihin belirli bir çizgisel doğrultuda ilerleyen değil, döngüsel olarak gerçekleşen bir nitelik taşıdığını düşünüyordu. Vico, Aydınlanmanın "ilerleme" fikrini hiçbir zaman benimsememişti. (4) Halbuki Voltaire'e göre tarih, "aklın kendisini açma ve geliştirmesinin" sürecidir. Ama akıl, baştan beri gelişmesinde bir takım engellerle karşılaşmıştır. İşte tarih, aklın bu engeller ile savaşmasının, bunları yenme ve aşmasının, bunlara rağmen ilerleyip arınmasının öyküsüdür.

Bu ölçü ile tarihe yaklaşan Voltaire, içinde bulunduğu çağı hele 14. Louis dönemini, akılla aydınlanmanın klasik çağı sayar. Bu dönem, ona göre, göklere çıkarılan antik çağdan da çok üstündür." (5)

Amacımız Voltaire'le Vico'yu karşılaştırmak değil. Bunları, Voltaire'in tarih felsefesindeki öncülünü ortaya koyabilmek için anlattık. "Voltaire için tarih felsefesi, tarihi. 18. yüzyılın rasyonalist tutumu açısından ele almaktı. (. . .) Voltaire Tanrı'ya inanıyordu. Fakat tarihin Tanrısal bir eylemin eseri olduğu fikrini reddediyor ve tarihi Hristiyan görüş açısından ele almıyordu." (6) Voltaire tarih felsefesini, tarihin kendi zamanında vardığı noktayı felsefî temellere dayandırmak kaygısıyla ele alıyordu. Hiç çekinmeden denilebilir ki tarih felsefesi, 18. yüzyılı izleyen dönemlerde, Aydınlanmacı tutumun **felsefî meşruiyet** zeminini "ilerlemeci" bir yaklaşımla hazırlama çabalarının âleti olmuştur. Bu yüzden aynı tutumun 20. yüzyıldaki halefleri Spengler'in tarih felsefesini "kötümser" diye nitelemişlerdir.

(3) WİDGERY, A.: a. g. e., s.185

(4) LÖWİTH, Karl: a. g. e., s. 186

(5) GÖKBERK, Macit: a. g. e., s.387

(6) WİDGERY, Alban G.: a. g. e., s. 188

Demek ki Voltaire'in öncülündeki atomik kavram 18. yüzyıla hakim olan "ilerleme" kavramıdır. Tarih ilerlemektedir ve tarih felsefesi bu ilerleyişin felsefi izahını yapacaktır.

Birkaçı dışta tutulursa mevcut tarih felsefeleri Voltaire'den beri aynı "ilerleme" öncülüne dayanmaktadır. Farklılık, ilerleyen ne olduğu konusundadır. Kimine göre tarih Geist'in ilerlemesi, kendini açıp sermesi; kimine göre zihniyete bağlı olarak çağların pozitif hale doğru ilerlemesi; kimine göre sınıf savaşlarının komünal topluma doğru ilerlemesidir. Filozoflar "ilerleme" atomik kavramına dayalı olarak, bu kavramın özne olarak geçtiği değişik atomik önermelerle değişik tarih felsefeleri **kurmuşlardır**. Öncüllerdeki önermeler değişik olduğu için de çıkarımların sonunda farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Farklı sonuçlara ulaşılsa da hepsi birbirine benzer bir mantıksal tutarlılıkla geometrik bir sistem gibi kurulmuşlardır.

b. Toplumsal Bir Fenomen Olarak Tarihte Öncül

Tarih felsefelerinin almış olduğu bu biçime bakarak tarih felsefesinin imkânından söz edemeyecek miyiz? Eğer söz edilecekse tarih felsefesi nasıl mümkündür? Bir tarih felsefesi, filozofların **kendilerinin** belirlediği atomik önermelerle kurulamayacağına ve tarihi felsefenin dışında tutamayacağımıza göre tarih nasıl ele alınmalıdır?

Bu bölümde kullanacağımız anlamıyla öncül, bir önerme değildir. Hele hele bir atomik önerme hiç değildir. Bu anlamda öncül, kendi hakkındaki görüşlerden ve düşüncelerden bağımsız olarak kendi "akışı" içinde seyreden tarihin "fenomen"leridir.

