T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BATILI SOSYAL BİLİMDE ZAMAN PROBLEMİ VE DİN ARAŞTIRMALARINA YANSIMASI

(DOKTORA TEZİ)

Hatice Kübra YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ

BURSA - 2024

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

BATILI SOSYAL BİLİMDE ZAMAN PROBLEMİ VE DİN ARAŞTIRMALARINA YANSIMASI

(DOKTORA TEZİ)

Hatice Kübra YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ

Danışman:
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA - 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711121006 numaralı Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi'nin hazırladığı "Batılı Sosyal Bilimde Zaman Problemi ve Din Araştırmalarına Yansıması" konulu Doktora Tez Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, .../...../ 2024 günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının …… (başarılı/başarısız) olduğuna ……..… (oy birliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. İsmail GÜLER
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Rıdvan ŞİMŞEK
Bursa Teknik Üniversitesi

...../...../ 2024

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

07/02/2024

Tez Başlığı/Konusu: **"Batılı Sosyal Bilimde Zaman Problemi ve Din Araştırmalarına Yansıması".**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam v+245 sayfalık kısmına ilişkin, 07/02/2024 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%11**'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1-Kaynakça hariç

2-Alıntılar hariç/dahil

3-5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim

07/02/2024

Adı Soyadı : Hatice Kübra YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ
Öğrenci No : 711121006
Anabilim Dalı : Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Sosyolojisi
Programı : Doktora
Statüsü : ☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

07/02/2024

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "Batılı Sosyal Bilimde Zaman Problemi ve Din Araştırmalarına Yansıması" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

07/02/2024

Adı Soyadı:	Hatice Kübra YÜCEDOĞRU DİLEKÇİ
Öğrenci No:	711121006
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y. Lisans ☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xiv + 234
Mezuniyet Tarihi	: …. / …. / 2024
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Batılı Sosyal Bilimde Zaman Problemi ve Din Araştırmalarında Yansıması

Sosyal bilim ve din araştırmalarında zaman kavramı, üzerinde çalışma ve tartışmaların az olduğu bir kullanıma sahiptir. Batılı kavrayışın tarihsel ve kavramsal süreçlerinin yönlendirmesi ile zaman, metodolojide ve dolayısıyla araştırma alanlarında evrensel ve zorunlu bir kabul olarak ele alınmaktadır. Söz konusu kabul, zaman kavramının fiziksel, tipolojik ve özneler arası bağlamlarda tanımlanması ve bu tanımlara bağlı olarak oluşan kavramsal enstrümanlar ile gerçekleştirilmektedir. Çalışmada Batılı zaman anlayışının, sosyal bilim ve din araştırmalarında temel kabul oluşturan enstrümanları ve onlar vasıtasıyla inşa edilen zaman problemleri tanımlanmaktadır. Metodolojik alanda konumlandırılan çalışma, zaman problemlerinin çalışma örnekleri üzerinde tespitine yönelik çözümlemeler içermektedir.

Nitel araştırma yöntemleri içerisinde yer alan meta sentez yönteminin takip edildiği bu çalışmada zaman kavramı sosyal bilim ve din araştırmaları bağlamında problematik bir unsur olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak zamanın Batılı kavrayışının neden olduğu zaman problemlerine yönelik metodolojik bir açılım oluşturulması gerekliliğine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Bilim, Din Araştırmaları, Zaman, Kronoloji, Dönemlendirme, Vigizm, Şimdicilik, Anakronizm.

ABSTRACT

Name and Surname	: Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi
University	: Bursa Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: Sociology of Religion
Degree Awarded	: Doctorate
Page Number	: xiv + 234
Degree Date	: …. / …. / 2024
Supervisor	: Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

The Problem of Time in Western Social Science and its Reflection on Religious Studies

In social science and religious studies, the concept of time has a usage on which there are few studies and discussions. Under the guidance of the historical and conceptual processes of Western understanding, time is treated as a universal and obligatory acceptance in methodology and thus in research fields. This acceptance is realised through the definition of the concept of time in physical, typological and intersubjective contexts and the conceptual instruments formed based on these definitions. In the study, the instruments of the Western understanding of time, which are accepted in social science and religious studies, and the time problems constructed with them are defined. The study, which is positioned in the methodological field, includes analyses for the determination of time problems on study samples.

