

## Tarih Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler

**M. Asım YEDİYILDIZ**

**Yard. Doç. Dr.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi**

### **Özet**

*Bu araştırma, tarih ile ilgili bazı düşünceleri, tabii bilimler ile sosyal bilimlerdeki gelişmeler çerçevesinde, yeniden gündeme getirmeye çalışmaktadır. Araştırma tarihi gerçeklik ve bilgi-tarih arasındaki münasebetin nasıl kurulduğunu Batıda gelişen farklı düşünce sitemlerinin perspektiflerine göre anlatmaktadır. Bu arada İslam düşünce geleneğinin insan fiillerinin açıklanmasının nasıl yapılacağına dair telakkiler de özet olarak irdelenmiştir. Çalışmanın vardığı en önemli sonuç, bilgi-tarihin tam anlamıyla evrensel bilgiye ulaşamayacağı yönündedir. Bununla birlikte söylem evrensele ait olabilir.*

### **Résumé**

#### **Certaines Opinions sur la Philosophie d'Histoire**

*Dans cette recherche, On est étudié les opinions à l'Histoire dans la cadre du développement des sciences naturels et sociaux. Cet article parle des relations entre la réalité historique et le savoir-histoire, selon les philosophies diverses à Occident. En outre Les explications des actions humains ont été racontés dans la tradition des opinions islamiques. Il ne s'agit pas le savoir universel à la place de l'Histoire. Mais pourtant le savoir historique appartient à l'universalité.*

**Anahtar kelimeler** : Tarih, Felsefe, Tarih felsefesi.

**Les vocables** : L'histoire, La philosophie, La philosophie d'histoire

Herhangi bir bilim adamının, uğraştığı alanın mahiyetini bilmeden sahasında ilmî bir araştırma yapması çok zordur. Dolayısıyla bu, tarihçiler için de vazgeçilmez bir görevdir. Nitekim Batı'da Tarih felsefesi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Burada uzun uzadıya bu çalışmalardan bahsedilmeyecek, fakat tarih disiplinin dayandığı ontolojik ve epistemolojik temellerin genel bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Bu konuyla ilgili ele alınması gereken temel sorun, ontolojik olarak külli *Tarih*'in gerçekten var olup olmadığı hususudur. Nitekim *Tarih Tenkidinin Unsurları* adlı eserinde, "Tarihî gerçeklik bizatihî nüfûz edilemez niteliktedir ..." derken Léon E. Halkın'ın kastettiği şey de budur.<sup>2</sup> Gerçekten bu alanda yapılan tartışmalar, tarihî gerçeklik ile onun bilgisi arasındaki uyumu ve bilim tarih arasındaki ayrılıkları gündeme getirmektedir. Tarihle ilgili tartışmalar sosyal bilimler kadar olmasa da, doğa bilimleri sahasında da yapılmaktadır. Dolayısıyla burada öncelikle doğa bilimlerinin temelini teşkil eden ontolojiler üzerinde durulacak, daha sonra bunların sosyal bilim ve tarih alanına nasıl yansydıkları ele alınacaktır.

### 1. Varlık Telakkileri ve Tarih

Batıda, bilinen en etkin varlık telakkilerinden birisi kuşkusuz Aristotelesçi anlayıştır. Bu anlayış, ilk çağdan Galileo zamanına kadar hakim olmuştur. Bu anlayışa göre tabiat, madde ve biçimden meydana gelir. Varlıklar, bu unsurların belli oranlar ve şartlar altında birleşmesiyle oluşur. Ve hem bu unsurların hem de onlardan meydana gelen diğer nesnelere kendine mahsus yapıları ve özellikleri vardır. Nesnelere nitelikleri, maddede gizil olarak bulunurlar.<sup>3</sup> Descartes, bu anlayışı, maddeye bir kutsallık atfettiği ve unsurlar arası ilişkileri gözardı ettiği için eleştirmiştir. O, bunun yerine söz konusu iki hususu dikkate alan mekanik varlık telakkisini ileri sürmüştür. Tabiat ona göre, parçaların ilişkilerinden meydana gelen bir bütündür. Bu bakış açısıyla, maddenin gizil bir gücü

---

<sup>1</sup> Bu konuda bazı çalışmalar için bkz. Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay. İstanbul 1990, 2bsk.; Léon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay. Ankara, 1989; Keith Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, çev. B. Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara 1997; Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, Çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay., Ankara 1997.

<sup>2</sup> Léon, *a.g.e.*, s. 13; Jenkins, tarihî gerçekliği geçmiş, onun bilgisini ise bilgi-tarih olarak nitelendirir ki, bu ifade tarihi gerçeklik sorununu gündeme getirmektedir. bkz. *a.g.e.*, s. 81.

<sup>3</sup> Steven, Shapin, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000, s. 29.

bulunmadığı kanaatine varılmış<sup>4</sup> ve varlığın yerine varlıktaki ilişkiler aklıleştirilmiştir. Böylece Descartes, tabiatın tanrının eseri olduğunu ortaya çıkarmış olmaktadır. Onun farklı unsurlardan meydana gelmesi ve belli kanunlara göre işlemiş olması, tanrının eseri olmadığını göstermeyeceği gibi niceliksel ve niteliksel özelliklerinin bilinmesini de engellemez.<sup>5</sup>

Bir başka ekol olan deneyci pozitivistlere göre Tabiat, tanrının yaratması olarak değil, parçaların birbirleriyle ilişkisinden meydana gelmiştir. Bu sebeptendir ki, onu bilebilmek için bu ilişkileri ve unsurları tahlil etmek gerekir. Dikkat edilirse bütün bu teorilerin ortak noktası temelde dünyanın gerçek olduğunu varsaymasıdır.<sup>6</sup>

Bugün, Batı metafiziğinde, buraya kadar bahsedilen özcü gerçeklik anlayışları dışında bir başka görüş daha vardır ki, buna göre varlıktan ziyade sadece varoluş sözkonusudur. Bunu en güzel dile getirenlerden birisi, Nicolai Hartmann'dır. Ona göre<sup>7</sup> bilgilerimiz dışında bağımsız bir gerçeklik alanı mevcuttur ve bu maddî ve manevî olarak farklı tabakalardan meydana gelir. Var olan aslında sürekli varoluştur; bir şey yok olur, sonra yine var olur. Gözlenen budur. Bu açıdan Hartmann, gerçekliğin ölçütü olarak maddilik ya da mekansallığı almaz, onun bir defalık oluşunu, yani zamansallığı kabul eder.<sup>8</sup>

Dolayısıyla varlık tabakalarından her birinin bilinmesi diğerleriyle aynı yolu izlemez.<sup>9</sup> Bilgiler bu tabakalara göre değiştiklerinden<sup>10</sup> nesnelere tam olarak bilinemezler.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi o, bilgiyi, bilen ile bilinenin karşılıklı varoluşundan hareketle bilinç ile nesnesi arasındaki ilişki olarak tanımlar ve bilme sürecine bilenin tasarımını da dahil eder.