Tarihin fenomenleri tarihe göre deęiřir. Üç türlü tarih vardır:

1. Tekil tarih, 2. Tikel tarih, 3. Tümel tarih.

Tekil tarih, belirli bir toplumun (milletin) tarihidir. **Tikel tarih** bazı noktalarda ortak (benzer) fenomenleri olan toplumların tarihidir. Örneğın Türklerin, Arapların ve Acemlerin tarihi bu anlamda tikel bir tarihtir. **Tümel tarih** ise tüm dünya tarihidir. Bu tarih artık ne bir ilkenin ve ne de bir tümel aklın tarihidir. Düpedüz tarihin kendisidir. Yani kendi başına bir fenomen olarak tarihtir. Bu tarihin seyrinde tüm ilkeler, tüm spekülative açıklamalar "parantez" içindedir.

Bu üç tarihte tarih sayısı arttıkça öncül olarak fenomenlerin sayısı da azalır. Örneğın tümel tarih, tüm dünya toplumlarının tarihi olduğundan tüm toplumların öncülü durumundaki fenomenlerin sayısı (içlemi) azalacaktır. Tekil tarihlere doğru gittikçe tarihin sayısı da azalacağından (tek bir toplumun tarihi olacağından) tekil tarihin öncülü durumundaki fenomenlerin sayısı (yani tek tek toplumların tarihine yön veren özelliklerin sayısı) artacaktır. Mantık terimleriyle söylenecek olursa: Tarihin kapsamı arttıkça içlemi azalır, içlemi arttıkça kapsamı azalır.

Fenomenler toplumların tarihinde nasıl bir öncül görevi yaparlar? Burada "fenomen" derken, bir toplumun tarih içindeki akışını biçimlendiren, onu diğerlerinden ayıran ya da diğerlerine benzeten sosyal - kültürel özellikleri kastediyoruz. Fenomenler bu anlamda, toplumu ya da toplumları belirli tarzlarda yönlendiren kuvvetlerdir. Bu kuvvetler toplumun / toplumların dinamiklerini oluştururlar. Her toplumun fenomenleri olarak belirli dinamikleri vardır. Bu dinamikler filozofun topluma dikte ettiğı dinamikler değıldir, onlar o toplumda /toplumlarda birer fenomen olarak **gözükten** kuvvetlerdir.

Üç türlü tarih açısından fenomenler nelerdir?

Tekil tarihlerin fenomenleri o toplumun maddi ve manevi kültür unsurlarıdır. Bu kültür unsurları o toplumda mevcut olanı belirli bir tarzda vücuda getirirler. Tekil tarih bir **toplumda mevcut olanın vücut bulması** sürecidir. Bir toplumda ne mevcutsa, tarihte o vücut bulur. Mevcut olan ne ise, onlar, vücut bulanın bir toplumsal fenomen olarak öncülleridir. Bu öncüllerin değişmesi, o toplumun tarihsel "gelişmesinin" de değişmesi demektir. Örneğin toplumun maddi kültür unsurlarından olan her yeni âletin toplum hayatına girmesi o toplum için yeni bir öncül demektir. Aynı şekilde toplumun manevi kültür unsurlarından olan geleneklerin gücünü ve işlevini yitirmesi ve yerine yenilerinin konulamaması o toplumda mevcut olanın yapısını bozacağından vücut bulacak olan da "hilkat garibesi" olacaktır.

Mevcut öncüllerin gücünü yitirmesi toplumu yeni öncül arayışlarına iter. Örneğin bizde ilk öncül arayışları ciddi olarak IV. Murat zamanında başlamıştır. Koçi Bey'in 1641'de IV. Murat'a sunduğu risale bu arayışın bir ürünüdür. Bu dönemden sonra öncül arayışları zamanımıza kadar sürmüştür ve hâla sürmektedir. Tanzimat fermânı, meşrutiyetler, Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık, Altı Ok, Kemalizm vs. hepsi Türk toplumu için ve Türk toplumu adına öncül arayışlarıdır.

Tikel tarihin fenomenleri ise daha çok dinler ve ırkî özelliklerdir. Bu fenomenler birden fazla toplumu benzer kılarlar. Latin Amerika toplumları, Batı Avrupa toplumları, Slavlar bu türden tikel tarihleri olan toplumlardır.

Tümel tarihin fenomenleri tüm dünya toplumlarını şu ya da bu şekilde **etkileyen en genel** olaylardır. Bu bakımdan tümel tarihin iki fenomeni vardır. İlki madde

planında tüm dünya toplumlarını etkileyen devrimler, ikincisi mâna planında tüm dünya toplumlarını etkileyen dinlerdir.