In this study, in which the meta-synthesis method, which is one of the qualitative research methods, is followed, the concept of time is handled as a problematic element in the context of social science and religious studies. As a result, it has been concluded that a methodological opening should be created for the problems of time caused by the Western conception of time.

Key Concepts: Sociology of Religion, Social Science, Religious Studies, Time, Chronology, Periodisation, Vigism, Presentism, Anachronism.

ÖNSÖZ

Günümüz düşünce yapısı, insanın yaşadığı çağı, dönemi ve atomize ederek yaşadığı anı biricik görmesini teşvik eder. Şimdi ve şu an içerisinde bulunulan zaman diliminin öncekilere nispetle daha kıymetli olduğunu düşünmek kibir ve hakikatsiz bir yetkinlik hissi oluşturur. Bunun yanı sıra böyle bir açıyla hayata bakmaya devam etmenin sadece his düzeyinde problem oluşturduğu ifade edilemez. Din araştırmaları özelinde yapılan çalışmalarda geçmişin değerlerini bugünü inşa etmek adına araçsallaştırmak problem olarak kabul edilmelidir.

Zamanı optik bir yanılsama içerisinde algılamamızın sebeplerine duyulan merak, bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki başlangıç noktasıdır. Zaman konulu bir çalışmanın genel, sınırları geniş, tanımlanması güç, aynı zamanda karanlık ve belirsiz zemini yalnızca hedeflenen soruların cevaplarına odaklanıldığında netleşebilir.

Çalışmamızın mükemmellik iddiası taşımadığını belirtmeliyiz. Eleştirilebilir, eksik ve tamamlanmamış başlıklarının olması mümkündür. Nihayetinde bir deneme ve yeni bir okuma teşebbüsü olması nedeniyle son sözü söyleme iddiasında değildir. Konu ile ilgili muhtemel bütün sorulara cevap vermekten ziyade yeni soruları teşvik etmek amacındadır. Din sosyolojisi alanına, literatürüne ve metodolojisine mütevazi bir katkı sağlayabilirse çalışmamız amacına ulaşmış olacaktır.

Doktora düzeyinde akademik bir çalışmanın ortaya konması, çalışmanın arkasında yer alan çok sayıda kişinin katkısı ile mümkündür. İlk olarak lisans eğitimimden itibaren üzerimde büyük emeği olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN'e şükran ve minnet duyduğumu ifade etmeliyim. Hocamın akademik yetkinliği, çalışma disiplini, öğrencilerine yönelik fedakârlığı ve mesleki öz verisi hayatım boyunca bana ve çalışmalarıma rehberlik edecektir.

Üzerimde emeği olan bütün hocalarıma minnet duymakla birlikte Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU hocamın vigizm konusunu içeren bir çalışma yapmam konusundaki teşviki ve sorularıma cevaplarını esirgememesi çok kıymetliydi. Tezin çözümleme alanına sunduğu öneriler ve tez izleme komitesi sürecindeki yönlendirmeleri nedeniyle Prof. Dr. Abdurrahman KURT hocama ayrıca teşekkür ederim.

Kitap dolu bir evde büyümemi sağlayan, ilgi ve dertlerimi ilim yoluna yönlendiren sevgili annem ve babam, Saliha ve Prof. Dr. Tevfik Yücedoğru'ya şükran borçluyum. Evlatları olmanın bahtiyarlığı içerisindeyim.

Tez süreci boyunca yoğunluk ve yorgunluklarımı tatlı hâlleriyle hoş gören yavrularım Ali Salih, Fatma Berra ve Ayşe Hümeyra'ya en kalbî duygularımla teşekkür ederim. Desteklerini hissetmek benim için unutulmaz ve ayrıcalıklı bir duyguydu.

