

19. ÖNGEL, H.B., *Sporda Etik Değerler Açısından Doping*, G.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Anabilim dalı, Ankara, 1996.
20. ÖZEL, R., *Haltercilerde Doping Kullanım Metotları ve Yaygınlığının Araştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, G.Ü. Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı, Ankara, 1995.
21. ÖZTÜRK, H., "*Performans Sporlarında Doping ve Ahlak*" Gazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Entitüsü Beden Eğitimi ve Spor Anabilim Dalı Doktora Seminer Çalışması, Ocak, Ankara., 1997.
22. *Resmi Gazete*, 4.11. 1993 tarih ve 21748 sayılı , s.2
23. *Sabah Gazetesi*, 16.7.1996 tarihli nüsha, s.23
24. *Sabah Gazetesi*, 19.7.1996 tarihli nüsha, s.23
25. *Sabah Gazetesi*, 27.7.1996 tarihli nüsha, s.22
26. *Sabah Gazetesi*, 19.7.1996 tarihli nüsha, s.12.
27. TEMİZER, A., "Dopingle Mücadelede Doping Kontrol Laboratuvarlarının Tarihi Yeri ve Önemi", *Anti-Doping Eğitim ve Doping Kontrolünün Kanuni Yönleri, Olimpik Solidarite Bölgesel Aenoc Kursu, Hacettepe Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi Doping Kontrol Merkezi*, Ankara, 1-3 Mayıs 1991, ss.83-88.
28. *Türkiye Doping Kontrol Merkezi Broşürü*, 1 Ocak 2003
29. UMA, S., "Anabolik Steroitler", *Anti-Doping Eğitim ve Doping Kontrolünün Kanuni Yönleri, Olimpik Solidarite Bölgesel Aenoc Kursu, Hacettepe Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi Doping Kontrol Merkezi*, Ankara 1-3 Mayıs 1991, ss.55-58.

İLETİŞİM ADRESİ

Yrd. Doç. Dr. Metin YAMAN

Sakarya Üniveristesi

Eğitim Fakültesi

Beden Eğitimi ve Spor Bölüm Başkanı

54300 Hendek / Sakarya

e-posta: yamanm@sakarya.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Gülten HERGÜNER

Sakarya Üniveristesi

Eğitim Fakültesi

Beden Eğitimi ve Spor Bölümü Öğretim Üyesi

54300 Hendek / Sakarya

e-posta: herguner@sakarya.edu.tr

Yrd.Doç. Dr. Çetin YAMAN

Sakarya Üniversitesi

Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu Öğretim Üyesi

54000 Sakarya

e-posta: ctnyaman@sakarya.edu.tr

HEGEL'İN TARİH FELSEFESİ İLE COLLINGWOOD'UN TARİH TASARIMININ KARŞILAŞTIRILMASI

Dr. İbrahim DAŞKAYA

ÖZET

Bu çalışmada birkaç ana öge çerçevesinde Hegel ile Collingwood'un tarih hakkındaki görüşleri karşılaştırılmaktadır. Her ne kadar bu filozoflar arasında önemli benzerlikler varsa da, farklılıklar da oldukça önemlidir. Söz konusu farklılıkların temellendiği yer, her iki düşünürün de düşünce sistemlerini oluşturan bazı öğelerin aynı anlamları taşıdıkları tezinin hatalı olduğunun gösterilmesidir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Neden-Etki; Sebep-Ereke; Akıl; Doğal süreçler/Tarihsel süreçler

SUMMARY

In this article we compare Hegel's and Collingwood's views on history. Although there are important similarities between them, the differences are striking. The basis for the latter is some main components their history of philosophy, which suggests that these components have same meaning in their views.

KEYWORDS: Cause-Effect; Reason-End; Reason; Natural processes/Historical processes

GİRİŞ

Bu çalışma, *F.Hegel*'in tarih felsefesinin ana öğeleriyle, *G.Collingwood*'un tarih tasarımı'nın ana öğelerinin karşılaştırılmasını içerir. Bu amacı gerçekleştirmek için, önce Hegel'in tarih görüşünün dayanaklarına, sonra da Collingwood'un tasarımı'nın dayanaklarına bakılmalıdır. Dolayısıyla, bu düşünürlerin tarih hakkındaki görüşlerinin ana öğelerinin neler olduğu saptanmalıdır. Bu amaçla Hegel'in *Tarihte Akıl* adlı yapıtı ve Collingwood'un *Tarih Tasarım* adlı yapıtının Hegel ile ilgili kısmı ve kendi görüşlerini anlattığı bölümleri kaynak olarak alındı. İncelenen filozofların tarih üzerine düşüncelerini kavramak için, işaret edilenlerden başka ve daha çok ya da daha az ana öğeden söz edilebilirdi, ancak burada karşılaştırmaya en uygun görülen öğeler ele alındı. Hegel'i okurken karşılaştırmaya en

uygun olan ana öğelerinin saptanmasında, Collingwood'un Hegel için seçtiği ana öğeler kullanıldı. Böylece Collingwood ile Hegel arasında yapılacak bir karşılaştırmanın formal koşulunun yerine getirilmesi amaçlandı. Ancak, aynı koşulu Collingwood için yerine getirmede bir güçlük bulunmaktadır. Onun tarih görüşünün dayanaklarını saptamak, Hegel'in ana öğelerine hegelci düşüncelere yaklaşıp yaklaşmamasına göre olmalıydı. Fakat bu talep, Collingwood'un terminolojisinin hegelci terminolojiye kolayca indirgenemeyecek bir sistematik içerik taşıması nedeniyle tam olarak karşılanamazdı. Söz konusu indirgenemezlik en sıradan bir karşılaştırma için bile gerekli olan "ortak dil" gerekli koşulunun yeterince sağlanamamasına yol açtığından ötürü, bu çalışmada Collingwood tarafından aynı/ayrı ifadelerle ileri sürülen, ortak bir sistematige işaret ettiği ve onun tasarımının temel öğeleri olduğu düşünülebilecek olan öğeler arasından, Hegel'in seçilmiş/elenmiş ana öğelerine denk düşenlerinin incelenmesiyle yetinildi.

A-) HEGEL'İN TARİH FELSEFESİNİN ANA ÖĞELERİ

1-) Tarihsel Sürecin Mantıksal Zorunluğu ve "Son erek" Kavramı

Genel olarak felsefenin amacının evreni açıklamak olduğunu kabul edip, açıklamadan da totolojik bir çıkarsamayı anlayanlar "nedensellik ilkesi"ni kendi açıklama nesnelerinde kullanmaktan kaçınırlar. Nedensel bir açıklamada, örneğin katılaşıma soğuşun neden olduğu savında, bu açıklama sonul olamamakta, yani soğuşun için katılaşıma yol açtığı ve niçin örneğin buharlaşmaya yol açmadığı açıklanamamaktadır. Sonul bir açıklamanın getirilemediği böyle bir durumda neden-etki arasında zorunlu bir ilişki kurulamamaktadır. Oysa gerçek, sonul ve yeterli bir açıklamada yerine getirilmesi beklenen talep, neden-etki arasındaki ilişkide zorunlu olarak varolan "niçin"i kavramaktır. "Niçin ?" sorusu ile sorulan çoğu kez erektir. Ereği nedende değil, "sebeb"te bulabiliriz. Neden-etki ilişkisinde görülmeyen zorunluk, sebep-erek ilişkisinde apaçık ortadadır. "Sebeb" kavramı, "erek" kavramını içinde taşır (Stace 1986: 99). Bu ilişkide zorunluk olmasının ve deneyle saptanmış olmamanın temelinde de işte bu analitik - totolojik açıklama anlayışı yatar. "Sebeb" kavramının "erek" kavramını içermesi, bu ilişkideki zorunluğun mantıksal yönüne de işaret eder. Şu halde sonul bir

açıklama için gerekli koşul, açıklamanın mantıksal zorunluğu ortaya çıkarmasıdır. Burada artık açıklamadan çok, anlamadan söz edilmektedir. Ereğin, sebepten, niçin olduğu gibi çıktığını, ancak anlamak söz konusudur. Anlamamıza konu olan şey, nesnelere ve bu nesnelere arkaya sıralanışı anlamında olgular değil, mantıksal zorunluktur.

"Hegel, kendi Mantık'ının amacının Dünyanın yaratılışından önceki Tanrı'nın düşüncesi'ni kavramak olduğunu ifade eder." (Kojève 1939: 119). Bu alıntı Hegel'i anlamak için uygun bir temel verir gözüküyor: Hegel için evreni anlamak, evrenin varlığına mantıksal olarak (zamansal olarak değil) öncel olan ilk ilkeyi, yani evreni kendisine erek olarak koyan **sebeb**'i kavramaktır. Hegel'de böyle bir kavrayışın temellendirildiği nokta, geleceğin şimdi ve geçmişe öncel olduğu, bu iki zaman kipini belirlediği düşüncesidir. Burada önemli olan, geleceğin belirleyiciliği ve önceliğinin insani zamana özgül oluşudur (agy : 112). O, bu düşünceyi **geist**'in kendini gerçekleştirmek için katettiği her aşamada hareket ettiği tüm alanlarda, ama asıl insani eylemler alanı olarak tarihte yürütecektir. Çünkü geleceğin mantıksal önceliği ve zorunluğu kendisini yalnızca insani -yani tarihsel- eylemlerde apaçık göstermektedir. Zira, anlaşılacak eylemler olarak olup-bitenlere yönelen insanların bu eylemlerde aradıkları şey ereklerektir. İşte tarihsel eylemler, bu eylemlerin yaratıcılarının insanlar olması nedeniyle gerçekleştiriliş amaçlarına ve yöneltiliş hedeflerine göre ele alınmalıdırlar. Hegel'in "dünya-tarihi felsefesi" ifadesiyle inceleyeceği ve ilkelerini kuracağı disiplin bu çerçevede içinde iş görecektir.