Madde planında tümel tarihin iki esaslı fenomeni vardır. İlki avcılık toplayıcılık kültüründen tarım kültürüne geçiş, ikincisi geleneksel tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiştir. Bu her iki olay da tüm dünya toplumlarını şu ya da bu şekilde etkilemiştir. Örneğin Somali, sanayi devrimini gerçekleştirememiştir ama bu devrimin sonuçlarından etkilenmiştir.

"Toplumsal bir fenomen olarak tarihte öncül" bahsinde söylediklerimize dayanarak tarih felsefesini, toplumsal felsefeye ve hatta sosyolojiye kaydırduğumuz ya da bu üç alanı birbirine karıştırdığımız düşünülmemelidir; ama tarih felsefesinin **bir tür** kültür felsefesi olarak mümkün olduğu sonucu çıkarılabilir. Bundan da önemlisi daha çok şu çıkarılmalıdır: Tarih felsefesi, toplumsal fenomenlerin birer öncül olarak tarihe nasıl bir biçim ya da bir "yön" verdiği üzerinde durarak tarihçiye yol göstermelidir. Bilim felsefesi nasıl bilim adamlarının yaptığı sorgulayarak bilim adamına yol gösteriyorsa, tarih felsefesi de tarihçinin yaptığı sorgulayarak tarihçiye yol göstermelidir. Tarih felsefesi, bir **tarih metafiziği** şeklinde kendini gösteren "ukalalıklar" alanı değildir. Tarih felsefesi tarihe, ancak tarihin kendi öncülleri açısından bakarsa mantıksal hokkabazlıktan kurtulabilir.

Bu açıdan bakıldığında tarih felsefesi aslında bir **meta- tarihtir**. Tarih filozofu kendini, tarihçinin konu edindiği ne ise onunla sınırlamalıdır. Tarih filozofunun düşünme alanı (objesi) yaşanmış olandır; geçmişte olana bakarak ya da bu geçmişte kendi gördüğüne dayanarak gelecek hakkında kehanetlerde bulunamaz. Olana bakarak, olacak olan hakkında ancak doğal varlık alanında konuşulabilir. Üstelik 20. yüzyılda artık Heisenberg'le birlikte doğadaki determinizmden ve Boutroux ile bir-

likte de zorunluluktan çok ciddi şüpheler duyulmaya başlanmışken, doğada var olduğu iddia edilen determinizm ve zorunluluğun da öyle su götürmez gerçeklikler olduğu öne sürülemez.



SONUÇ

Çalışmamız boyunca yaptığımız araştırmadan çıkan sonuçlar şunlardır:

1. Eski Yunan filozofları felsefenin konusunu belirlerken sürekli olarak bir "değişmez"i aramışlardı. Onlara göre felsefî bir etkinlik tek tek olaylar üzerinde değil, ancak **genel olan** üzerinde mümkün olabilirdi. "Genel"in bilgisi olarak felsefe, bu "genel" olanda "değişmez olan"ı aramakla yükümlü olacaktı. İşte bu sebeple Eski Yunan filozofları tek'in alanı olarak tarihi, felsefî bir incelemeye konu olabilecek liyakatte görmemişler, tarihi, kasıtlı olarak felsefe - dışı (aphilosophic) bir alan diye telakki etmişlerdir. Bu eğilim kendisini, "modernliğin babası" olarak kabul edilen Descartes'ta da göstermiş, tarih bu kez Descartesçılığın yönlendirmesiyle felsefe dışına itilmişti. Descartes'ın felsefedeki temel problemi, kendisinden asla şüphe edilemeyecek açık seçik bir bilgiye (önermeye) ulaşmaktı. Halbuki tarihsel olaylar hakkındaki bilgilerde bu türden açık seçik, kendisinden şüphe edilemez bir mahiyet bulmak imkânsızdı. Bu sebeple Descartes tarihsel bilgi karşısında şüpheli bir filozof olarak davranmıştı.

O halde 18. yüzyıla kadar Batı'da tarihin bir felsefe problemi olarak ele alınmamasının sebebi Thales- Parmenides- Platon - Aristoteles - Descartes çizgisi boyunca süregelen "değişmeyen özler felsefesi"dir.

2. Esasen Batı felsefesi çizgisinin ve bu felsefe geleneğinin problemlerinin dışında olmakla birlikte, İbn Haldun, tarihin felsefî etkinliğe konu olabileceğini gören ve hatta bununla yetinmeyerek tarihin bir felsefe disiplini olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan ilk filozof olmuştur. İbn Haldun bunu sadece söylemekle yetinmemiş, tarihsel olaylardaki felsefî vechenin özelliklerini de belirlemiştir. Ona göre tarihsel olaylar gelişigüzel meydana gelmiş olaylar değildir; tarihsel olaylar arasında "**ümranın halleri**"nden kaynaklanan, güçlü sebep - sonuç ilişkileri vardır. Bu

ilişkileri kavrayabilmek için de İbn Haldun'a göre felsefî bir düşünüşe ihtiyaç vardır.