Son olarak bu tezin ortaya çıkması kıymetli eşim Fatih DİLEKÇİ sayesinde mümkün oldu. Tezin kaynak taramasından son okumasına kadar her evresindeki katkı ve yönlendirmeleri benim için büyük bir motivasyondu. Bu tez ve hayattaki yol arkadaşlığı vesilesiyle kendisine minnettarım.

Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi
Bursa 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET vi
ABSTRACT vii
ÖNSÖZ viii
İÇİNDEKİLER x
KISALTMALAR xiv
GİRİŞ 1
1. ARAŞTIRMA KONUSU 1
2. AMACI VE ÖNEMİ 3
3. METODOLOJİ 4
3.1. YÖNTEM 4
3.2. PROBLEM, ALT PROBLEMLER VE SINIRLILIKLAR 9
4. KAYNAKLAR 10

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN ALGISI

1. ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN KAVRAMI 13
1.1. KHRONOS 16
1.2. KAIROS 19
1.3. AION 25
2. ARİSTOTELESÇİ ZAMAN KAVRAYIŞI 27
2.1. *KATEGORİLER*'DE ZAMAN 32
2.2. *FİZİK*'TE ZAMAN 32
2.3. *METAFİZİK*'TE ZAMAN 34
3. ORTA ÇAĞ HRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN 36
4. MODERN DÖNEMDE ZAMAN 44
4.1. FONTONELLE 47
4.2. TURGOT 50
4.3. CONDORCET 52
4.4. HERDER 56
4.5. KANT 60
4.6. ADAM FERGUSON 63
4.7. ROUSSEAU 64