Sözü edilen mantıksal öncelik ve zorunluk, tarihsel sürecin salt dış olgulardan oluşmadığını, tersine bu olguların tarihte ortaya çıkan zorunlu bağlantılar ya da ilişkiler olduğunu dile getirir. Buna göre, "tarih bir çeşit mantıktan başka birşey değildir." (Collingwood 1946:127). Tarihsel zorunluğun, yani tarihte rastlantıya yer olmamasının arkasında da bu mantıksal belirleyicilik vardır. Hegel,

"Felsefi incelemenin rastlantısali uzaklaştırmaktan başka bir amacı yoktur. Rastlantısallık dış zorunlulukla aynı şeydir, yani dış koşullardan başka birşey olmayan nedenlere geri gider. ... İstenç dünyasının rastlantıya bırakılmamış olduğu inanç ve

düşüncesini tarihe getirmeliyiz." (1823: 32) demektedir.

Hegel'e göre içinde raslantıya yer olmayan tarihsel süreç, kendisini biçimlendiren mantıksal ilkenin talebi doğrultusunda belirli bir sonereğe yönelen **akıl**'ın izlediği yoldur. Hegel "Dünya-tarihini sonereğine göre incelemeliyiz: bu son erek dünyada istenen şeydir." (agy : 56) der. O rastlantıların, dış koşulların belirleyiciliği anlamında tikel nedenleri değil, genel bir ereği aramaktan, bu ereği aklımızla kavramaktan söz eder. Bu kavrayış ancak düşünme ile, yani aklın bu ereğinin bilincine sahip olmakla olanaklıdır. Hegel'in dünya-tarihi felsefesi olarak adlandırdığı alanın konusu/sorusu da burada belirginleşir: "Son erek" bireylerin, halkların ve devletlerin özel ereklerinden çıkartılamayacağına göre, o tek tek durumları değil, bütüne yön veren genel düşünceyi imlemekle beraber, pek çok ana ve yan erekler içinden nasıl çıkartılacaktır. Bu ana sorunun yanıtı, aklın doğasının neliğini kavramakta yatar. Çünkü Hegel'e göre geneli, ussalı tanımak için işe ancak usla, usun bilinciyle başlanmalıdır. Hegel, akıl hakkında şunları ileri sürer:

"Us, yani töz, sonsuz güç olarak, bütün doğal ve tinsel yaşamın sonsuz maddesidir; sonsuz form olarak da, kendinde taşıdığı içeriğin gerçekleşmesidir; töz deyince, tüm gerçekliğin kendisiyle ve kendisinde varlığını ve kalıcılığını kazandığı şey anlaşılır. (.....) (Us) Hem kendisi kendisinin ön koşulu ve varmak istediği erek, mutlak son erektir, hem de yalnız doğal evrenin değil, aynı zamanda tinsel evrenin içten çıkıp görünüş alanında dışlaşmasıdır: bu da dünya-tarihinde olur." (agy : 32)

Hegel için dünya-tarihi bu nitelikteki tek bir aklın görünüşü, kendini ortaya koyduğu tikel bir oluşumdur. Ona göre, aklın kendini gerçekleştirme yine kendisinde taşıdığı ereğidir. "Hukuk Felsefesinin İlkeleri" adlı yapıtında Hegel,

"Esprinin [geist] tarihi, onun kendi aksiyonudur, çünkü espri kendi yaptığı şey ne ise ancak odur; ve onun yaptığı, kendisini kendi bilincinin objesi haline getirmektir. Esprinin tarihte yaptığı, bir espri olarak,

kendi bilincine erişmek, kendini açarak, kendi kendisini kavramaktır. Esprinin tabiatı kendisini, olduğu şey olarak kavrayarak, varlığını oluşturan şeyin formundan daha yüksek bir forma kavuşmasıdır."(1821: 267) demektedir.

Genel olarak geistün tarihte belirliği, halk-geistü biçiminde olur. Halk-geistü, varoluşuyla birlikte belirli bir özellik de taşıyacak olan genel geistün özel bir biçimidir. Bu biçim, geistün bireysel özüne aykırı değildir. Çünkü Hegel'e göre dünya tarihindeki geist, ancak genellik taşıyarak belirlik kazanan bir bireysellik olacaktır. Bir halkın geistü yok olsa da, dünya-tarihinde ilerleyen genel geist hep varlığını sürdürür. Halk-geistünün kendine ilişkin bilinci, yani halkın bilinci demek olan halkın kendi özü hakkındaki bilinci, bu geistün tarihte gerçekleştirileceği tasarımıdır. Tarihsel eylemi kuran tüm halk-geistlerinin sonereği olan insanın özgürleşimi tasarımı, taşıdıkları özgürlük bilincine dayanır. Tarihin amacından, bu özel-bireysel geistün kendi kavramını, yani kendini bilme olarak özgürlüğe uygun geistik dünyayı oluşturmasını, kendisi için doğru olanı gerçekleştirmesini anlamak gerekir (Hegel 1823: 62-66).

2-) Tarih, *a priori* Öğeler İçeren Bir Bilgidir.

Ancak, aklın bu ereğinin bilincine sahip olmak (düşünme) için bakılması gereken yer tarihsel olayların birbiri ardı sıra akışları değil, bu akışları belirleyen ilkenin kendisidir, ki bu da düşünmenin nesnesi olarak ortaya çıkan geisttir. Sebep-erek ilişkisini gözönüne alındığında tarihsel eylem tarihinin anlamasına konu olmaktadır. Anlamanın olanağı ise tarihsel eylemi dış koşulların rastlantısal biraradılığı olarak salt olaylar, olup-bitmeler biçiminde yorumlamayıp, her olayı iç ve dış görünüşleri olan eylemler olarak değerlendirmektir (Collingwood 1946: 127). Burada tarihiçi, karşısındaki belgenin ya da verinin gösterdiği olayların arkasındaki sebebi kavramaya çalışmaktadır. Hegel, tarihsel eylemleri mantıksal olarak bağlantılı kavramların bir zincirini oluşturan düşüncelerin dışsal ifadeleri olarak kabul etmektedir. Böylece ona göre tarihiçi geçmişte yapılanları değil, düşünülenleri araştırmalıdır. Çünkü,

"tarihte herşey tinin meydana getirdiği nesne, eylem, yapıt olarak kavranır. Halk-tini bilmedir, bir halk-tininin realitesi üzerindeki düşünce etkinliği, bu

düşünce ürününün artık yalnız öznel değil, nesnel olarak bilinmesi sonucunu verir." (Hegel 1823: 69)

Ancak o, eylemin içi ile dışını kategorik olarak birbirinden ayırmaz. Yukarıdaki ifadelerini şöyle sürdürür:

"Bu belirlenimler açısından, sık sık insanın içerden olduğu şeyle eylemleri arasında bir ayrım gözetildiğini hatırlatalım. Tarihte bu ayrıma yer yoktur: eylemlerin dizisi insanın kendisidir. Eyleme dökülme bile niyetin, amacın önemli olacağı sanılır. ... İşin doğrusu, dışın içten ayrı olmadığıdır." (agy : 69).

Bu tarih anlayışı çerçevesinde tarihe ilişkin bilgi salt deneysel değildir, aynı zamanda **a priori**dir de, yani eyleyicinin kalıcı doğası ile tarihinin kalıcı doğasının tüm zamanlarda ortak olmasının (agy : 54) bir sonucu olarak, tarihsel zorunluk deneyden çıkmadığı halde kavranabilir niteliktedir. Hegel için, felsefenin tarihi konu olarak alması, tarihin, düşüncenin nesnesi olarak ele alınması demektir. Çünkü, insanca olan her şeyde düşünme vardır. Buradaki düşünce, tarihteki zorunluğu kavratacak olan spekülasyonun işleyişidir. Bu spekülasyona dayanan tarihçi, tarihi **a priori** olarak kurar (agy : 29).