3. Batı felsefesi tarihinde Eski Yunan'dan beri süregelen episteme - doxa karşıtlığını ilk aşma denemesi Vico'dan gelir. Vico, tarihin, doğal varlık alanından farklı bir varlık yapısı olduğunu görmüş; doğal varlık alanının yapıcı öznesinin Tanrı, tarihsel varlık alanının yapıcı öznesinin de insan olduğunu öne sürmüştür. Bu bakımdan Vico'ya göre "matheis universalis" * tarihsel varlık alanı söz konusu olduğundan hiçbir işe yaramamaktadır. Vico, felsefedeki klasik eğilimin tersine, episteme'nin ancak tarihte gerçekleşebileceğini, insanın doğayı bilemeyeceğini öne sürer. Çünkü ona göre "Hakikatın ölçütü, onu yapmış olmaktır." Bu bakımdan Vico'ya göre tarih, felsefî bilginin nesnesi olabilir, çünkü tarihi yapan insandır.

4. Mevcut tarih felsefeleri atomik önermelerle oluşturulmuş birer kurmacadır. İlk tarih felsefelerinin özüne sinmiş olan atomik önerme ise "tarihin ilerlemekte olduğu" düşüncesidir. Bu tarih felsefeleri ancak tarihin nereye doğru ilerlemekte olduğu sorusuna verdikleri cevaplara göre farklılaşmıştır. Bu duruma göre tarih felsefesi "ilerleme"nin felsefî izahını yapmakta olan bir felsefe disiplini.

Halbuki tarih felsefesinde esas olan **belirli bir toplumun tarihindeki öncüllerdir**. Filozof tarihte, tarihe kendisinin dikte ettiği "ide"leri değil, **belirli bir tekil tarihin öznesi olarak belirli bir insan toplumundan, bu toplumun "halleri"nden kaynaklanan öncülleri** aramalıdır. Bu da ancak, tarih filozofunun kendisini tarihsel olaylarla sınırlaması ile gerçekleşebilir. Bu bakımdan da **tarih felsefesi**, bir tarih metafiziği olarak değil, **bir meta - tarih olarak mümkündür**.

O halde tarih filozofu, tarihte, bir ahlâk ya da siyaset filozofu gibi **olması gerekeni değil**, bir tarihçi gibi **olan'ı** aramakla yükümlüdür.

* Kesin bilim olarak matematik.

KAYNAKÇA

- AKKAYA, M. Şükrü :**Tarih Metodu ve Felsefesi**, Ulus Basımevi, Ankara, 1938
- ARİSTOTELES :**Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Ege Ü. Ede. Fak. Yayınları, İzmir, 1985, c.1
- ARSLAN, Ahmet :**Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1983
- ARSLAN, Ahmet :**İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1987
- BAYKAN, Fehmi :**Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar**, TDV Yay., Ankara, 1996
- BEN - AMİTTAY, Jakob :**Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çev. M. Ali Kılıçbay-Levent Köker, Savaş Yay., Ankara, 1983
- BERLİN, Sir İsaiah :**The Concept of Scientific History**, (Ed. William H. Dray, Philosophical Analysis And History) New York, 1966
- BERNHEİM, E. :**Tarih İlmine Giriş - Tarih Metodu ve Felsefesi**, Çev. M. Şükrü Akkaya, T. C. Kültür Bak. Yay., İstanbul, 1936
- BİRAND, Kâmiran :**İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ank. Ü. İlahiyat Fak. Yay., 3. baskı, Ankara, 1987
- BLUNT, A.W.F. :**Batı Uygarlığının Temelleri**, Çev. Müzehher Erim, İÜ Ede. Fak. Yay., 3.baskı, İstanbul, 1984
- BOCHENSKI, I. M. :**Çağdaş Avrupa Felsefesi**, Çev. S. R. Kırkoğlu, Yazko Yay., İstanbul, 1983
- BOLAY, S. Hayri :**Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, 6. baskı, Ankara, 1996
- BRÉHIER, Emile :**Filozofların Tarih Görüşleri** (Tarih Metodolojisi ve Türk Tarihinin Meseleleri Kollekyumu), Fırat Ü. Yay., Elazığ, 1992
- BRÉHIER, Emile :**Felsefe Tarihi**, Çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Basımevi, İstanbul, 1969, c. 1, Fasikül 1