İKİNCİ BÖLÜM

ZAMAN ÇEŞİTLERİ

1. TARİH – ZAMAN BAĞLANTISI 68

1.1. EŞ ZAMANLILIĞI SAPTAMAK / OLAY SIRALAMASI 72

1.2. TUTARLI ZAMAN DERİNLİĞİNİN TESPİTİ SORUNU 74

1.3. ZAMANIN MEKÂNA BAĞIMLILIĞI 76

2. ZAMAN ÇEŞİTLERİ 77

2.1. FİZİKSEL ZAMAN / VARLIĞIN ZAMANI 78

2.1.1. Zamanın Mekânsallaştırılması 79

2.1.2. Fizikte Zaman 81

2.1.3. Tek ve Nesnel Fizik Zamanın İmkânı 84

2.2. DÜNYALIK ZAMAN / TİPOLOJİK ZAMAN 85

2.2.1. Tarihin Başlangıcı 86

2.2.2. Takvim Zamanı 89

2.2.3. Kronoloji 97

2.2.3.1. Kronolojinin Kökeni 98

2.2.3.2. Kronolojinin Unsurları 101

2.2.3.3. Kronoloji Bir Zorunluluk Mudur? 102

2.2.4. Periyotlaştırma 109

2.3. ÖZNELER ARASI ZAMAN 116

2.3.1. Saat 117

2.3.2. Yapısal Zaman 119

2.3.3. Toplumsal Zaman 120

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZAMANLI PROBLEMLER

1. TARİHSELCİLİK 124

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE 125

1.1.1. Tarihsel/Tarihsellik (Historical) 125

1.1.2. Tarihselcilik (Historism) 126

1.2. TARİHSELCİLİĞİN SEYRİ 128

1.2.1. Zamanın Ruhu 129

1.2.2. Zamansallık 131

1.3. TARİHSELCİLİK ÇEŞİTLERİ 133

1.3.1. Kuramsal/Teorik Tarihselcilik 133

1.3.2. Radikal Tarihselcilik 134

1.4. TARİHSİCİLİK (Historicism) 136

2. WHIGGISM /VİGİZM 138

2.1. SİYASİ BİR FİGÜR OLARAK WHİG'LER 139

2.2. TARİH YAZIMINDA VİGİZM 142

2.2.1. Butterfield Yorumu 142

2.2.1.1. Temel Varsayım 144
2.2.1.2. Yorumun Zamansal Seyri 146
2.2.1.3. Geçmiş ve Değer Yargıları 148
2.2.1.4. Geçmişe Sempati 150
2.2.2. Butterfield- Namier Karşıtlığı 152
2.2.3. Şimdi Merkezlilik 155
2.2.4. Tüneller 161
2.3. TORİZM 163
3. ŞİMDİCİLİK 165
3.1. ZAMAN FELSEFESİ ZEMİNİ 167
3.2. ŞİMDİCİLİK ÇEŞİTLERİ 168
3.3. ŞİMDİCİLİK ELEŞTİRİSİ 170
3.4. VİGİZM-ŞİMDİCİLİK BAĞLANTISI 172
4. ANAKRONİZM 173
4.1. ANAKRONİZM ÇEŞİTLERİ 175
4.1.1. Olgusal Anakronizm 176
4.1.2. Dilsel Anakronizm 176
4.1.3. Yaklaşımsal Anakronizm 177
4.1.4. Psikolojik Anakronizm 178
4.1.5. Kasıtlı Anakronizm 178
4.2. ANAKRONİZMİN OLUMLANIŞI 179

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZAMAN PROBLEMLERİNİN ÖRNEKLER ÜZERİNDE TAHLİLİ

1. PROBLEMLERİN NORMALLEŞTİRİLMESİ 183
1.1. ZAMAN- KRONOLOJİ AYRIMI 184
1.2. ESKİ VE YENİ KAVRAMLARININ NORMATİF DEĞER KAZANMALARI 185
1.2.1. Eski ve Yeni Kavgası 185
1.2.2. Akıl ve Otorite Ayrışması 187
1.2.3. Yol Göstermeyen Tarih 188
1.2.4. Geçmişin İcadı 189
1.2.5. İlerlemenin Yönü 190
2. ZAMAN PROBLEMLERİNİN SOSYAL BİLİMLER VE DİN ARAŞTIRMALARINA YANSIMALARI 192
2.1. ZYGMUNT BAUMAN ÖRNEĞİ 192
2.1.1. Dönüşler 193
2.1.1.1. Kabileye Dönüş 193
2.1.1.2. Eşitsizliğe Dönüş 196
2.1.2. Geleceğe Bakış 197
2.2. SABRİ ÜLGENER ÖRNEĞİ 198
2.2.1. Osmanlı Toplum Yapısı Analizi (Ortaçağlaşma) 198

2.2.2. Ortaçağlaşma İmkânı 203
2.3. ALİ MURAT DARYAL ÖRNEĞİ 205
2.3.1. Oruç ve Kurban 205
2.3.2. Namaz 206
SONUÇ 211
BİBLİYOGRAFYA 214
ÖZGEÇMİŞ 234

KISALTMALAR

bk. :	Bakınız
C :	Cilt
çev. :	Çeviren
drl. :	Derleyen
ed. :	Editör
Hz. :	Hazreti
MEB :	Millî Eğitim Bakanlığı
MÖ :	Milattan önce
MS :	Milattan sonra
vd. :	Ve diğerleri
Vol. :	Volume

GİRİŞ

Başlığında zaman kavramına yer veren bir tez için sınırları belirlemek çalışmanın kendisi kadar önem arz eder. Sınırlar ise çalışmanın kapsadığı alanın ve dışarısında kalan unsurların tanımlanabilmesi ile mümkün olacaktır. Araştırmanın konusu, amacı, önemi, metodoloji ve kaynakları bu bağlamda ele alınacaktır.

1. ARAŞTIRMA KONUSU

Sosyal bilimlerin ve din araştırmalarının çalışma konuları; kültürel, toplumsal, bireysel istek ve ihtiyaçlar ile bu alanlara ait tartışmalar doğrultusunda güncellenen içeriklerle genişlemektedir. Ancak söz konusu genişlemenin metodolojik alanın standart sınırları içerisinde gerçekleştiği ifade edilmelidir. Araştırmanın konusu sosyal bilimlerin ve din araştırmalarının metodolojik sınırları içerisinde yer almakla birlikte, konunun çalışma alanlarındaki yansımaları da kapsam dahiline alınmıştır.