İslam düşüncesinde ise, bunlardan oldukça farklı olarak âlem, Allah'ın sonradan yaratığı ve bir gün son bulacağı varlıklar bütünü olarak görülür. Her ne kadar, âlemin varlığından şüphe edilmiyorsa da, mutlak gerçek olduğu da düşünülmez. Ancak vahdet-i vücûd

---

<sup>4</sup> Steven, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>5</sup> Steven, *a.g.e.*, s. 57, 35.

<sup>6</sup> Keith Jenkins, "Geçmiş" denilen bu manzaranın kendisiyle ilgili söylemlerin dışında bir hakikati olduğuna inanır. Fakat bilimlerin ona dair söylemleri bir metin okumasından başka bir şey olmadığını belirtir. bkz. *a.g.e.*, s. 21

<sup>7</sup> Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Ankara 1998, s. 45.

<sup>8</sup> Hartmann, *a.g.e.*, s. 45.

<sup>9</sup> Hartmann, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>10</sup> Hartmann, *a.g.e.*, s. XIII.

<sup>11</sup> Hartmann, *a.g.e.*, s. 2.

geleneğinde, âlemin geçici varlığından bile bahsedilmez. Çünkü vahdet-i vücûdçular, yegane varlığın Allah olduğuna ve âlemin onun tecellileri olup, sadece akıl ve hissimiz bakımından var olduğuna inanırlar. Bu durum âleme ulûhiyyet kazandırmadığı gibi, kendisindeki kesretten dolayı ulûhiyyet çoğaltılmaz.<sup>12</sup> Şu halde Allah sürekli yaratır. Bu gerçek Ku’ran-ı Kerim’de “O bir şey yaratmak istediğinde onun yaptığı ol demekten ibarettir. Hemen oluverir” şeklinde ifade edilir.<sup>13</sup> Fakat biz, yaratılıştaki bu süreci bütünüyle algılayamayız, algılarımız sadece tecellilerin gözümüze ve hislerimize yansıyan kısmıdır. Algılarımız, bu yansımaların değişmesine veya tekrarına göre şekillense de nesnelere değiştirmez. Bununla birlikte, İslam dünyasında Ali Şeriati gibi âlemin gerçek olduğunu, aldatici olmadığını iddia edenler de vardır. Zira o âlemi gerçek kabul etmediğimiz takdirde, bilginin olamayacağına inanmaktadır. Buradan hareketle, Şeriati, âlemi, mutlak bir gerçekliğin âyetleri olarak görür ve onlar sayesinde gösterdikleri gerçeklere ulaşılabilir.<sup>14</sup>

Kısaca belirtilen bu varlık anlayışlarının, tabii bilimlerde olduğu kadar, sosyal bilimler ve hatta tarih alanındaki epistemolojileri de etkilediği söylenebilir. Şimdi bunların sosyal bilimlere nasıl yansydıklarını göstermeye çalışalım.

## 2. Sosyal Bilimleri Belirleyen Ontolojik ve Epistemolojik Temeller

Yukarıda da bahsedildiği üzere, tabiatın belli yasalar çerçevesinde çeşitli unsurların oluşturduğu bir sistem olarak algılanması, bilimin, bu sistemin değişmez evrensel yasalarını aramak şeklinde tanımlanmasına yol açmıştır.<sup>15</sup> Birkaç yüzyıldır hakim olan ve Newtoncu model olarak bilinen bu bilim anlayışı, geçmiş ile gelecek arasında bir benzerliğin olduğunu öngörüyordu. Neredeyse teolojik bir görüş olarak kabul edilebilecek bu anlayışa göre, Tanrı gibi insan da kesin bir bilgiye ulaşabilirdi. Ancak bunun sosyal bilimler alanı için geçerli olmadığı görülünce, doğa ile insanlar, madde ile akıl, fizikî dünya ile sosyal ve manevî dünya arasında köklü ayrımlar varsayıldı. Buna göre, tabii ve sosyal alanların bilinmesi farklı metodlara ve bilimlere bağlandı.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Sufilere göre bilgi elde etmenin sadece bir yolu vardı, akli mekteplerin ikinci elden bilgisi değil, fakat Allah ile bir anda vahdet ve masedilme sayesinde, zirveye varan ve doğrudan doğruya ve şahsi olan tecrübe(marifet).Bkz. Şahin Uçar, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, Nehir Yay., İstanbul 1997, s. 258.

<sup>13</sup> Kur’an-ı Kerim, XXXVI, 82.

<sup>14</sup> Ali Şeriati, *Toplumbilim Üzerine*, İstanbul 1988, s. 92.

<sup>15</sup> Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1998, s. 12.

<sup>16</sup> Bu anlayışa kartezyen dualizmi de deniyordu. bkz. Gulbenkian Komisyonu, *a.g.e.*, s. 12.

Böylece sosyal bilimler alanında birkaç epistemolojik ekol oluştu.<sup>17</sup> Bu ekollerin başında kuşkusuz pozitivistler geliyordu. Atomistik yaklaşımı temsil eden bu görüş, bilimi, zihnimizden bağımsız olarak bulunan hâricî dünyanın tahmini ve açıklayıcı bilgisini elde etme girişimi olarak tanımladı.<sup>18</sup> Dolayısıyla sosyal olgular sadece, öteki insanlara yöneltilen ve onlardan beklenen davranışlar tarafından yönlendirilen bireysel eylemleri anlamakla anlaşılabilir.<sup>19</sup> Zira tek başlarına var olamayan bireyler, ancak başkalarıyla olan ilişkileri çerçevesinde varlık kazanırlar. Bu sosyal bir fenomen için de geçerlidir. Tıpkı Kuantum mekaniğine göre, atom altı parçacıkların, bağımsız katı maddeler olmayıp, diğer varlıklarla etkileşim süresi içerisinde maddeleştikleri gibi.<sup>20</sup>

İkinci bir ekol, mekanik felsefeden ilham alan Realistlerdir. Onlar gözlenebilir olayların gerisinde değişmeyen yapıların ve mekanizmaların var olduğuna ve bunların tasvir edilebileceğine inanırlar.<sup>21</sup> Daha doğrusu olaylar bu yapıların görünümleridir.