Tarihe düşüncelerle yaklaşılması halinde, düşünceyle, olmuş-olanın bağlantısının kendiliğinden belirginleşeceğini ileri süren Hegel'e göre, felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram "akıl" kavramıdır. O, tarihinin verilenlerin altındakini gören kavram ve akıl gözüne sahip olması gerektiğini, bunun da tarihin a priori bir işleyişle ele alınması demek olacağını söyler. Yalnızca belgelerle yetinmeye kalkışan tarihçi bile, düşüncesi bakımından, edilgin değildir: Kendi kategorilerini birlikte getirir ve varlıklara bu kategorilerin içinden bakar (agy : 30-35). Bu kategoriler a priori'dirler ve tarihsel bilginin kurucu öğeleri olarak anlaşılırlar. Hegel'e göre tarih, düşünmenin konusu yapıldığında birbirini izleyen üç kategori söz konusudur: Değişme kategorisi; gençleşme kategorisi; akıl kategorisi. Hegel bu üç kategorinin tarihsel süreci bir bütünlük olarak kuran, bu sürece yön veren **ide** ile, yani genel-düşünce ile doldurulması gerektiğini söyler. Burada idenin kendisi de, varsayıışı ve ele alınışı nedeniyle felsefenin a priori bir etkinlik olmasını sağlar. İdenin varsayılması aklın bir inancıdır. Akıl kategorisi ise, tarihte değişme ve gençleşme

kategorileri ile anlaşılabilir olan karşıtlıkların birbirlerinin yerine geçmesindeki haklı nedeni idede bulmaya yönelir.

3-) Doğal Süreçler ile Tarihsel Süreçler Arasındaki Ayrım

"...espri kendiliğinde ve kendisi-için akıl olduğuna, ve evrensel tarih kendisi-için varlığını espride bilgi olarak gösterdiğine göre, bu tarih, salt esprinin özgürlüğü kavramı uyarınca, aklın momentlerinin, esprinin kendilik bilinci ve özgürlük momentlerinin zorunlu gelişmesidir; evrensel esprinin kendi kendini yorumlayıp açıklaması ve gerçekleştirmesidir. (.....) Tarih, esprinin olaylar şeklinde, dolaysız tabii realite formunda cisimleşmesi olduğundan, onun gelişme aşamaları dolaysız tabii prensipler olarak verilmiştir. (.....) O, espri olarak, kendi kendisini mutlak olarak bilme, yani bilincini dolaysız tabiat şekline kurtarma ve kendine dönme hareketidir." (Hegel 1821: 266-270).

Bilindiği üzere Hegel, dünya-tarihinin geistlik bir zeminde gerçekleştiğini ileri sürer. Bu nedenle onun ilgi alanı henüz kendi bilincin kavrama durumuna ulaşmamış idenin biçimi olan doğa değildir. Doğa zamansal olarak, insan varlığından öncedir, ancak insanın kendisine karşı oluşturduğu ikinci bir dünyadan, geist-dünyasından mantıksal olarak sonradır. Bu sav, sebep-ereke ilişkisindeki mantıksal zorunluk ve öncelik iddiasına dayanır. İnsan varlığı iki ayrı dünyada yer alır: İnsanın fiziksel varoluşunun koşullarını üreten ve sürdüren doğa dünyası, ve kendisinin yarattığı ya da onda gerçekleşen geist-dünyası. Hegel'e göre, insani etkinlik ancak geist alanında gerçekleşir ve bu etkinlik aynı zamanda geistin oluşmakta oluşudur.

Doğa kendinde idenin görünümü olarak düşünüldüğünde, bilinçli bir süreç, içinde düşüncenin kavranabileceği etkinliklerin bulunduğu bir süreç olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, Hegel tarihe doğa aracılığıyla yaklaşmaz. Bu iki süreci iki ayrı nehir alanı olarak betimler. Ona göre doğanın tarihi yoktur. Çünkü doğal süreçler döngüsel; doğadaki yinelenmeler ile hiçbir şey oluşmaz. Döngü kendini yenilediğinden, döngüyü yöneten yasa da değişmez. Tarih ise asla kendini yinelenmez. Tarihteki yinelenmeler Hegel'e göre, şimdiki

geçmişin şimdiye taşınmasıyla (saklama ve yükseltme ile) birlikte (birikim) geçmişten farklı hale getirirler (Collingwood 1946: 124).

Hegel, doğada "Güneş altında yeni hiçbir şey yoktur. Ama tinin güneşiyle iş değişir." demektedir. O, tarihsel eylemler ile doğadaki olayları ayırırken, açıktan düşüncenin tarihsel eylemin ayırdedici niteliğine vurgu yapmamakta, ancak doğadaki tekrarlara işaret ederek belki de böyle bir nitelik farkını dile getirmeye çalışmaktadır. Ancak bu yine de Hegel metinlerinden bir çırpıda çıkartılabilecek bir yorum değildir. Örneğin "Tarihte Akıl"da yalnızca yinelenme ile değişme/ilerleme arasındaki karşıtlık üzerinde durulmuştur:

"Doğada tomurcukların nasıl düştüğünü ve yerlerine yenilerinin geldiğini biliyoruz. Ama tinsel yaşam başkadır. Ağaç hep kalır, filizlenir, yapraklanır, çiçek açar, meyva verir ve daima yeniden başlar. (.....) Doğadaki yeniden canlanma yalnızca aynı şeyin yinelenmesidir: hep aynı döngüyle gelen can sıkıcı bir tarih. Güneş altında yeni birşey yoktur. Ama tinin güneşiyle iş değişir. Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir, tersine tinin daima başka başka biçimlere girmesiyle değişen görünüşü, özünde ilerlemedir. (.....) Belli bir tinsel oluşum doğal birşey gibi zamanla geçip gitmez, tersine kendisinin-bilincini kendisi gerçekleştiren etkinliğiyle kaldırır. Bu kaldırma, düşünce etkinliği söz konusu olduğu için, aynı zamanda saklama ve yükseltmedir." (Hegel 1823: 73-74).

Hegel geist ve doğa alanında ortaya çıkan değişme ve yinelenmeleri karşılaştırdığında "tin alanında bireyin değişmeye boyun eğdiğini, doğada ise türlerin değişmez olduğunu" ileri sürer. Ona göre,

"Türün korunumu, yalnız aynı varlık biçiminin tekdüze bir yinelenmesiyle olur. Tinsel oluşumlarda durum başkadır: burada değişme yalnızca yüzeyde değil, fakat kavramdadır. Düzenlenen, kavramın ta kendisidir. Doğada tür hiçbir ilerleme yapmaz, tinde ise her değişme bir ilerlemedir." (agy : 154).

Doğal süreçleri tarihsel süreçlerden bu biçimde ayıran bir yaklaşım, 19.yy.dan bu yana açıktan açığa bayraktarlığı yapılagelen "ilerleme" fikrinin teorik temelleri kurar. Ancak hegelci tarih anlayışında ilerleme fikrinin ortaya çıkışının asıl zemini, bu ayırmadan çok, bu ayırma da yol açan sebep-erek kavram çiftinin varlığıdır. Buna göre, ereğe yönelik her eylem ilerici bir aşama olarak nitelendirilecektir. Eylemlerin mantıksal zorunluğu da düşünülecek olursa, her eylem sonuçları açısından ilerici nitelikte olacaktır. Hegel için bu ilerleyişi saptamak, "bu geçişin üzerine eğilip onu tanımak, tarihin felsefi kavranışında en önemli noktadır, ruhu ve özü buradadır." Doğadaki değişikliklerin, yalnızca tekdüze döngüler olduğu ve geisttik temelli değişimlerin yarattıkları yenilikler ile insana doğa nesnelere apayrı bir belirlenim sağladıkları kabul edildiğinde, Hegel bu belirlenimin niteliğini de yetkinleşmek olarak tanımlar. İlerleme genellikle bir bilinç basamaklanışı biçiminde olur. İnsani eylem, her eylemin sonunda daha iyiye doğru yöneltilmiş, bilinçlenmiş bir harekettir. Bu eylemlerden oluşan dünya-tarihi ise, "içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak ilerleyişini sergiler." (agy : 156).

Burada Collingwood'un da sık sık belirttiği üzere doğadaki evrimin, yani özel türden bir değişme olarak doğanın kendini yinelemekten çok, kendini başkalaştırarak dönüştürdüğü düşüncesinin Hegel'in doğal süreçler-tarihsel süreçler ayırımını nasıl etkileyeceğine bakılmalıdır. Collingwood'da da görüleceği üzere, evrimi doğal süreçlerin hareketliliğinin yörüngesi olarak anlamak bile, doğa - tarih ayırımını ortadan kaldırmamaktadır. Ona göre Hegel'in 19.yy.da kullandığı söylemin kalıplarının dışında, bugün de bu ayırım korunabilir (Collingwood 1946: 125 ve 212).

Ancak burada gözden kaçan önemli bir nokta vardır: Evrimin sonucu, evrimin ilkesi tarafından bir erek olarak önceden ve zorunlukla mantıksal olarak belirlenmiş midir, yoksa bu ilke için hareketin hiçbir yönelimi yok mudur? Bu almaşıklardan hangisi seçilirse, hem Hegel'in tarih görüşü hem de Collingwood'un hegelci tarih görüşünü yorumlaması doğru değerlendirilebilir? Bu sorun ayrıca, a) Hegel'in kendi düşünsel tutarlığı; b) Collingwood'un Hegel'i doğru yorumlayıp yorumlamaması ve kendi yaklaşımının hegelci olup olmaması açılarından da tartışmaya açılabilir. Bu bölüm Hegel'e

ayrıldığından, yalnızca Hegel'in doğa-tarih ayrımını koymasındaki düşünsel tutarlığa değinilecektir.