Araştırma, sosyal bilim ve din sosyolojisi alanındaki çalışmaların hedef, sonuç ve süreçleri esnasında, zaman kavramının herhangi bir kritik dahilinde ele alınmadan kabul edilip kullanılması ve çalışma sahasına bu kabulle uygulanmasından kaynaklanan problemleri konu edinmiştir. Farklı bir zaman dilimine ya da zamansallığa ait unsurlar barındıran bir çalışmanın bugünü hedefleyen bir kod ile inşa edildiğinde, araştırmacının söz konusu zaman farklılıklarını dikkate almaması tartışmalıdır.

Din araştırmalarında rastlanabildiği şekliyle, dinin otantik unsurlarının günümüz olgu, olay ve düşüncelerinin referans alanı olmaktan öte sağlayıcısı addetmek; söz konusu zamansal farklılığı görmezden gelmek yahut kritik edilmemiş bir zaman anlayışıyla kabul etmekten kaynaklanmaktadır. Modern teori ve kuramlarla geçmişin izahı, geçmişin şimdinin tanımlamalarını oluşturacak şekilde inşa edilmesi, yönlendirilmiş seçim ve tercihlerde yönlendirme perspektifine kayıtsızlık, araştırma konusunun problem alanında yer almıştır.

Araştırmacı ile araştırmanın öğesi hâlindeki unsurların her zaman aynı zaman düzlemi içerisinde yer alması beklenmez. Ancak burada konu edinilen, söz konusu farklılığın araştırmanın hedef ve yönünü manipüle eden dizilimleri üzerine metot düzleminde çalışmalar yapılması gerekliliğidir. Bu bağlamda bizatihi zaman kavramı, kavramın farklı terkipler içerisinde kullanımı, zaman problemleri ve problemlerin araştırmalara yansımaları çalışmanın konusudur.

Araştırmanın konusu içerisinde zaman üzerine yapılan geniş tanımlama alanlarının ortaya konması hedeflenmemiştir. Zira zaman; sosyal bilim alanında önemli bir yere sahip olmasının yanında, deneyimlenen, yaygın kullanımı bulunan ve varlık alanı farklı teorileri barındıran bir kavram olarak birçok disiplin tarafından tanımlanmıştır. Araştırma, zaman üzerine yapılan geniş tanımlama alanlarını hedeflememekle birlikte problem cümlelerine gerekli veriyi sağlayacak tarihsel ve teorik sürecin aktarımını sağlamıştır.

Tez dört temel bölümden oluşmaktadır. Batı Düşüncesinde zaman kavramının ele alındığı ilk bölümde kavramın problematik hâle dönüşümünü sağlayan tarihsel sürece yer verilmiştir. Sosyal bilimlerin Batılı karakteri zaman kavramının bu süreçteki kırılma noktalarına değinilmesini zorunlu kılmıştır. Buna göre Antik Çağ'ın zaman tanrıları ile başlatılan kavramsal seyir, klasik zaman anlayışını oluşturan Aristocu zaman kavrayışının aktarımı ile devam etmektedir. Augustinus ekseninde şekillenen Orta Çağ Hristiyan düşüncesi doğrusal zaman anlayışı bağlamında ele alınırken bu düşünce bir sonraki başlık olan modern dönem zaman düşüncesinin de zeminini oluşturmaktadır. Modern dönemde zaman kavramı ilerleme fikrine eşlik eder. Bu bağlamda ilerleme düşüncesinin anlaşılabilmesi adına kavramın ortaya konması ve geliştirilmesine yön veren düşünürlere yer verilmiştir.