Bu ekolün bir başka versiyonuna göre ise, sosyal bir fenomen, atomistik olarak incelenemez.<sup>22</sup> Çünkü basit temel bir olgu yoktur.<sup>23</sup> Gözlemlenen her sosyal fenomen kompleks bir yapıya sahiptir. Bu yapı yalnız gözlemlenen fenomenlerde değil, onu dile getiren zihinde de içkin olarak bulunmaktadır. Sosyal olaylar doğal olmaktan çok uzlaşım(al) bir mahiyete sahiptirler. Yapılar zamanla dönüştüğünden, gözlemlenen olgular her zaman aynı gerçekliği göstermezler. Yapılara işaret eden olaylar zamanla değişirler. Ama değişme hızları aynı olmaz. Tek bir yapı, farklı olaylarda kendisini gösterebilir. Bu anlayışa göre, birey tek başına bir gerçeklik olmayıp, ancak toplumsal bağlamda anlaşılabilir. Buna metodolojik bütüncülük de denilir.<sup>24</sup>

Bu iki görüşü uzlaştıran bir de Konvansiyonalistler vardır. Bunlara göre, gözlem ile teorinin arasında bir farklılaşma yapılamaz ve gözlem tekbaşına teorinin doğruluk ve yanlışlığını belirleyemez. Zira zihnimizin dışında bağımsız bir gerçeklik yoktur.

---

<sup>17</sup> Sosyal bilimlerin genel bir felsefesi için bkz. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul 2000.

<sup>18</sup> Russel Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara 1994, s. 9.

<sup>19</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>20</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 59-60.

<sup>21</sup> Russel-Urry, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>22</sup> Russel-Urry, *a.g.e.*, s. 148.

<sup>23</sup> Ayrıca geniş bilgi için bkz. Fay, *a.g.e.*, s. 77 vd.

<sup>24</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 77.

Konvesiyonalistler, bilimin, gözlem ve deneyle test edilebilecek teoriler vasıtasıyla objektif ve doğru açıklamalar getireceğini benimsemezler.<sup>25</sup> Eleştirel teorisyenler ise, algı ve bilginin, insanların kendilerinden bağımsız olarak var olan dünyayı doğru bir şekilde tanıyabilmelerine imkan veren pasif duyuşsal algılama süreci olarak görülemeyeceğini beyan ederler.<sup>26</sup> Bu iki anlayış olayların izah edilebileceğini kabul etmekle beraber, pozitivistler gibi, bulunabilecek nedenleri zorunlu görmezler.

Postmodernistler, bu yaklaşımların bazı sorunlar çıkardığını ve varlığın özünün Kant'ın deyimiyle numenal alanın bilinmesinin imkansız olduğunu ileri sürerler. Onlara göre, bilim, varlığın mutlak yasalarına ulaşamaz. Şimdiye kadar yapılan şey, objenin belli tasavvurlara indirgenmesidir ve sadece bu açıdan hakikilik vasfı taşıyabilir. Dolayısıyla "evrensel bir gerçeklikten" sözedilemez. Nitekim Steven Best, bir olayın açıklanmasını ancak farklı bakışların birleştirilmesiyle mümkün olabileceği kanaatindedir.<sup>27</sup>

*Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* adlı mühim eserinde, Brian Fay, zıt gibi görünen kavram çiftlerinin tek başlarına hakikatlerinin olmadığını yazar. Ona göre, bir şeye ya o, ya bu şekilde değil, diyalektik olarak bakmak gerekir. Çünkü, bir şey aynı anda iki kategoride yer alabilir. Bunlardan her birinin tek başına gerçekliğini iddia etmek, yanlış varsayımlara dayanmaktadır.<sup>28</sup> O sebeple varlıkları mutlak kategorilere ayırmak doğru değildir. Bu, evrensel(külli) ile tikel(cüz'î) karşılığı için de geçerlidir. Evrensel tikelde evrenselsiz olamaz. Bu bakımdan evrensel tikelde gerçekleşirken sürekli gelişir. Hiçbir tikel evrenseli kuşatamaz. Ama hiçbir tikel de evrenseli tam olarak temsil edemez. Dolayısıyla bir şey aynı anda hem tikel hem de evrenseldir.<sup>29</sup> Aslında tam bir evrensellik olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. İnsanın bütün eylem ve ilişkileri aynı zamanda hem evrensel hem de tikel nitelik taşımaktadır denilebilir.

Varlıkları bir özden ziyade bir süreç olduğunu kabul etmenin daha doğru olduğunu belirten Fay onları, isimler bağlamından ziyade fiiller bağlamında düşünmek gerektiğini ileri sürer. Buna göre, *zaman* bütün toplumsal varlıkların temeli olarak algılanmak zorundadır. Çünkü her yerde olan sadece harekettir. Sürekli

---

<sup>25</sup> Russel-Uryy, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>26</sup> Russel-Uryy, *a.g.e.*, s. 274.

<sup>27</sup> Steven Best- Douglas Kellner, *Post-Modern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul 1998, s. 319.

<sup>28</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 330.

<sup>29</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 331.

istihâledir.<sup>30</sup> Toplumsal düşünce, çoğunlukla süreçleri ve etkinlikleri sabit şeyler haline getiriyor. Bu ise toplumsal etkileşim ve pratiklerin ard zamanlı değil de eş zamanlı olarak yorumlanmasına yol açıyor. Halbuki sosyal ve psikolojik varlıklar şey değil, etkinlik yani fiildir.<sup>31</sup>

Fay, görüşlerini bu bağlamda sürdürürken sosyal eylemlerin hep zamansallığına vurgu yapar. Başkalarının “şey” olarak gördükleri sosyal olgular Fay’de süreçler olarak karşımıza çıkar. Mesela “Geçmiş” diye sabit gözlenebilen bir şey yoktur. Geçmiş geçmiş değildir. Geçmiş bizi şekillendirir, biz de geçmişi tanımlarız.<sup>32</sup> Dolayısıyla salt bir nesnellikten sözedilemez. Bundan dolayı hakkaniyetli olunmalı ve sorumluluk duyulmalıdır. Amaç takdir, anlaşma ve uzlaşma değildir. Kendimizi ve başkalarını eleştirebilmeliyiz. Çünkü her şeyi bir defa da anlamlandırmak mümkün değildir.<sup>33</sup>