Hegel'in tarih felsefesinde önemli olan "ilerleme" kavramının kendi başına bir düşünce nesnesi olarak değerlendirilmesidir. Hegel'in doğa ile tarih arasında kurduğu ayırım da bu kavramla temellendirilmektedir. Çünkü ona göre ilerleme doğada değil, ancak tarihte, yani düşüncelerin eylem olarak ortaya çıktığı alanda söz konusudur. Tarihsel eylemlerin oluşturucularının düşüncelerini kavramak, tarihteki ilerlemeyi saptamayı sağlar. Buraya kadar, Hegel'in, içinde evrimin sözü edilmeyen doğayı, tarihin karşısına nasıl koyduğunun kısa bir betimidir. Bilindiği üzere Hegel için yalnızca doğadaki bireyler bir değişme içindedir, ama türler kalıcıdır. Bu türlerin evrimi fikrine bütünüyle karşıt bir anlayıştır. Ancak Hegel'i doğa-tarih ayrımına götüren temel fikir, türlerin ya da bireylerin değişmesi değil, değişmenin nitel yönü ve bu değişimin ilerleme olarak kavranabilir nelikte olup olmamasıdır. Hegel'in tutarlılığının aranacağı nokta işte tam da burasıdır. Hegel tarihteki tüm değişimleri bir ilerleme olarak gördüğü halde, doğadaki işleyişi salt bir yinelenme olarak görür. Doğadaki tüm basamakları birbirinin dışında ve yan yana görür. Bu basamakların birinden diğerine geçişi, yalnızca bu bağlamı kavrayacak olan düşünen-geisttın kuracağıı savlar. Doğa kendi kendisini kavramaz Hegel'e göre. Ne ki, Hegel geisttik basamaklar arasında varolduğunu söylediği geçişlerin de, yine düşünen-geist aracılığıyla kurulmuş olduğunu hepten gözardı etmektedir. Dolayısıyla, hem doğa alanında, hem de geist alanında görülen, kurulan tüm bağlantılar, olumsuzlamalar, birikimler ve geçişler bu ilişki formlarını üretenlerin tasarımları olarak ele alınmalıdır. Hegel'in tutarsız olduğu nokta buradadır.

Ancak burada şuna da dikkat edilmelidir: Hegel'in kendisi de idenin uzamdaki açılımı olarak kavradığı doğanın, insana-başka deyişle kendi bilincindeki geistta-doğru yükselen bir basamaklar dizisi olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, doğadaki hareket kendinde idenin kendi dışında ide aracılığıyla, kendisi için ide haline dönüşmesinin olanağını taşıyan süreçleri oluşturur. Şu halde doğa-geist karşıtlığını (ayrımını) kurmak için, doğal hareket ile tarihsel hareketi sonuçları açısından değil, -çünkü iki tür hareket de aynı ereğe yönelen idenin hareketi olarak anlaşılmalıdır, ki Hegel bunu açıkça ifade ediyor

(Hegel 1823: 154). -fakat her iki hareketin taşıdıkları farklı özellikler açısından değerlendirmek gerekir.

B-) COLLINGWOOD'UN TARİH TASARIMININ ANA ÖGELERİ

1-) Tarihte Mantıksal Zorunluk ve Son ereğ Olduğu Savının Yadsınışı

Collingwood, tarihte insan eylemlerinin gerçekleştirilmesiyle "bir gün" ulaşılabilecek herhangi bir ereğin bulunduğu düşüncesini açıkça eleştirmektedir. Ona göre bu türlü bir düşünüşün ardında, onun "makas-zamk" tarihçiliği dediği bir tarih anlayışının kronoloji verileriyle yetinmeye iteleyen kalıplarına sıkışmak istemeyen, ama bu tarihçilikten de vazgeçemeyen düşünürlerin (Vico, Kant gibi 18yy., Hegel, Comte, Marx gibi 19.yy. ve Spengler, Tonybee gibi 20.yy. tarih düşünürleri), bu tarz tarih tekniği ile öğrendiklerini genel bir çerçeve içinde belirli bir düzenlemeyle sunmaya çalışmaları yatmaktadır. Burada görülen, tarihin bütünü tek bir şemaya sokma çabasıdır. Bu şema her biri yayılma özelliği taşıyan dönemlerin, mantıksal temeller üzerinde a priori zorunlu olabilen ya da sık sık yinelenmesiyle zihinlerimize sokulabilen ya da ikisi birlikte olabilen bir örüntüye göre, zamanda birbirini izlemesinin ifadesidir. Collingwood bu şemayı icat etme çabasına "çekmeceleme" adını verir:

"Başka insanların ifadelerini kopya etme işinden tiksindir hale gelmiş ve beyinleri olduğunun bilincinde olup onları kullanmak için övgüye değer bir istek duyan makas-zamk tarihçileri, çoğu kez bu isteği öğrendiklerini düzene soktukları bir çekmeceleme dizgesi icat ederek doyururlar." (Collingwood 1946: 259).

Collingwood'un bu ifadelerinin devamında da belirttiği gibi, bu çabayı yaratan etken, kendisinde özerk, yaratıcı hiçbir şey olmayan bir tür vakanüvislik ya da rivayetçilik işlemi olarak, anlatılanları toplama, çoğaltma ve tekrar tekrar anlatma olan makas-zamk tarihçiliğinin son dönem temsilcilerinin, bu alanı doğa bilimleri örneğine uygun biçimde yeniden kurmak istemeleriydi. Buna göre bilim olarak tarih, ancak doğa bilimlerinin olgulardan teorilere ulaşarak, yani olguların çizdiği örüntüleri ortaya çıkartarak işlemindeki gibi, tarihsel olguların

toplanıp, içlerindeki örüntülerin bulunmasıyla evrensel tarih teorisi olarak ortaya atılmasıyla oluşturulabilirdi.

Oysa Collingwood'a göre "bu bir kuruntuydu." Bu şemaların hiçbirisi bilimsel değer taşıymıyordu. Çünkü, bilimsel inandırıcılıktan ve nesnellikten uzaktılar. Bir bilimin, dayandığı temelleri inceleyenlerce ve bu bilimin yöneldiği sonuçları düşünenlerce yadsınamaz savları olması beklenir. Bu şemalar ise yalnızca kendilerini ideolojik bir yapıya dönüştüren bağlularınca yadsınamaz olarak değerlendirilmişlerdir. Collingwood bu bağımlığı dinsel ortodoksluğa benzetir, ideolojiler bilimden bekleneni asla gerçekleştiremezler.

Bu şemaların ortak özelliği olan dögüsel ya da çizgisel süreçler olarak tarih, ya bir yinelenmeler ya da bir değişme/gelişme/ilerleme süreci olarak yorumlanmıştır. Örneğin Hegel için tarih, insan eylemelerinde geisttin özgürleşme etkinliğinin ortaya çıktığı alandır ve bu ereğe yönelmiş her etkinlik ilerleyicidir, ki Hegel'e göre gerici etkinliklerden söz edilemez de. Bu türden bir çizgisel (Collingwood sürecin izlediği bu yolun çizgisel olmadığını sarmallar biçiminde olduğunu ileri sürer. Ancak bu benzetmenin zorlanmasıyla örnek şu hale getirilebilir: sarmal gerildiğinde düz bir çizgi oluşturur.) tarih anlayışı Collingwood'un da hak verdiği üzere, tarihçinin yaşadığı dönemde ereğine ya ulaşmış ya da bu ereği iyiden iyiye tanımlamış olmalıdır. Çünkü **yarın** henüz yoktur. Erek tanımlanmadan ne ona ulaşıp ulaşılmadığı, ne de ilerlemeden hangi ölçütleri kullanarak söz edeceğimiz bilinemez. Dolayısıyla tarih felsefeleri için en önemli kavramlardan biri olan "ilerleme" kavramı hakkında konuşmak Collingwood için belli konularda (mutluluk, refah gibi) anlamsız, belli konularda (sanat gibi) olanaksız, belli konularda (felsefe, bilim ve din gibi) gerçekleşmiş olmasının koşullarını bulma anlamında olanaklı, belli konularda (ahlak, iktisat, siyaset ve hukuk gibi) da bir yönüyle gerçekleşebilme koşullarını bulma anlamında olanaklıyken, öbür yönüyle gerçekleşemeyecek olması anlamında olanaksızdır (agy : 318-320).