Tarih ve zaman ilişkisi ile zaman çeşitlerinin incelendiği ikinci bölüm, zamanlı problemlerin öznesi bağlamında zaman kavramını çerçevesini sınırlandırarak ele almaktadır. Buna göre fizik biliminden alıntılanarak metodolojide kullanıldığı şekliyle zaman kavramının mutlak, standart ve değişmez olduğu kabulü; tutarlılık, eş zamanlılık ve mekâna bağımlılık yönleriyle yine fizik biliminden referanslarla sorgulanmıştır. Zamanın çeşitleri başlığı, problemlere kaynaklık eden zaman algısının geniş perspektifini maddeler hâlinde daraltmayı sağlamıştır. Buna göre fiziksel, dünyalık ve özneler arası olmak üzere tasniflenen zamanın problematik dönüşümü kavramsal düzeyde izah edilmiştir. Söz konusu dönüşüm fizik zaman, takvim, kronoloji, periyotlaştırma ve saat gibi temel unsurlar üzerinden ele alınmıştır.

Tarihsel ve kavramsal sürecin aktarımının ardından çalışmanın üçüncü bölümünde zamanlı problemlere yer verilmiştir. Tarihselcilik, vigizm, şimdicilik ve anakronizm olarak belirlenen problemler tarihsel süreçleri ve kavramsal çerçeveleri bağlamında ortaya konmuştur. Çalışmanın odağı olarak problemlerin tanımlamasında, sıklıkla karşılaşılan metodolojik bir hata olması ve bu bağlamda kavramsal çerçevesinin alanda ilk defa ortaya

konması nedeniyle vigizm ön plana alınmış ve detaylandırılmıştır. Tarih felsefesinin müstakil bir konusu olarak tarihselcilik üzerinde tezin boyutlarını aşan tartışmalara girilmemiş ancak anakronizm ve şimdicilik hakkında metodolojik çözümleme yapma olanağı verecek aktarımlar yapılmıştır.

Tezin son bölümünde zaman problemlerinin araştırma alanında normalleştirilmesinin nedenlerine değinilerek problemlerin çalışmalardaki yansımalarının izi sürülmüştür. Bu bağlamda şimdi ve geleceğin sembolü yeni kavramının geçmişi temsil eden eski karşısında kazandığı normatif değere değinilmiş ve zamanın kronoloji ile özdeşleştirilmesi de aynı bağlamda diğer bir neden olarak sunulmuştur. Araştırma alanında metodolojik gereklilik olarak normal kabul edilen problemler, örnekler üzerinde çözümlemelerle açıklanmıştır. Zygmunt Bauman, Sabri Ülgener ve Ali Murat Daryal'ın çalışmalarında yer alan tanımlama ve kavramsal inşalar bu bağlamda ele alınmış, zaman problemlerinde inşa edilen teorik alanın pratik sonuçlarına değinilmiştir. Son olarak sonuç bölümünde tezin genel değerlendirmesi ve alana katkılarına yer verilmiştir.

2. AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmada sosyal bilim ve din araştırmalarına yansıyan Batılı zaman düşüncesinin tarihsel arka planının ortaya konulması ve bu arka plana bağlı olarak ortaya çıkan zamanlı problemlerin tanımlanması amaçlanmıştır. Bu amaca binaen zaman kavramının algılanışının Batılı düşüncesindeki seyrinin aktarımı, fiziksel, tipolojik ve özneler arası zaman içeriklerinin ortaya konması ve zamanın tarih ile bağlantısının ele alınması çalışmanın tali amaçlarını oluşturmuştur. Zaman problemlerinin araştırma alanlarında normal kabul edilme sebeplerine dikkat çekmek ise yine bu amaç etrafında değerlendirilmiştir.

Sosyal bilim ve din araştırmalarının metodolojisine bakıldığında, zaman kavrayışının Batı düşüncesinin aktardığı şekliyle ve tek tip olarak standart hâle getirildiği görülmektedir. Fiziksel zaman tanımlamaları, takvim kültürü, kronoloji, dönemlendirme ve saat gibi unsurlar zamanın söz konusu kavranışının argümanları görevini üstlenmektedir. Çalışma zaman kavramının sosyal bilimler ve din araştırmaları özelinde birleştirici ve evrensel unsur olarak ifade edilmesine ve kullanımda olmasına rağmen bir mesafelendirme aracına dönüşümünün izini sürmüştür. Araştırma alanındaki alışılmış, normal addedilen zaman algılanışının metodolojik bir problem oluşturması çalışmanın bu bağlamda bir tartışma alanına açılım sağlayabilmesi adına önemlidir.