Benzer görüşleri, sosyal bilimlerin yeniden kurulması gerektiğini belirten Gulbenkian Komisyonu da dile getirir. Uzmanlık anlayışına sahip her sosyal bilim, kendi üyelerine belli standartlar koyduğundan bu, adaylar üzerinde bir baskıya yol açmaktadır. Fakat 1945’den itibaren disiplinlerarası sınırlar kalkmaya başlamıştır. Bu değişim, kavramsallaştırmanın temelinde belli bir felsefi inancın olduğunun farkedilmesiyle meydana gelmiştir. Gerçekten de evrensel bir kavramlaştırmanın imkansızlığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla sosyal evrende zaman ve mekanı değişmeyen fiziki gerçeklikler olarak değil de, tahlil edilen şeyi oluşturan değişkenler olarak görülmelidir. Böylece idiografik(tikelin bilimi) ve nomotetik bilimler(genelin bilimi) ayrımının geçerli ve doğal olmadığı ifade edilmiştir. Fakat bunun nasıl yapılacağı açıkça ortaya konmamıştır.<sup>34</sup> Daha doğrusu, Whitehead’in de haklı olarak dile getirdiği gibi, gerek sosyal gerekse doğal hadiselerle ilgili “tecrübemizin her unsurunun yorumlanabilmesi için tutarlı, mantıklı ve zorunlu bir genel düşünce sistemi oluşturma” ihtiyacı giderilememiştir.<sup>35</sup> Ancak karmaşık toplumu ilgilendiren belli başlı sorunların insanların ve doğanın tüm karmaşıklıkları ve etkileşimleri içinde ele alınarak çözülebileceği teklif edilmiştir. Bu teklif de, 19. yüzyılda siyaset, ekonomi, ve

---

<sup>30</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 331.

<sup>31</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 332.

<sup>32</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 333.

<sup>33</sup> Fay, *a.g.e.*, s. 334.

<sup>34</sup> Gulbenkian Komisyonu, *a.g.e.*, s. 67-73.

<sup>35</sup> Gulbenkian Komisyonu, *a.g.e.*, s. 69.

sosyal(ya da kültürel/ veya sosyal/kültürel) alanlar şeklindeki ayrımın doğru olmadığı düşüncesine dayandırılmıştır.<sup>36</sup>

Buna mukabil aynı alanla ilgili İslam düşünce tarihinde, bilgi-gerçeklik ilişkisi nasıl anlaşıldı? Bu noktada Gazzâlî'nin "kesb" teorisini hatırlatmak yerinde olacaktır kanaatindeyiz. Öncelikle bu teori bir bakıma insan fiillerini anlamanın bir çerçevesi olarak görülmüştür. İnsan fiillerinde Allah ile kulun paylarının durumunu açıklayan Gazzâlî, insan fiilinin Allah tarafından yaratıldığı, kul tarafından kesb edildiği inancındadır. Zira insan fiilleri, *bedenin hareketlerine, bütün hareketler de özde Allah'ın kudretine bağlıdır*. Allah tam kudret sahibidir. Bu açıdan insan fiillerinin Allah'a izafe edilen diğer fiillerle hiçbir farkı yoktur. İnsan eyleminin yaratıcısı değildir. Çünkü bir fiili oluşturan bütün parçaların ne bilgisine ne de denetimine sahiptir. Zaten böyle bir gücü yoktur. Ancak bu kulun fiillerini mutlak cebr altında işlediğini de göstermez.<sup>37</sup>

Dolayısıyla gözlemlenen olayların arda arda gelmesinin, aralarında zorunlu bir sebebi bulunamaz. Bunları ardarda yaratması sadece bir yaratma âdetiyle söz konusu olabilir. İlahî âdet olarak nitelendirilebilecek bu kesintisiz yaratmaya göre, yaratılmış şeylerden biri diğeri için şarttır. Bu nedenle birinin önce gelmesi, diğerinin onu izlemesi gerekir. Sözgelimi irade ancak bilgidен sonra, bilgi ancak hayattan sonra, hayat ancak cisimden sonra yaratılır. Binaenaleyh cismin yaratılması hayatın şartıdır,<sup>38</sup> ama, yaratıcı sebebi değildir. Hayatın yaratılması için cisim şartsa da zorunlu sebep değildir. Hayat cisimden tevellüd etmediği gibi, bilgi de hayattan doğmaz. Bununla birlikte bilginin yaratılması iradenin kararı için şarttır.

Burada sebep ile şart arasında neden böyle bir ayrıma gidildiğini anlayabilmek için, ikisinin aynı işleve ve niteliğe sahip olmadığını farketmek yeterlidir. Üstelik böylece hem İslâmın tevhid inancı korunmuş olacak hem de, insanın sorumluluğuna yer açılmış olacaktır. Gazzâlî böylece âlemde bir düzen olduğunu kabul etmekte ve bunu da bütünüyle Allah'ın takdir ve kazasına bağlamış olmaktadır. O bunu bir örnekle daha da anlaşılır kılmaktadır; yazma eyleminin meydana gelmesi için önce insan nefsinde bilginin yaratılması gerekir ki, bu marifet veya idraktır. 2- İnsan nefsinde isteme gücünün yaratılması ki bu iradedir. 3- İnsan elinde yazma gücü yaratılması ki bu yazma kudretidir. 4-Onun elinde yazma

<sup>36</sup> Gulbenkian Komisyonu, *a.g.e.*, s.76.

<sup>37</sup> Muhammed Ebî Hamid El-Gazzâlî et-Tûsî, *El-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Mustafa el-Babî el Halebî Mtabaası, Ts., Mısır, s. 52.; Wolfson, H. Austyn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, 535-536.

<sup>38</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 539.



hareketinin yaratılması ki bu da yazma eylemidir.<sup>39</sup> İşte bu dört şarttan biri varolmadıkça yazma eylemi gerçekleşmez. Ancak bu şartlardan hiçbiri diğerinin sebebi değildir. Allah kimin nefsinde bu dört şeyi birbirini izleyen veya tamamlayan şekilde yaratırsa o kişi yazma eylemini gerçekleştirebilir.

Şu halde insandan yazma eyleminin ortaya çıkmasını, kelamcılardan kimisi cebr, kimisi ihtira, bazıları da kesb olarak nitelmişlerdir. Bunlar, bir açıdan doğru gibi görünseler de eksiktirler. Zira insan iradesine atfedilen eylem, kendisi tarafından yaratılmadığı için tam bir hürriyetle o eylemi yapmamıştır. Yani mutlak bir ihtiraya sahip değildir. Ancak eylemin yapılmasını arzu etmesi ve yapmak üzere azm etmesi sebebiyle sorumluluktan da kurtulamaz. O eylemi tam bir hürriyet içerisinde yapmadığı gibi, bir cebr ile de yapmaz. İnsan yine tecrübeyle (nefsiyle) bilir ki, o bazı eylemi yapmağa güç yetirdiği halde bazılarını yapmak veya yapmamak konusunda etkisi yoktur. Burada o eylemin meydana gelmesi için gerekli bütün şartların kendi elinde olmadığını, ancak irade edebildiğini ve onu yapmak için bazı şeylere yönlenebildiği bizzat nefsinde duyar. Şu halde bir eylem bütünüyle cebr altında şekillenmez. O halde buna ne cebr ne de ihtira diyebilmek mümkündür. Bu ancak, Allah yaratır insan kazanır manasındaki kesb ile izah edilebilir.