- BUMİN, Tülin :**Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, Aralık 1996
- CAIRNS, Grace :**Philosophies of History**, Peter Owen Limited, New York, 1963
- CAPELLE, Wilhelm :**Sokrates'ten Önce Felsefe**, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994
- CEVİZCİ, Ahmet :**Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınevi, Ankara, 1996
- COLLINGWOOD, Robin George :**Tarih Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yayınları, İstanbul, 1990
- COPLESTON, Frederick :**Felsefe Tarihi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1990
- ÇOTUKSÖKEN, B. -BABÜR, S. :**Ortaçağda Felsefe**, Ara Yayınları, İstanbul, 1989
- DENKEL, Arda :**İlkçağda Doğa Felsefeleri**, Kalamış Yayıncılık, İstanbul, 1992
- DESCARTES, René :**Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., 4. baskı, İstanbul, 1986
- FETSCHER, İrning :**Tarih Felsefesi**, Çev. Doğan Özlem (Günümüzde Felsefe Disiplinleri adlı kitap içinde), Ara Yayınları, İstanbul, 1990
- FINDIKOĞLU, Z.Fahri :**Metodoloji Nazariyeleri**, 3. baskı, İstanbul, 1961
- GÖKBERK, Macit :**Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İ. Ü. Ede. Fak. Yay., İstanbul, 1948
- :**Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi Yay, 4. baskı, İstanbul, 1980
- GUTHRIE, W. K. C. :**İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1988
- HALİL, İmadüddin :**İslam'ın Tarih Yorumu**, Çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul, 1988
- HASSAN, Ümit :**İbn Haldun'un - Metodu ve Siyaset Teorisi**, Ankara Ü. Siy. Bil. Fak. Yay., 2. baskı, Ankara, 1982
- HEGEL, G. W. F. :**Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 1995
- HESİODOS :**İşler ve Günler**, Çev. S. Eyuboğlu - A. Erhat, TTK Yayınları, Ankara, 1977

- İBN HALDUN :**Mukaddime**, Çev. Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul, 1986
- İBN HALDUN :**Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları,, İstanbul, 1. cild, 2. baskı, 1988, 2. cild, 2. basskı, 1991
- KRANZ, Walther :**Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984
- LÖWİTH, Karl :**Meaning in Histroy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1949
- MERİÇ, Cemil :**Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996
- ÖNCÜ, Ahmet :**İşık Doğudan Gelir** , Pınar Yayınları, İstanbul, 1984
- ÖZLEM, Doğan :**Sosyoloji ya da Tarih - İbn Haldun ve Mukaddime Üzerine Bir Deneme**, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993
- ÖZLEM, Doğan :**Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1994
- ÖZLEM, Doğan :**Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1986
- PLATON :**Theaitetos**, Çev. Macit Gökberk, (Diyaloglar adlı kitap içinde), Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1986
- PLATON :**Devlet**, Çev. S. Eyuboğlu - M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 1980
- RUSSELL, Bertrand :**Batı Felsefesi Tarihi**, Çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, 2. baskı, Ankara, 1972
- SAİD, Cevdet :**Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları**, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1984
- ŞERİF, M.M. :**İslâm Düşüncesi Tarihi**, Türkçe yayımın editörü Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991
- TEPE, Harun :**Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikata**, Ark Yayınevi, Ankara, 1995
- TOYNBEE, Arnold :**Tarih Bilinci**, Çev. ?, Bates Yayınları, İstanbul, 1978
- TOYNBEE, Arnold :**Medeniyet Yargılanıyor**, Çev. Ufuk Uyan, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1991
- TUNÇAY, Mete (Der.) :**Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi**, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1969

- TURGUT, İhsan :**Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu**, İzmir, 1992
- ULUDAĞ, Süleyman :**İbn Haldun**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993
- ÜLKEN, Hilmi Ziya :**Felsefeye Giriş**, Ankara Ü. İlahiyat Fak. Yay. 2. baskı, Ankara, 1963
- VİCO, Giambattista :**Selected Writings**, İngilizce'ye çev. Leon Pompa, Cambridge University Press, Cambridge, 1982
- WEBER, Alfred :**Felsefe Tarihi**, Çev. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938
- WEİSCHEDEL, Wilhelm :**Felsefenin Arka Merdiveni**, Çev.Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993
- WİDGERY, Alban G. :**Tarih Boyunca Büyük Öğretiler**, Çev. Gülçiçek Soytürk, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971