3. METODOLOJİ

Metodoloji, Weber'in ifadesiyle, kendisini yol gösterici olarak belirleyen bir çalışmayı açık bilinç düzeyine yükselten, faydalanabileceği araçları anlamasını ve tanımasını sağlayan aynı zamanda gerçekleştiği alanda değerini kanıtlayabileceği bir çerçeve sağlar. Doğru şekilde yürümenin ön koşulunun anatomi olması gibi Weber'e göre metodoloji de verimli entelektüel çalışmanın ön koşuludur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta her adım atışın anatomi bilgisiyle gerçekleşemeyeceği gibi bir çalışmanın da yalnızca metodoloji ile yol alamayacağıdır.[1]

Çalışma, sosyal bilimler metodolojisi çerçevesinde konumlanan teorik bir araştırmadır. Tezin amaçlarına ulaşmasını sağlayan metodolojik çerçeve üç alt başlık etrafında ortaya konulacaktır. Çalışma genelinde benimsenen araştırma tekniklerinin tanımlanarak ele alındığı yöntem, çalışmanın akışını ve bütünlüğünü sağlayan soru cümlelerinin yer aldığı problem ve alt problemler ile son olarak çalışmanın kapsamını belirten sınırlılıklar, söz konusu metodolojik çerçevenin temel unsurlarıdır.

3.1. YÖNTEM

Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Eşyanın doğasını ifade eden bir kavram olarak nitelik bir şeyin özü ve ortamı ile ilgilidir. Bu anlama paralel olarak nitel araştırma eşyanın anlam, kavram, tanım, özellik, mecaz ve sembolleri üzerine detaycı bir yaklaşımla anlama, yorumlama ve betimlemeyi hedefleyen, derinlemesine incelemelere imkân tanıyan çalışmalardır.[2] Araştırma problemini ortaya koymaya uygun bir yöntem olarak nitel araştırma, veri toplama ve analizi süreçlerinde diğer yöntemlerden farklılaşır. Problemin keşfi, temel olgunun detaylandırılması, literatür taraması ile amaç ve araştırma sorularına sahip nitel araştırma yöntemi istatiksel prosedürlere ve ölçülebilen özelliklere dayanma zorunluluğu içermez. Bu sayede metin analizleri ile konunun geniş bağlamlarda yorumlanabilmesine imkân verir.[3]

---

1 Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 145.

2 Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 14.

3 John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. Halil Ekşi (İstanbul: Edam Yayınları, 2017), 20–21.

Yöntemin; genişleyen, sınır, metot ve tartışma öğeleri farklılaşan organik bir yapı olarak sosyal bilimler içerisinde yer alan bir çalışma için yalnızca nitel olarak ifade edilmesi yeterli olmayacaktır. Bu nedenle çalışmada, nitel araştırma yöntemi çatısı altında, son yarım yüzyılda etkili olan ve çalışmanın bölümleri arasında farklılaşmalara imkân veren meta sentez yöntemine başvurulmuştur. Nitel araştırma bulgularının analiz edilip sentezlenmesi ile daha geniş ve üst bir bakış açısı sağlayan bu yöntem aynı zamanda kendi içerisinde de farklı yaklaşımların benimsenmesine olanak tanır.

Meta sentez, nitel yöntem araştırmalarının nitel bulgularını yine nitel bir anlayış içerisinde yorumlama ve anlamlandırma sürecidir. Buradaki meta, incelenen çalışmaların ötesine geçmeyi, sentez kavramı ise birden fazla araştırmanın özgünlüklerine zarar vermeden birlikte harmanlanmasını ifade eder. Meta sentez yorumlayıcı analize dayanır ve mevcut bilgilerin ilerletilerek geniş bir görüş elde edilmesini sağlar. İncelenen olgunun büyük bir temsili oluşturulurken sentezin küçük parçalarının çeşitliliği yok edilmez. Ortaya konan sonuç itibarıyla meta sentez parçaların toplamından daha büyük bir değer oluşturabilir.[4]