Gazzâli'nin şart dediğine Cüveynî sebep demektedir. Ona göre, sebepler tam değilse, eylem gerçekleşmez.<sup>40</sup> Buna göre, Cüveynî Allah'ı, insan fiillerinin dolaylı sebebi olarak görür. Halbuki Gazzâli böyle düşünmez. İnsanın kesbi konusunda diğer İslam düşünürlerinin tartışmalarını devam ettirmek mümkünse de, bu konudaki görüşler, temelde pek farklı değildir. İslam dünyasında genel olarak takip edilen Eş'ârî ve Matûridî<sup>41</sup> de insan fiilini, hem Allahın yaratması, hem de insanın kesbinin sonucu olarak mütaala ederler.<sup>42</sup>

Gazzâli bilme vasıtalarını ise beş duyu, akıl ve keşf olarak açıklar. İlk ikisi kesin bilgi sağlamakta yeterli değildir. Bunun için, keşf kabiliyetinin de kullanılması gerekir. Bu da nefsin arındırılmasıyla mümkündür. Tezkiye edilmiş bir nefis, yakın bir bilgiye muhakkak ulaşacaktır. Fakat Gazzâli duyular ve akıl yetisinin gereksizliğini savunmaz. O bu yetilerle, salt hakikatin

---

<sup>39</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 539.

<sup>40</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 543.

<sup>41</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 546 vd.

<sup>42</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. F. Huleyf, İstanbul; 1979), s. 225 vd., 256 vd.; Wolfson, *a.g.e.*, s. 548.

kavranılamayacağını, dolayısıyla bu tür bilgilerin kesin olmadığını ifade eder.<sup>43</sup>

İlmi, bir şeyin kendi zatının bilinmesi şeklinde tanımlayan Muhyiddin ibn Arabî, bunun akıl ile kavranmasının mümkün olmadığını belirtir ve üç türlü ilimden bahseder; ilmü'l-akl, ilmü'l-ahval, ilmül esrar. İlmü'l-akl, istidlal ve istinbat yoluyla ulaşılabilen bilgilerdir. Bunlar doğru ya da yanlış olabilir. İlmü'l-ahval, bir şeye ait tecrübi bilgilerdir. Bunların objektifliğinden(kesinliğinden) de bahsedilemez. Bu iki bilgi yolu da bizleri yanıltabilir. İlmü'l-esrara gelince, yüce güç tarafından insan kalbine ilham edilen bilgidir. Vahiy veya ilham bu türe girer. Arabî, nefsin amel ve takvası sayesinde vahiy dışında da eşyanın gerisindeki yönetici saiklerin kavranabileceğini kabul eder.<sup>44</sup> Gerçekten de akıl ile üretilen bilgiler dışındaki bilginin kabul edilmemesinin sebebi sadece objektiflik meselesi ise, bu akıl ve habere dayalı bilgiler için de tam olarak sağlanamamaktadır. Dolayısıyla kalbe doğan düşünceler olarak nitelendirilebilecek keşfi(sezgisel) bilgiler, söyleyen kişinin kişiliğine göre dikkate alınabilir.

O halde bilginin objeye uygunluğu meselesi şimdiye kadar tartışılanın ötesinde ele alınmalıdır. Duyularla elde edilen veriler, yanlışlanabileceği gibi, doğrulanabilirler de. Ama bize hiçbir zaman evrensel gerçeklik sunmazlar. Akılla elde edilen veriler de aynı hükme bağlıdır. Ancak duyulara göre biraz daha uzun ömürlü olabilirler. Keşf ile elde edilen veriler, başka bir tecrübeyle doğrulanarak aydınlanabilir. Fakat ne olursa olsun, varlığın bütününe kavramaları mümkün değildir. Son noktada evrensel gerçekliği bilmek diye bir şeyi kimse ileri süremez.

### 3.Tarihin İmtiyazı

Acaba tarih disiplini bu yaklaşımların neresinde durmaktadır? Collingwood, Tarih felsefesi üzerine yaptığı değerli bir çalışmada, felsefeyi bir bütün olarak dünya hakkında düşünmek şeklinde tanımlar ve felsefenin şeylerin görevinin külli ve zorunlu olanı(evrensel), bilimin ise, cüz'î ve mümkün vasıfları incelemesi gerektiğini belirtir. Bu tanımlara göre, her şeyin bir geçmişi vardır. Fakat bir tarih felsefesinden sözedilebilmek için geçmişin mevcut olması gerekir. Fakat o yok olmuştur. Bu sebeple bir örneğine dahi tam olarak sahip olunamayan tarihin yasalarını veya külli vasıflarını

<sup>43</sup> Gazzâli, *a.g.e.*, s. 10-15.; İnsan bilme yetisi konusunda bkz. aynı yazar s. 51-52.; Ayman, Mehmed, *Gazzâli'de Bilgi sistemi ve Şüphe*, İstanbul 1997, s. 93 vd.; Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydınli, Yaşar, *Gazzâli: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 93 vd.

<sup>44</sup> İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 72 vd.

tespit edemeyiz.<sup>45</sup> Tarih o zaman muayyen ve cüzî bir şeyin tarihidir. Esasen bilimin konusu da budur. Fakat tarihi bilimden ayıran şey, bilimin kanunun peşinde olmasıdır. Tarih ise, münferid olanın kavranmasıdır. Bilim, münferid vâkıyı, kanunu elde etmek için bir araç olarak kullanırken, tarih münferid vâkıyı anlamak için kanunu bir araç olarak kullanır.<sup>46</sup> Buna göre, tarihin münferidi niteleyen önermesi, X, Y'dir şeklinde olurken biliminki, bütün X'ler Y'dir şeklinde ifade edilir. Fakat bilim adamı bütün X'ler Y' dir derken düşünmeden önce zihninde bir X'nin varlığı mevcuttur. Bu ferdi unsur ortadan kaldırıldığında Tüm X'ler Y'dir önermesi hükümsüz kalır. Dolayısıyla buradan hareketle Collingwood, bütün bilginin tarihi olduğunu vurgular. Yani esasen her hüküm münferid hükümdür.<sup>47</sup>