Son erek, bu ereğin gerçekleşmesinin zorluğunun niteliği anlamında mantıksallık ve bu ereğe doğru akan sürecin ilerleyici olduğuna ilişkin içiçe geçmiş savları yadsıyan Collingwood, bu yadsıyışıyla tarihsel süreçte meydana gelen ve bir taraftan da bu süreci

yaratan eylemlerin amaçsız olduğunu iddia etmez. O, her eylemi gerçekleştiren insanların belirli amaçlar, erekler doğrultusunda eylediklerini kabul etmekle birlikte, bu eylemlerin tanrı ya da benzeri bir planlayıcıya mal edilemeyeceğini savunur. Öyle ki, bu noktada Hegel'i bile kendi görüşü doğrultusunda yorumlamaya kalkışarak **aklamaya** da çalışır:

"Hegel, tarihte uygulanan planların Tanrının planları olduğunu ve kesinlikle insanın planları olmadığını düşünen Ortaçağ teolojik görüşü gibi bir görüşe düşüyor; ya da tarihte uygulanan planların insanın değil, doğanın planları olduğunu söyleyen Kant'ın ve Aydınlanma tarihçilerinin gizli teolojik görüşüne. Bununla birlikte, bütününde açıktır ki, Hegel'in yapmak istediği, bu görüşten kaçmaktı. Tarihte planların uygulanmasının nedeni, Hegel'e göre, ne soyut bir akıl ne de aşkın bir tanrısal akıldır; insan akılı sonlu kişilerin akıldır. Akıl ile tutku arasında bulunduğunu ileri sürdüğü ilişkiyse, Tanrı ya da akıllı doğa ile tutkulu insan arasındaki ilişki değil, insan akılı ile insan tutkusu arasındaki ilişkidir." (agy : 126).

Oysa "Tarihte Akıl"da Hegel, bu yorumların önünü kapatacak biçimde konuşmaktadır:

"Usun dünyayı yönettiği ilkesinin bu ilk ortaya çıkışını ve ondaki eksikliği ilkin ele aldım, çünkü bu ilke bizim için tanıdık olan ve inandırıcı gelen başka bir biçimde tam uygulamasını bulmaktadır: dünyanın, rastlantının, dış, rastlantısal nedenlerin keyfine bağlı olmadığı, bir öngörünün dünyayı yönettiği yolundaki dinsel doğruyu söylemek istiyorum.(.....) Belli ve tanrısal bir öngörünün yeryüzündeki olaylardan kesinlikle önce geldiği biçimindeki doğru, verilen ilkeye karşılık olmaktadır. Çünkü tanrısal öngörü, kendi ereğini yani dünyanın yöneldiği saltık uşa uygun son ereği gerçekleştiren sonsuz gücün bilgeliğidir; ustur,

kendi kendisini tüm özgürlüğüyle belirleyen düşünmedir, Nous'tur." (Hegel 1823: 42. vd.):

Hegel'in sözünü ettiği tanrısal akıl, Hıristiyanlığın ya da panteizmin tanrısının öngörüsünün içerdiği akıl olarak yorumlanabilir, ama salt insan akli olarak yorumlanamaz. Bu yorum, tarihe gerek konusu gerekse yöntemi açısından hegelci bir yönelimle yaklaşan Collingwood'un, Hegel'i kendi düşünce eksenine yerleştirmek için yaptığı aşırı bir *ad hoc*'tur.

Bu altbölümündeki karşılaştırmanın sonucuna geçilmeden Collingwood'un "ilerleme" ve "özgürlük" kavramlarına ilişkin kendi görüşüne değinmek uygun olur.

Collingwood tarihin bir amacı olmadığını, bu anlamda insan özgürlüğüne yönelen bir etkinlikler sürecinin hareket yönü olarak ilerlemeden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Öyle ki, "ilerleme" kavramının çözümlenmesini yaptığı 7.bölümde ilerlemeden söz etmenin olanaksız olduğu alanlar (mutluluk,refah,sanat), ilerlemenin ortaya çıkmasının potansiyel olarak olanaklı olduğu alanlar (bilim,felsefe,din) ile ortaya çıksa bile asla kavranamayacağı alanlar arasında yaptığı yapısal farkları betimlerken, neredeyse ilerlemeden söz etmenin tüm koşullarının birarada yerine getirilemeyeceğini ifade etmektedir. Ancak tüm bu iddialar, "özgürlük"ün tarihinin etkinliğiyle ulaşılan bir kavram (bilgi) olarak ele alınmasına engel olmaz. Burada tarihin özgürlüğe doğru ilerleyişinden değil, insan etkinliğinin özgür olabilecek yapısal özelliğinden söz edilmektedir.

Bilindiği üzere "özgürlük" kavramı İlkçağ'dan bu yana hep düalist bir insan anlayışına dayandırılarak temellendirilmiştir. İnsan ruhunu "a logoslu" - "logoslu" diye iki ana ögeye bölerek ele almak, "özgürlük" kavramının kurulmasına zemin oluşturmuştur. Ruhu bu iki yanı ile düşünmek, insanın bedensel iştahlarının, hayvansal, bitkisel, doğal arzularının yönlendiriciliği ile, insanın doğa üstü, ussal, düşünülen yanının belirleyiciliği arasında ortaya çıkan almasıkları seçmesinin olanağını yaratır. Platon'dan Kant'ta kadar uzanan çizgide, Hıristiyan insan öğretisinin de etkisiyle bu düalist insan anlayışı çeşitli görünümeler alarak sürmüştür. İnsanın iki yanından kaynaklanan istekler karşı karşıya geldiğinde, seçimini doğal arzuların yana yapanların özgür olmadığı, oysa bu seçimden aklın önerdiği almasığı seçenlerin özgür olduğu savunulmuştur. Tüm görüşlerin hesabına

girmeden özetle söylenecek olursa bunun nedeni de, insan eylemlerinin seçmeye dayalı olmasının ancak bu iki temel yan arasında gerçekleştirilebileceği, yani "özgürlük" kavramının seçmek eylemiyle olan ilintisidir. Seçmenin olmadığı yerde özgürlükten, kavram olarak bile söz edilemez. "Özgürlük" kavramının teorik temelleri üzerine bu kısa değiniye, Collingwood'un da aynı teorik yaklaşımı paylaştığının görülmesi için yer verirdi. O görüleceği üzere, insanın özgürce gerçekleştirmesinin olanaklı olduğu eylemleri, "hayvansal iştahın itimiyle gerçekleştirilen hayvansal etkinlikler" in dışında tutar (Collingwood 1946: 305). Ona göre tarihçilerin etkinliğiyle ulaşılan özgürlük kavramı ancak tarihsel alandan, yani doğal olmayan alandan çıkartılabilir. Doğal eylemler ve tarihsel alanı oluşturan eylemler ayrımıyla Collingwood'un da düalist bir insan görüşünü paylaştığı görülmektedir. Özgürlük, insanın yapısal bir özelliği olarak görülmektedir. Bu yapısal özellik daha sonra amaç koymada ortaya çıkarak dağa-tarih ayrımını belirginleştirecektir. Bu ayrım, içinde iştahlara göre eylendiği doğa ile özgürce eylemenin olanaklı olduğu tarih arasındaki farkı da kurar. Buradan hareketle özgür eylemlerin hangi alanda olanaklı olduğu ve gerçekleştiği temellendirilmiş olur.

Collingwood ayrıca, özgürlüğün toplumsal alanda ne tür sınırlamalar içinde, nereye kadar gerçekleştiğiyle ilgilenir: Özgürlüğün toplum tarafından sınırlandırılması. Collingwood toplumsal uzayda her insanın kendi etkinliğini gerçekleştirmenin peşinde koştuğunu, herhangi bir kimsenin bu etkinlikleri hesaba katmadan bu uzayda eyleyemeyeceğini ifade eder: O, "ötekilerden kalan boşluklara sığacak şekilde tasarlayamadığı sürece, kendi etkinliği için bırakılmış hiçbir yer olmayacaktır." (agy : 306).

Bu iki kabul, yani insanın ussal eylemlerinde rastlanabilecek olan özgürce eyleyebilme ve bu eylemlerin toplumca sınırlandırılıyor olduğu iddiası, tarihsel alanın bir tür zorunluklar ülkesi olarak düşünülmesine yol açar Collingwood'da. Bu ise Stoacıların kaderci anlayışlarına benzer bir akıl-özgürlük-zorunluk bağlantısı kurmaktır: ussal etkinlik kendi durumunun olgularıyla karşı karşıya gelme zorunluluğundan bağımsız değildir. Etkinlik ne denli ussal ise bu zorunluğa o denli katlanır. Durum bu etkinliğin ürünüdür. Dolayısıyla durumu yaratan insanın kendi özgür üssal etkinliğidir.