Şu halde, tarihi hadiseleri, diğer bilimlerinden ayıran yegane şey -aslında bu bile tartışmalıdır- araştırılan bütünsel gerçekliğin doğrudan müşahede edilmezliğidir.<sup>48</sup> Dolayısıyla kaçınılmaz olarak tarih, geçmişi geride kalan kalıntılar veya ona ilişkin anlatımlarla kurmak mecburiyetindedir. Kısaca tarih, kavramlarımız doğrultusunda belgeleri ve eserleri anlamlandırmadır. İşte asıl problem bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira kullanılan kavramların evrenselliği ile incelediğimiz olguların tekilliği evrensel ile tikel arasındaki çelişkiyi gündeme getirmiştir. Gulbankian Komisyonu, bu gerilimin, ancak birden çok dünya görüşünün varlığının kabul edilmesiyle aşılabileceğini düşünür. Ama bütün insanlığın benimsediği veya benimseyebileceği bazı ortak değerlerin varolabileceği gerçeğini de gözden uzak tutmaz.<sup>49</sup> G. Komisyonu, evrensel olanın daima tarihsel olduğuna inanmakla birlikte tamamen yerelliğin de karşısındadır.<sup>50</sup>

İmmanuel Wallerstein, sosyal olguların ilgili disiplinler tarafından yapılan bilimsel betimlemelerini, belli ölçüde öncüllerinin bir işlevi olarak görmektedir. Ona göre, bu bilimlerden her birinin özel bir mantığı ve alanı olduğu düşüncesi, 19. yüzyılın hakim ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Halbuki bu sadece uygulama da geçerlidir. Bu bilimleri ayıran bir kriterin olup olmadığı hususu hâlâ bir sorun olarak ortada durmaktadır. O, bu tür kriterlerin olmadığı ve bunların daha fazla bilgi elde etmenin önünde bir engel

<sup>45</sup> Collingwood, R.G., *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 145-148.

<sup>46</sup> Collingwood, *a.g.e.*, 154 vd.

<sup>47</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s. 157-158.

<sup>48</sup> Halkın, *a.g.e.*, s. 11-13.

<sup>49</sup> Gulbenkian Komisyonu, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>50</sup> Gulbenkian komisyonu, *a.g.e.*, s. 83.

oluşturduğu kanaatindedir. Bu açıdan antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve sosyoloji şeklindeki disiplinler müstakil disiplinler olmayıp, tek bir disiplindir. Fakat bu onların aynı işi yaptığı anlamına gelmemektedir. Kollektif eylemin varsayılan üç farklı alanı( ekonomi, politik ve toplumsal ya da toplumsal-kültürel) bu eylemin müstakil alanları olmayıp ayrı mantıkları da yoktur. Bunlardan biri değişken olarak alınıp diğerleri değişmez olarak kabul edilerek analiz edilmeleri doğru değildir. Bu çeşit yapıların içinde işleyen bir kurallar kümesi vardır.

Tarih, tikelin geçmişte gerçekten nasıl olduysa öyle incelenmesi, sosyal bilim de insani/toplumsal davranışın açıklandığı evrensel kurallar kümesinin konulması şeklinde tanımlanınca, buradan idiografik ve nomotetik bilimler ayrımı doğmuştur. Tekil ile evrenselin araştırılması olarak kurulan bu karşıtlık analiz metodlarının da ayrılığını gerektirmiştir. Bu konuda nomotetik bilim mensupları diğerini bilim olarak görmemekte, idiografik bilim de nomotetik bilimin gerçek hayatta karşılığı olmadığını iddia etmektedir. Bu iki alanın farklı iki gerçeklik alanına tekabül ettiği ve bunlardan herbirinin ürettiği bilginin sadece kendisi bakımından kesinlik taşıdığı ileri sürülmüştür.

Bu ikisinin de ileri sürdükleri argümanlar güçlü görünmektedir. İdiografik yaklaşıma göre herşey bir akış içerisinde ve bu sebeple iki olay aynı genelleme ile izah edilemez. Dolayısıyla her olay ancak empati ile anlaşılabilir. Nomotetik ekole gelince, bunlar, gerçek dünyayı bir tesadüfi meydana gelişler kümesi olarak görürler. Bu da onda bir düzenliliği sağlayan kuralların olduğunu gösterir. Böylece bilimsel faaaliet için bir alan ortaya çıkmış olur.

Bu iki görüşün birbirlerine yönelttikleri eleştiriler makul görülebilir. Ancak ikisinin de temelde eksikleri sözkonusudur. Nomotetik görüş, idiografik olanı, geçmişteki olayları aktarmak istediğinde, tanım gereği, gerçekten meydana geldiği haliyle, ondan bir seçme yapmak ve hem seçmek hem de seçmede kullandığı kriterler ve tanımlama kategorileri kullanmak zorunda kalmakla eleştirir. Halbuki, bu kriter ve kategoriler açıkça doğrulanmayan bilimsel yasalara benzeyen gerçek genellemelerdir. Nomotetik görüş ise, toplumsal gerçekliği etkileyen ve onu değiştiren bir niteliğe sahip dönüşümsel olguları ihmal etmekle tenkid edilir. Zira bu olgular, yapısal düzenlemelerin tekrarını önleyen şeylerdir.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Wallerstein, İmmanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1999, s. 339.

Şu halde bu eleştirilerin hangisi haklıdır? Yoksa her ikisi de doğru mu? O zaman evrensel olanla tikel birbirini nasıl dönüştürdüğü sorusu akla gelmektedir. Çözüm olarak ileri sürülen yollardan birisi, tarih ile sosyal bilimi birleştirmektir. Tarihçi, yasa benzeri genellemeler yaparak, sosyal bilimciye daha derin veri kümeleri sağlamalıdır. Sosyal bilimci de, tarihçiye tikel bir olay dizisinin izahında bir kavrayış sağlayan makul ölçüde kanıtlanmış genellemeler sunmalıdır.<sup>52</sup> Fakat bu ikisinin net olarak belirlenememesi hâla bir sorun olarak durmaktadır. Gerçekten de olaylar dizisi ve evren, tarih ve sosyal bilim arasında, anlamlı bir fark olup olmadığı temel bir problemdir.<sup>53</sup> Başka bir ifadeyle bunlar ayrı mı yoksa tek bir faaliyet midirler? Şeyleri birarada(aynı anda) varolarak gösteren bir düzenleme, geometrik bir boyutla benzerlik göstermektedir. Geometrik bir boyut mantıki olarak tanımlanabilir; ancak gerçek olmayan bir biçimde, kağıda çizilebilir. Geometride bir nokta, bir doğru ya da bir düzlem ancak üç (ya da dört) boyutta çizilebilir. Bu sosyal bilimde de böyledir. Şeylerin birarada varolduklarını gösteren<sup>54</sup> düzenleme kavramsal bir belirlemedir. Toplumsal olarak kullanışlı bir kategori değil. Bütün betimlemelerin zamanı vardır; sorun, ne kadar genişlikte bir zaman şeridinin dolaysız olarak uygun olduğudur. Benzer biçimde, benzersiz olaylar dizisi ancak benzersiz- olmayan kategorilerle betimlenebilir. Bütün kavramsal dil, evrenler arasında karşılaştırmaları varsayar. Nasıl sözcüğün gerçek anlamında bir nokta çizemiyorsak, aynı şekilde sözcüğün gerçek anlamında benzersiz bir olayı da betimleyemeyiz.