Collingwood'un bu özgürlük görüşüne göre, ussal eylemler tutkularından bağımsızdırlar. Çünkü tutkular doğal eylemlere yol açarlar. Bu yaklaşım tarihsel incelemenin konusunu olabildiğince daraltan bir görüştür, örneğin 1. Napoléon'un Rusya seferi onun Avrupa egemenliği tutkusu tarafından belirlenmişse, tarihsel bir konu olmayacaktır. Ancak o, tarihçinin tutku ya da itimlerden kaynaklanan olgularla değil, **bu olguların yarattığı düşüncelerin sonucu olan eylemlerle** ilgilendiğini ileri sürerek bu eleştiriyi boşa çıkartmaya çalışır (agy : 305). Bu savunma ise, her eylemin tarihsel olduğunu iddia edebilecek bir yoruma izin vermektedir. Çünkü doğal gereksinimler salt gereksinim olarak duyulmakla kalmaz, aynı zamanda giderilmeleri akla konu edinilen düşünce nesnelere olarak da kavranırlar. Ancak Collingwood bu noktada, yine Hegel'in akıl-tutku ilişkisini zorlayan bir yorumlamada bulunur. Hegel'in tarih görüşündeki akılcılığın çok ilginç bir akılcılık olduğunu, çünkü akıl dışı öğeleri aklın kendi özünde diye tasarladığını iddia eder. Bu yorum ile kendisinin "ussal eylemler" dediği eylem kategorisini genişletmektedir. Bu yorumun olanaklı olabilmesi için yukarıda aktarılan "tanrısal aklın değil, insan aklının tarihi belirlediği" iddiasını taşıyan yorumun da doğru olması gerekmektedir. Çünkü Hegel tutkuları bireyin bütünü içinde görürken bu ayrımı (tanrısal akıl-insan aklı) yapmaktadır. Oysa Collingwood'a göre, Hegel bu ayrımı yapmadığı için tutkular ile akıl aynı ortak belirleyicilik içinde düşünülebilmektedirler. Şu halde Hegel'in "tutku" için ne söylediğine bakılırken bu ayrım göz önüne alınmalıdır.

Bu altbölümdeki kısa karşılaştırmanın sonuçları şunlardır:

Hegel'in tarihsel süreçte, gerek formel olarak gerek içerik (özgürlük) olarak gördüğü mantıksal zorunluk ile, bu sürecin başına yerleştirdiği son erek düşüncesi ve tarihin bu zorunlukla özgürlüğe doğru ilerliyor olduğu savı Collingwood tarafından yadsıman görüşlerdir. Üstelik bu türlü bir şematizmin her biçimini açıkça ortodoks bir bağnazlığın göstergeleri olarak değerlendirerek ve eleştirerek yadsır. Öte yandan, kendi özgürlük ve ilerleme anlayışının da birbiriyle dolaysız/bağılantılı bir yönü görülmemektedir. Ona göre ilerleme, özgürlüğün (hegelci sistem içinde daha çok siyasal özgürlüğün) artması ya da bu bilince ulaşılması olarak değil, değişme öncesi ve sonrasının bir arada değerlendirilebileceği bazı ölçütlerin

bulduğu kimi alanlarda görülebilecek, tarihsel incelemenin konusu olan pek çok alanda belki de bu ölçüt yokluğu ya da ölçütü uygulamanın koşullarının yerine getirilememesi nedeniyle bulgulanamayacak olan bir kavramdır. İnsan yaşamında özgürlüğün ne zaman ve ne kadar arttığının bilinmesi ise teorik olarak bile olanaksızdır.

2 - Tarih, *a priori* Bir Bilimdir.

Collingwood'a göre tarihin *a priori* bir bilim olması, bu bilimin konusu ve konusunu işleyişinden kaynaklanır.

a-Tarihin Konusu:

Collingwood tarihin konusunu araştırmaya "Neyin tarihsel bilgisi olabilir?" sorusuna verdiği şu yanıtla başlar: "Tarihçinin zihninde yeniden canlandırılabilenin." Bu ana kabulden sonra, sırasıyla "yeniden canlandırılan"ın neliği ve özelliği hakkındaki diğer kabullerine değinir. Yeniden canlandırılabilen salt bilinç akışı içinde rastlanan duygu ya da duyumlar değildir, ancak, o da belirli türden, bir düşüncedir: düşünme ediminin kendisi, yani düşünme üzerine düşünme (agy : 293-6).

"O zaman, tarihsel bilginin asıl nesnesi düşüncedir: hakkında düşünülen şey değil, bizzat düşünme edimi. Bu ilke bir yandan tarihi belli ya da nesnel bir dünyanın o dünyayı düşünme ediminden ayrı olarak incelemesi olan doğa biliminden ayırmamız, bir yandan da, bir bilinç etkinliği olmakla birlikte düşünme etkinliği olmayan dolaysız yaşantının, duyumun, duygunun incelenmesi olan psikolojiden ayırmamıza yardımcı olmuştur." (agy : 296).

Collingwood'a göre düşünce teriminin **negatif belirlenişi**, salt dolaysız olmayan ve bundan ötürü bilinç akışıyla sürüklenip gitmeyen belli bir yaşantı ya da zihinsel etkinliktir; **pozitif belirlenişi** ise, düşüncenin kendi edimlerinin çeşitliği içerisinde sürüp giden tek etkinlik olarak kendinin etkinliğini tanıma gücüdür. Salt duygu ile düşünce arasındaki fark, salt soğuğu duyma ile "soğuğu duyuyorum" deme arasındaki farkla gösterilebilir. Bunu söyleyebilmek için, dolaysız soğuk yaşantısından daha fazla birşey olarak "kendi"m'in farkında olmak gerekir:

"önceden başka yaşantıları olmuş olan ve bu yaşantıların farkı içinde aynı kalan, bir hissetme etkinliği olarak kendimin farkında olmam gerekir. Bu yaşantıların ne olduğunu bile anımsamam gerekmez; ama var olduklarını ve benim olduklarını bilmem gerekir. (.....) Öyleyse, düşüncenin kendine özgü özelliği salt bilinç olmaması, kendinin bilinci olmasıdır. Salt bilinçli olarak kendi, bir bilinç akışıdır. ..[bu akış]. yaşantıların ardarda geliştiği içerisindeki sürekliliğini bilmez." (agy : 297).

Collingwood bu tanımlamadan sonra düşüncüyü de kendi içinde iki düzeye ayırır. İlk eksik bir kendilik bilinci olarak düşünmek ki, bu da "algılama" ve "anımsama" diye iki türe bölünür. İkinci olarak ise tam bilinçli düşünmek ki, bu da kendine dönük düşünmedir. İlkinde algıda ya da anımsamada bulunurken bir yaşantı akışından öte düşünme varsa da, düşünen olarak özne kendinin farkında değildir. Çünkü algı sırasında alıcı bilinçli olsa da, algı esnasındaki düşüncesinin farkında değildir. Oysa ikincisinde düşünme, düşünme edimi hakkında düşünmedir. Tarihin konusu da bu türden düşüncelerdir. Bu türden düşüncelerin özelliği gerçekleştirildiklerinin bilinciyle üretilmeleridir. Böyle bir çaba, yapmadan önce hakkında bir kavramımız olan bir şeyi yapma çabasıdır, yani kendine dönük edimlerdir. Bunlar amaçlı edimlerdir.

"...yapmaya çalıştığının ne olduğunu bilen ve dolayısıyla, yaptıktan sonra, kendi eylemini niyetine başvurarak yargılayabilen bir kişinin, ancak kendine dönük olarak yapabileceği bir takım eylem türleri vardır. Bu edimlerin ıralayıcı özelliği, dediğimiz gibi, 'amaçlı' yapılmış olmaları, edimin yapısının üzerinde dikilmesi ve uygun olması gereken bir amaç temelini bulmasıdır." (agy : 300).

Collingwood'a göre tarih bilimi, amaçlı edimleri kendisine düşünme nesnesi olarak seçer. Onun açısından bu edimlerin düşünme edimleri oluşu ve bu amaçların bilinmesinin "insanın kendisini tanımasını" sağlayacak oluşu (agy : 29) insan düşünmesinin ortak bir yapısı olduğunu varsaydığını göstermektedir. Bu varsayım onun genel eğilimi içinde yer alır. Öyle ki, Collingwood Bradley'nin "tarihsel

hakikat ölçütü"nü eleştirirken "benzeşime dayalı hiçbir uslamlama[nın] geçerli olmayacağı" (agy : 237) ileri sürdüğünde (ki bu sav verilen örnek [Romalıların nüfus kontrolü için doğan çocuklarını terketmeleri] açısından oldukça yerindedir) bu sav, genel eğilimiyle çelişir gözükmektedir. Kendisinin, bir düşüncüyü keşfetmenin nasıl olacağına dair verdiği iki örnekte de, (Theodosius Yasası'ndaki ve bir Eskiçağ filozofunun metnindeki düşüncüyü keşfetmek) onun bu genel eğilimi yansıtmaktadır (agy : 276).

Collingwood'a göre insanın, a) **insan** olmanın ne demek olduğunu bilmesi, b) **olduğu** insan olmanın ne demek olduğunu bilmesi, c) **başkası olmamasının** ne demek olduğunu bilmesi, demek olan "kendini bilme", yani "insan olarak yapısını bilme" tarih bilgisinin üretilmesinin ardındaki amaçtır. İnsan yaptıklarını bilirse, ne yapacağını da bilir. (agy : 29) Tarihin, konusu gereği a priori oluşunu da burada aramak gerekir. İnsan yaptıklarını, sınırları çizilmiş bir eylem/edim çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Onun yaptıkları, önceden yol açtığı/yol açılmış durumlar içinde zorunlukla belirli türden düşünmektir. Bu zorunluğu kavramak olanaklıdır. Çünkü tarihsel düşünmeyi sağlayan edim koşullardan bağımsız olarak her insanda ortaktır. Böylece hem tarihinin kendi zihninde geçmiş düşünceleri yeniden yaşatması, hem de bunun yansıttığı geçmişle örtüşmesi olanaklıdır. Düşünmedeki zorunluğu kavramak aşağıda değinilecek olan a priori imgelem ile sağlanır. Bu imgelemin gerçekleşmesi ise imgeleme gelenin zorunluluğundan kaynaklanır.

b-Tarihin Konusunu İşleyişi :

Collingwood kitabının "tarihsel imgelem" başlığını verdiği bölümünde tarihin konusuyla nasıl uğraştığını da ayrıntılı olarak anlatır. O, tarih biliminin tarihçilerin yetkelere bağımlılığına dayandığını ileri süren ortak duyucu savı şiddetle yadsır. Tarihi ona göre, bu yetkelerden bağımsız, özerk olmadıkça tarihsel düşünmeden uzaktadır. O, bu savını iş başındaki tarihinin nasıl çalıştığını betimleyerek desteklemeye çalışır.