Wallerstein'e göre, bu içinden çıkılmaz mantıkî bir açmaz olduğundan, çözümün bilgi edinmeye yardımcı olacak tecrübî zeminlerde aranması gerekir. Yapılması gereken şey, bu iki uç arasında orta bir yolu izlemektir. Analiz, diziler halindeki gerçekliğin en büyük bölümünü belirleyen yönetici mantıkları kapsayacak şekilde, zamanda yeteri kadar uzun, mekanda yeteri kadar geniş sistemik çevrelerde sürdürülmelidir. Ayrıca eş zamanlı olarak bu sistemik çerçevelerin, başlangıçları ve sonları olduğu kabul edilmeli ve hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla bu ebedî olgular olmadığı anlamına gelir.<sup>55</sup> O halde, görev tektir; Sosyolog ve tarihçi farklı işler yapmamaktadır. Yaptıkları, tikel sistemlerin genel yasaları ile bu sistemlerin içinden geçtikleri tikel dizileri tahlil etmektir.

Şu halde sosyal bilim analiz birimlerini nasıl tesbit edecektir? Bu can alıcı bir sorudur. İmmanuel Wallerstein bize bu konuda şu

---

<sup>52</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>53</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 338.

<sup>54</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 339.

<sup>55</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 340.

çözümleri sunmaktadır. Şimdiye kadar sosyal bilimciler bir toplum nedir sorusuna cevap aramışlardır. Halbu ki bu yukarıda arzedilen argümanlara terstir. “Bir toplum ne zaman ve nerededir? sorusu sorulmalıdır. Çünkü toplumlar somuttur.<sup>56</sup> Ve toplum kelimesi terkedilmelidir. Toplum denilen bir şeyi varsaydığımızda, onu değiştirmek, denetlemek ve geliştirilmesi için gerekli müdahalelerde bulunabileceğini de kabul etmek demektir. Ve gerçekten de 19. yüzyılda bu böyle düşünülürdü. Bu yüzyılda toplum kavramının karşısına devlet kavramının konulması da yine bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Devletler toplumsal değişmeyi denetleyebileceklerine inandılar. 19. yüzyılda devlet toplum karşıtlığının kurulması ikisinin taleplerinin farklılaşmasında uzlaşma veya sindirme politikalarını gündeme getirdi.<sup>57</sup> Ve daima bu ikisi arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerinde duruldu. Hangisi hangisine tabi olmalıydı? Devlet mi topluma, toplum mu devlete? Sonunda bu ikisinin sınırlarının aynı olduğu vurgulanarak problem halledilmeye çalışıldı. Fakat bu mantıkla incelenen konular, gerçekliğin çarpıtılarak kavranması sonucunu doğurdu. Bu çarpıtma ise Wallerstein’e göre, toplum terimi yerine tarihsel sistemi (Dünya sistem analizi) koymakla aşılabilir. Elbette bu sadece anlamla ilgili bir yer değiştirmedir. Fakat toplumun edindiği merkezi çağrışımından, devletle bağlantısından ve dolayısıyla nerede ve ne zaman hakkındaki önvaryımlardan bizi kurtarır.<sup>58</sup> Ayrıca tarihsel bir terim olarak sosyal bilimlerin birliğini vurgular. Varlık aynı anda hem sistemik hem de tarihseldir.

Wallerstein’e göre, *bir analiz birimi seçilirken, mantık ve biçim ilişkisi ile bu biçimlerin varoluş tarihi esas alınmalıdır.* Bir tarihi sistemin biçimsel özelliklerini belirlemek istediğimizde ise, o sistem ve sistemin içindeki insanların belli türde ve işbölümü yoluyla süregiden ve düzenli olarak yeniden ürettikleri şeylere bakılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Wallerstein üç sistemin varlığını kabul eder; Birincisi, mini sistemler olup kısa ömürlü (altı kuşak) küçük mekanlarda geçerlidir. Bunlara kültürel ve idarî olarak benzerdirler. Bunun temel mantığı, mübadelelerde karşılıklıdır. İkincisi dünya İmparatorlukları yani geniş politik yapılardır. Farklı kültürel kalıpları içerirler. Bunun temel mantığı ise başka şartlarda yerel olarak kendilerini yöneten (genellikle kırsal) doğrudan üreticilerden vergi alınması ve bu vergilerin yukarıya merkeze doğru aktarılması ve az sayıda fakat kritik önemdeki devlet görevlileri ağına yeniden dağıtılmasıdır. Dünya ekonomilerine gelince, çeşitli politik yapılar

---

<sup>56</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 341.

<sup>57</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 342.

<sup>58</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 344.

tarafından parçalara ayrılmış olan bütünleşmiş üretim yapılarının geniş ve eşitsiz biçimleridir.<sup>59</sup> Bunun temel mantığı da, birikmiş artı değerın pazar ağlarında çeşitli türlerde geçici tekeller oluşturabilenlerin lehine olarak eşit bir biçimde dağıtılmasıdır ki bu kapitalist mantıktır.

Peki bu biçimlerin birarada varoluş tarihi nasıl açıklanabilir? Bu üç sistem bir arada varolabilir. Dünya imparatorlukları genişlerken diğer sistemler emilirler. Küçülmeleri halinde ise mini-sistemler dünya ekonomileri ve daha sonra imparatorluklar haline gelir.<sup>60</sup> Ve bu sistemler ancak tarihsel olarak incelenebilir.