Tarihsel düşünmenin özerkliği, tarihinin uygulamadaki üç işleminden çıkartılır: seçme, eleştiri, kurma. İş başındaki tarihçi kendisine ulaşan anı ve yetke anlatıları arasında bir takım seçmeler yapar. Bunun için tarihsel eleştiriyi, yani yetkeye çapraz sorular yöneltmeyi, anlatılanı eleştirmeyi ve tarihsel kurmacayı, yani

yetkelerin anlatılardaki boş yerleri kendi düşünsel etkinliğiyle doldurmayı, kurmayı gerekser. Bu işlemlerin her biri tarihsel düşünmenin özerk oluşunun kanıtlarıdır. Seçme, yetkelerin her söylediğini değil bazısını; eleştiri, bu seçilecek olanları belirlemek için, yetkelerin söylediklerinden tarihçinin düşüncesine uygun gelenini; kurma, seçilenin bütünlük kazanması amacıyla, yetkelerin anlatısında bulunmayanın eklenmesini içerir. Bu üçlü prosedürün oluşturduğu yöntem tarihsel düşünmenin özerkliğini kurar. Bu prosedürün temel özelliği, ki düşünmenin özerk yapısı da buna bağlı olacaktır, **a priori** olmasıdır. Tarihsel düşüncenin a priori bir özelliğe sahip olması, tarihsel bilginin olanağını da göstermektedir Collingwood'a göre. Yetkelerin anlattıkları karşısında tarihçinin düşünme edimi, ilkin a priori bir işleyişle çalışır. Bu, eleştiri ediminin ve kurma ediminin a priori olması, dolayısıyla bu edimlere dayanan seçme ediminin de a priori olması demektir.

Eleştirinin bu özelliğini, tarihçinin kendi yetkesine dayanması oluşturur. Kendi düşüncesinde anlatıları sorgulayan tarihçi için eleştiri a priori bir işlemdir. Burada a priori kavramıyla zorunlu olmak kastedilir. Bu şu demektir: Bir tarihsel anlatı dile getirdikleri açısından çelişkiler, tutarsızlıklar taşıyorsa, tarihçi bunları başka anlatılara dayanarak değil, kendi düşünsel yetisiyle görür, bu çelişkilerin varlığı zorunlu olarak anlatıyı ya değiştirmeye (bir anlamda yeniden anlatmaya) ya da yok saymaya yol açmalıdır (agy : 236).

Kurmaca işlemde imgelem kullanılır. Bu yeti olmaksızın tarihsel olmayan algının da eksik kaldığı Kant'tan bu yana bilinir. Örneğin madalyonun ön yüzünü algılayan bir kimse, hiç farkına bile varmadan arka yüzünü de imgelemektedir. Bu örnekteki imgelem, imgelenenin zorunlu olarak kabul edilmesi anlamında a prioridir. Tarihçi de imgelemi anlatılardaki boşlukları tamamlarken kaçınılmaz olarak kullanacaktır. Tarihsel imgelemin algının tamamlanmasında kullanılan bu yetiden farkı konusudur, geçmişte imgeleyen olmasıdır. Geçmiş şimdi yoktur ve algı nesnesi değildir, ama bu yetiyle düşüncemizin nesnesi haline gelir. Ancak burada önemli olan, geçmişe ait anlatıları tamamlarken zorunluk ilişkisindeki olguları gözetmektir. Bu, tarihsel kanıtların imgelemin sonuçlarını zorunlu kılması demektir. Yani keyfi ya da düşsel bir imgelemde bulunmamalıdır tarihçi (agy : 238).

Tarihin a priori bir bilim olması savının Hegel için taşıdığı anlam ile Collingwood için taşıdığı anlam kısaca şöyle karşılaştırılabilir.

Anımsanacağı üzere Hegel, tarihin a prioriliğinden iki savı anlıyordu. İlkin, idenin tarihte izlediği yolu takip eden düşüncenin a priori kategorilerini; ikinci olarak da tarihsel eylemleri gerçekleştirenler ile bu eylemleri inceleyen tarihçilerin ortak/kalıcı doğası. Bunlardan ilki Collingwood'un "çekmeceleme" dediği işlemle örtüşür ve Collingwood tarafından kesin biçimde yadsınır. Ancak "değişme" ve "akıl"ın, kategoriler olarak varlığını Collingwood açıkça yadsımadığı gibi, kimi yerde bu kategorileri de kullanır. "Özgürlük" üzerine yazdıklarında akıl kategorisinden, hegelci akıl kavramını iyice daraltarak özgür eylemi tanımlamada; "ilerleme üzerine yazdıklarında ise değişme kategorisini bir sürecin akışını kavramada kullanmıştır. İkincisi ise Collingwood'un genel eğilimiyle açıkça uyumludur. Her iki düşünür için de insanın ortak/kalıcı bir doğası/yapısı vardır. Bu, tarihsel eylemi anlaşılır, içine girilebilir, tekrar düşünülebilir kılan özelliktir. Ortak yapının olmaması halinde tarih biliminin olanağından söz edilemez.

3- Doğal Süreçler ile Tarihsel Süreçler Arasındaki Fark.

Collingwood'un tarih tasarımının genel çerçevesi içinde en karakteristik özelliklerinden birisi de, doğal süreçler - tarihsel süreçler ayrımını çok keskin hatlarla çizmesidir. Collingwood'un Hegel ile de en çok uyduğu fikir, bu ayrımın konulmasıdır. Kitabının Hegel'e ayrılan kısmında ilk değindiği nokta, Hegel'in bu ayrımı koymasındaki haklılığıdır (Collingwood 1946: 124). Ancak Collingwood'a göre, Hegel'in ifadelendirdiği biçimiyle bu ayrım, Darwin sonrası evrim teorilerinin "doğal süreçler yinelenmez, türler kalıcı değildir (bunlar hegelci görüşlere karşıt savlardır)." şeklinde özetlenecek olan karşısavlar ile başa çıkamaz. Bu karşısavlar, doğa ile tarih arasında başka türden bir ayırıcı **öznitelik** yerleştirilerek aşılmalıdır, böylelikle söz konusu ayrım da yeniden ve daha güçlü olarak kurulmalıdır.

Collingwood bu ayrımı, kendi tarih tasarımının öndayanaklarından çıkartır. Tarih, ancak düşüncenin tarihi olmakla özerk bir bilim olarak ortaya çıkabilir. Doğadaki süreçler ise düşünce ürünü edimler değil, salt olaylardır. Dolayısıyla, tarihçi belirli bir kronolojik doğa olayı dizisiyle olsun ilgilenmez. Bu sav, salt cansız ya

da bitkisel/hayvansal doğa olayları için değil, ayrıca insan eylemlerinin olaylar olarak ortaya çıktığı durumlar için de geçerlidir. Çünkü tarihsel insan eylemleri ile tarihsel olmayan insan eylemleri (salt olaylar) arasında açık bir ayrım vardır. Bu ayrım, insanın etkinliklerinin onun hayvansal doğası, güdülere ve arzularınca belirlenip belirlenmemesine dayandırılır. İnsan davranışlarını bu belirleyiciler yönlendiriyorsa, bu eylemler doğal sürecin parçalarıdır. Tarihçi için ilgi konusu olan, insanların bu güdülerin ahlak tarafından onaylanacak biçimde doyurulmasını sağlayan çerçeveye olarak, düşünceyle yarattıkları toplumsal adetlerdir (agy : 211-216). Bu savların sonucu, tarihin insanın yalnızca ussal yaşamını konu aldığıdır. Dikkat edilirse burada yine akıl-doğa dikotomisini oluşturan düalist bir insan görüşü bulunmaktadır.

Ona göre, doğa ile tarih arasındaki ayrım, olay ile edim arasındaki ayrımla temellenir. Bu ayrım, tarihin doğa bilimlerinden bağımsız bir bilim olarak kurulmasının da koşulunu yaratır. Çünkü Collingwood için tarihçinin uygulayacağı yöntem, "eylemlerini anlattığı eyleyicilerin düşüncelerini zihninde yeniden yaratmasıdır". Bu yöntem ilkece olsun yerine getirilemiyorsa, tarih özerk bir bilim olarak kurulamaz. Doğa olaylarının eyleyicilerinin (rüzgar, tavşan, insan, v.b) böyle bir yeniden canlandırmanın konusu olacak düşünsel edimleri yoktur. Bellirli bir amaç konularak (düşünülerek) ve bu amaç gözetilerek (düşünülerek) eylemezler. Şu halde salt olayların ardardalığı, tarihsel ardardalık değildir.

Bu ayrım, doğanın tarihsel bir varlık olmadığına gösterilmesiyle de güçlendirilir. Collingwood değişimin tarih ile aynı şey olmadığını; tarihsel değişimin gözlemlendiği olayların (burada edimlerin) ikili bir yapısı (olayın dışı-olayın içi) olduğunu; tarihçinin olayların dışını bilmekle kalmayıp, ancak düşünce aracılığıyla betimlenebilecek olan olayın içiyle ilgilenmesi gerektiğini akıl yürütmesinin basamakları olarak dile getirir. Doğal süreçte ortaya çıkan değişimin gözlemlendiği olaylar (burada içi olmayan salt olaylar), salt görünüşlerdir. Çünkü doğa bilgini onları dışarıdan izler. Oysa tarihsel olaylar tarihçinin içine girdiği, yeniden yaşadığı düşüncelerin ürünü olmak bakımından görünüş değildirler. Dolayısıyla, doğa süreçleri salt olayların ardardalığı diye uygun biçimde

betimlenebilirken, tarih süreçleri ise düşünce süreçlerinden oluşan bir içi bulunan eylem süreçleri olarak betimlenebilir (agy : 216).

Collingwood'un kendi tarih tasarımının yöntem ve tarihsel bilginin epistemolojik niteliğine dayandığı bu ayrım ile, Hegel'in tarih felsefesinde rastlanan ayrım arasında ne gibi benzerlikler ve farklar bulunmaktadır. Çalışmanın bu son altbölümü bu karşılaştırmayla sonuçlandırılacaktır.

Anımsanacağı üzere Hegel için bu ayrım, doğal süreçlerin yinelenen süreçler olması ve dolayısıyla doğada bireysel değişimlere rastlansa da, tür değişimlerine rastlanmadığına; tarihte ise insan örgütlenişlerinin özgül biçimlerinin değiştiğine ilişkin sava dayanıyordu. Gerçi Collingwood'a göre Hegel, bundan başka ayrıca bu ayrımı insan eylemlerinin ussallığına da dayandırmaktadır ama (B/3)'te görüldüğü üzere onun bu yorumu, doğayı idenin bir açılımı olarak kavrayan hegelci yaklaşımla yetkin bir biçimde uyuşmamaktadır. Hegel tarihin düşünce tarihi olduğuna örtük olarak değinse de, yine Collingwood'un "çekmeceleme" adını verdiği işlemle hem tarihi hem de doğayı belli bir ereğe yönelmiş, belirli yasalar uyarınca işleyen süreçler olarak görmektedir. Bu haliyle hegelci sistem "doğa süreçlerinin yapıları bakımından eninde sonunda tarihsel olduğu yollu [metafizik] bir varsayımı" içerir. Collingwood, ancak doğa dünyasını daha iyi anlamamıza hizmet ettikleri sürece kabul edilebilecek olduğunu ileri sürdüğü bu tür bir metafiziği şöyle tanımlar:

"Doğa süreçlerinin yapıları bakımından eninde sonunda tarihsel olduğu yollu tek bir varsayım vardır: o da, bu süreçlerin gerçekte onların iç yanı olan bir düşünceyle belirlenmiş eylem süreçleri olduğudur. Bu demektir ki, doğal süreçler, ister Tanrının, ister meleksi ya da şeytansı sonlu akılların, ister bizim zihinlerimizden bedenlerimizde oturması gibi organik ya da organik olmayan doğa cisimlerinde oturan, az çok bizimkine benzer zihinlerin düşünceleri olsun, düşüncelerin ifadeleridir. Salt metafizik düşler bir yana, böyle bir varsayım, ancak doğa dünyasını daha iyi anlamaya götürüyorsa ciddiye alınmayı isteyebilir." (agy : 217).

Görüldüğü gibi Hegel'in "tanrı", "ide", "geist" ve "akıl" gibi kavramlarla kurduğu örüntü, bu türden bir metafizikle hemen hemen

hiçbir uyumsuzluğa rastlamadan örtüşmektedir. Gerçi, Collingwood Hegel'in sistemi içinde geçen "tanrı", "akıl" gibi kavramların hegelci düşüncenin seküler (bir anlamda metafizik olmayan) yanını zedelediğini, insanların tarihin tek üreticisi olduğu fikrine zarar vermediğini iddia etse de, bunun böyle olmadığı da bu çalışmada gösterilmişti.(bkz:B/1) Collingwood'un Hegel'i kendi bakış açısının kalıpları içinde yorumlaması (her ne kadar Hegel'in de çekmecelemece olduğunu belirtse de), Hegel'in doğa-tarih ayrımını kendi tarih yaklaşımına uyan ölçütlerle kurduğunu düşündürmüştür. Oysa bu noktada kabul ettikleri ayrımında ne kadar ortaksalar, bu kabullerinin kaynağı konusunda, genel eğilimleri açısından tamamen farklı düşünmektedirler. Collingwood açıkça bu noktada Hegel'in içinde yer aldığı metafizik tutumun oluşturduğu açmaza (ki Collingwood bu tür metafiziklerin de işe yarayabileceğini söyleyerek bu açmazın sınırlarını, hiç olmazsa yaratacağı sıkıntılar açısından daraltmaya çalışır) düşmemektedir. Onun doğa ile tarihi birbirinden ayırmasındaki ölçüt hem Hegel'inkinden farklıdır, hem de bu ölçüt farklılığı nedeniyle Hegel'deki ayrım yüzeyselken, onun ayrımı **öznelikler** açısından gerçekleştirilen çok daha temelli bir ayrımdır. Öyle ki burada artık bir ayrımdan çok, bir **karşıtlıktan** söz etmek olanaklı gözüktür. Oysa, Hegel'in yüzeysel ayrımı hiçbir biçimde karşıtlık olarak değerlendirilebilir gözükmemektedir.

KAYNAKLAR

COLLINGWOOD, R. George *Tarih Tasarımı*, (Çev.) Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Ara Yay., 1990

HEGEL, G.W.Friedrich *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev.) Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yay., 1991

----- *Tarihte Akıl*, (Çev.) Önay Sözer, İstanbul, Ara Yay., 1991

KOJEVE, Alexandre "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not" *Felsefe Araştırmaları* (Çev.) Hakkı Hünler (130-149.sf); Alanya :

STACE, W.T. *Hegel Üzerine*, (Çev.) Murat Belge, Ankara, V Yay. 1986

İLETİŞİM ADRESİ

Dr. İbrahim DAŞKAYA
e-posta: i_daskaya@yahoo.com

MENKİBELERİYLE SADREDDİN-İ KONEVİ

Yard. Doç. Dr. M. Emin AGAR

Sakarya Üniversitesi

Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü

ÖZET

Sadreddin-i Konevî, üzerinde daha çok çalışmanın yapılması, bir çok monografilerin gerçekleştirilmesi gereken ve İslâm dininin Türk milletinin idrâkine uygun gelmesinde önemli bir bilgin, sufi ve düşünürümüzdür. Bu yüzden makalede, önce kısaca Sadreddin-i Konevî ve eserleri tanıtıldıktan sonra, menakıb kitaplarında hayatının bazı noktalarının nasıl anlatıldığı tespit edilmiştir. Bu noktalar tarihî gerçeklerle de karşılaştırılmıştır. Ancak makalede asıl amaçlanan, Sadreddin-i Konevî'nin menkıbelerinde nasıl anlatıldığıdır.

ANAHTAR KELİMELEER: Sadreddin-i Konevî, İbn Arabî, Mevlâna, Menkıbe

ABSTRACT

Sadreddin-i Konevî is an important savant, sufi and thinker on whom studies be done and many monographs should be published; mainly because he introduced Islamic religion in a way suitable to the understanding of the Turkish people. For this reason, in the article, first, Sadreddin-i Konevî and his works are briefly described and then how some points of his life are narrated in legendary books is determined. These points are compared with the historical facts as well. But the main concern has been how his life is reflected in the legendary stories.

KEY WORDS: Sadreddin-i Konevî, Ibn Arabî, Menkıbe

1. GİRİŞ

Konya, on üçüncü asırda çok zengin bir kültür hayatına sahiptir. Mevlana Celaleddin, Şems-i Tebrîzî, Müeyyedüddin-i Cendî, Fahreddin-i Irakî, Ahi Evren (Nasîrüddin-i Hâyî), Şerefeddin-i Kayserî, Necmüddin Dâye, Siraceddin-i Urnevî, Evhadüddin-i Kirmanî, Zeynüddin-i Sadaka gibi büyük sûfiler; Alaüddin Keykûbâd, Atabek Arslan Doğmuş, Sahip Ata Fahreddin gibi devlet adamları ile ve en önemlisi gelmiş geçmiş mutasavvıfların en büyük ve en meşhurlarından Muhyiddin İbn Arabî bu devir Konya'sının renkli simalarını meydana getirmektedir. Bu şahıslar kadrosuna