Daha önce Collingwood'un tarih ile bilimin arasında mantıkları açısından bir fark görmediğini belirtmiştik. Nitekim ona göre, bir kavram edinmek ya da düşünmek, o kavrama göre vakıayı yorumlamaktır; Bir vakıayı edinmek ya da gözlemlemek, bir kavrama göre o vakıayı yorumlamak demektir.<sup>61</sup> O halde doğrudan gözlenemeyen tarihi gerçeklik, bir biçimde kavramlaştırılmak zorundadır. Ve her kavram kaçınılmaz olarak bir sınırlandırmayı gündeme getirir. Dolayısıyla kavramlaştırma, kaçınılmaz olarak belli bir zaman, mekandaki şeyi belirleme demektir.<sup>62</sup> Ve kavramlar olguları oldukları gibi yansıtmadıklarından, birbirlerine indirgenemezler. Şimdiye kadar yapılan tartışmalar esasen gerçeklik kavramının anlamına ilişkindir. Bu kavram aynı eleştiriye açıktır.<sup>63</sup>

Şu halde, gözlenen şeyleri gösteren kavramlarla, kavramların göstergeleri tam olarak örtüşemezler. Bir kavramın gösterdiği şeyin bilinebilmesi bir açıdan onun bütün varlıklar arasındaki ilişkiler bağlamında tanınması demektir ki, hakikaten bu imkansızdır. Dolayısıyla bir şeyin tarihi de aynı şekilde bilinemez. Ancak mekân-zaman kordinatında ortaya çıkan olguları, direk veya dolaylı müşahedeleri mevcut kavramsal çerçevelerimizi kullanarak veya yeniden üreterek merak edilen yönlerini yorumlayabiliriz. Burada önemli olan şey, çizdiğimiz bir sınırı neden öyle çizdiğimiz bilincinde olunmalıdır. Ve kendimizle ilgili bilgileri bilinçli olarak gizlememeli ve başka türlü göstermemeliyiz. Bu çerçevede yapılan bütün yorumların etkisi ne olursa olsun belli bir anlamı olduğunu

---

<sup>59</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 344-345.

<sup>60</sup> Wallerstein, *a.g.e.*, s. 345.

<sup>61</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>62</sup> Halkın, *a.g.e.*, s.45-53. Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul 1997, s.55; İmmanuel Wallerstein, gerçek dünyanın analizinin kavramsal dil kullanılarak soyutlanmasıyla ancak mümkün olduğunu ve dolayısıyla bir kavramın tanımı gereği süreklilik anlamına geldiğini ileri sürer.

<sup>63</sup> Ibn Arabi, *a.g.e.*, s.78.

bilmeliyiz. Ve üretilen bilginin kesinlikle kesin olmadığına da şuurunda olmalıyız.

Görülüyor ki, tarih bilimi ya da tarihçi, bir şeyin ya da eylemin veya bunlarda meydana gelen değişimin hem o tarihte ne olduğunu(teşhis) hem de neden ve nasıl olduğunu izah ettiğinde üzerine düşeni yapmış sayılır. Bu açıdan bakıldığında, belli bir anda var olan şeyin bilinmesi, onun hem hangi yönüyle belli bir türe ait olduğunu, hem de onun varlık şartlarını belirlemekten geçer. Bir şeyin tek başına anlaşılması mümkün olmadığı gibi, ferdi şeyler arasındaki benzerlikler de sadece o şeyin kendisinden kaynaklanmaz. Benzerlikler ve farklılıklar bilmede dikkat edilecek temel özelliklerdir.

Mesela, Daniel Panzac *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)* adlı eserinde, bu olguyu incelerken bu adla andığı bir olguyu varsayar. Panzac'ın bu konuda verdiği bilgiler ve yorumlar elde ettiği kanıtlara dayanır. Panzac «*Osmanlı ve veba*» ilişkisini sorgular. O hastalık ile toplum arasında bir etkileşim olduğunu kabul ettiği için toplumun bu hastalık karşısında nasıl tavır aldığını yakalamaya gayret eder. Toplum bu olay karşısında duygu ve düşüncelerini o günkü bilgi seviyesinde çeşitli eylem ve söylemleriyle dile getirmiş olmalıdır. İşte bu dile getirmelerden kendisine intikal eden izleri tarihçi bağlantıları keşfederek yorumlamaya çalışır. Vebadan ölenlerin mezar taşlarındaki yazıları inceyen Panzac, müslümanların hastalığı kaderci bir anlayış içerisinde karşıladığını tespit eder. Ve bu kaderci yaklaşımı sadece mezar taşlarından değil, başka delillerden de okur. Panzac'ın bu yorumu hakikaten gerçeği yansıtmakta mıdır? Yoksa kendi düşüncesini bu gerçeklere dayatmış mıdır? Varılan bu sonuçların hemen yanlış olduğu söylenemeyeceği gibi, herkes için genel geçer doğrular olarak kabul edilmesi de en az bunun kadar zordur. Zira Panzac'ın bulduğu deliller ve bakış açısı bir başkasının yeniden bulduğu deliller ve bakış açısıyla değişebilir. Ancak bu Osmanlıların başından olumsuz anlamda bir şey geçmediğini göstermez.

Şu halde bir tarihçi, Richard Senett'in de en uygun önerisiyle, sebep-sonuç mantığını gözardı etmeden ve hiçbir şeyin varoluş nedeni olduğunu da ileri sürmeden tarihsel değişimi, değişimin etkilerini somut bir biçimde aşama aşama göstermeye çalışmalıdır.<sup>64</sup> Aslında İslam düşüncesindeki kesb teorisinde dile getirilen ontolojik temel dikkate alındığında yukarıdan beri özetlediğimiz çelişkiler önemli ölçüde aşılmış olacaktır. Öyle inanıyoruz ki, hiçbir şeyi hiçbir şeyin zorunlu nedeni olarak ileri sürmeden ve birbirlerinden

---

<sup>64</sup> Senett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Serpil Durak- Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları., İstanbul 1996, s. 167.



bağımsız olmadıklarını hesaba katarak yorumlamaya gayret etmemiz en doğru tutum olacak ve ürettiğimiz bilgi kesinlik ifade etmemekle beraber aydınlatıcı bir rol oynayacaktır.

### **Bibliyografya**

- Ali Şeriatî, *Toplumbilim Üzerine*, İstanbul, 1988.
- Aydınlı, Yaşar, *Gazzâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa, 2000
- Ayman, Mehmed, *Gazzâlî'de Bilgi sistemi ve Şüpheler*, İstanbul 1997.
- Best, Steven-Douglas Kellner, *Post-Modern Teori, Eleştirel Soruşturmalarda*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, 1998.
- Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000. 2. bsk.
- Ebî Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidî es-Semerkindî, *Kitabü't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul, 1998.
- Halkın, Léon E, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1989.
- Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, Ankara, 1998.
- İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek*, B. Sina Şener, Ankara 1991.
- Muhammed Ebî Hamid El-Gazzâlî et-Tûsî, *El-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Mustafa el-Babî el Halebî Matbaası, Ts., Mısır.
- Russel, Keat-John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 1994.
- Senett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1996.
- Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tosh, John, *Tarihin Peşinde*, Çev. Özden Arıkan, İstanbul, 1997.
- Uçar, Şahin, *Tarih Felsefesi Meseleleri*, İstanbul, 1997.
- Wallerstein, İmmanuel, *Sosyal Bilimleri Düşünmemek*, çev. Taylan Doğan, Avesta Yayınları, İstanbul, 1997.
- Wolfson, H. Austyn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.