Meta sentez yönteminin uygulandığı bir çalışmada farklı yaklaşım ve tekniklerinin bir arada kullanılabilmesi mümkündür.[5] Ancak ilk bölüm için yapılanın meta sentezin içerisinde yer alabilen standart bir teknik olarak doküman incelemesi ve aktarımı olduğu ifade edilmelidir. Yazılı literatürün karşılaştırma, yorumlama ve eleştirisine dayanan doküman incelemesi nitel araştırmanın önemli bir unsurudur. Doküman incelemesinde yazılı belgelerin içeriği; anlam çıkarma, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturma ve bilgi elde etme maksadıyla sistematik olarak analiz edilir. Nitelikleri ve bulundukları ortama göre tasnif edilen dokümanlar; bulundukları bağlam hakkında veri sağlama, soru ve öneri üretme, ek araştırma verileri oluşturma, değişim ve gelişim süreçlerinin takibi için araçsallık ile kaynak ve bulguların doğrulanması görevini görürler.[6] Bu anlayışla doküman incelemesinin çalışma kapsamında kullanıldığı ifade edilmelidir. Bununla birlikte zaman düşüncesinin kavramsal sürecinin tarihsel olarak aktarıldığı ilk bölüm için belirgin ve tek

---

4 Sedat Gümüş, "Nitel Araştırmaların Sistematik Derlemesi: Meta-Sentez", *Eğitim Yönetiminde Araştırma*, ed. Kadir Beycioğlu vd. (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 533–540.

5 Deniz Güneş - Ramazan Erdem, "Nitel Araştırmaların Analizi: Meta-Sentez", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 84.

6 Bilgen Kıral, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Döküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 176–177.

yöntem olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde zaman kavramının içeriği Antik Çağ'dan başlatılmış, zaman problemlerinin kavramsal sürecini oluşturacak şekliyle modern dönem ile bitirilmiştir. Bu süreç içerisindeki düşünürlerin eserlerine birincil kaynaklar üzerinden ulaşılmasına özen gösterilmiştir.

Çalışmanın tarih ve zaman bağlantısının kurularak zaman çeşitlerinin ele alındığı ikinci bölümünde meta sentezin tematik sentez yaklaşımından faydalanılmıştır. Tematik sentezde birey bakış açıları ve deneyimlerine dair sorular sistematik derlemelerle geliştirilir ve uygulanır. Üç aşamadan oluşan tematik sentezde ilk olarak çalışmaların bulguları aktarılır ve kodlanır. İkinci aşamada aktarılan bulgular ile betimleyici temalar geliştirilir. Son aşamada ise betimsel temalardan yola çıkılarak analitik temalar geliştirilir. Bu aşama ile incelenen çalışmaların ötesine geçilerek yeni yorumlayıcı yapılar ve açıklamalar üretilebilir.[7]

Tematik senteze uygun olarak ikinci bölümde ilk aşamada farklı zaman tanımları, tasnif ve çeşitlendirmeleri arasından bulgular ele alınmıştır. İkinci aşamada tek bir disipline bağlı kalınmadan elde edilen bulgular ile betimleyici bir tema geliştirilmiştir. Söz konusu betimleyici temanın; fiziksel, dünyalık ve özneler arası şeklindeki üst başlıkları Johannes Fabian'dan mülhemdir.[8] Ancak Fabian bu başlıklara çalışmada çizilen anlam dairesini yüklemez. Fiziksel zaman başlığında zamanın mekânsal boyutu, fizik biliminde kullanımı ve yine fizik biliminin iddia ettiği tek ve nesnel zamanın imkânının tartışılması betimleyici temanın gereğidir. Dünyalık zaman başlığına tarihin başlangıcı ve takvim zamanına dair düşüncelerin yerleştirilmesi ile kronoloji ve dönemlendirme bulgularının tartışmaya açılması da yine aynı gerekliliken kaynaklanmıştır. Son olarak özneler arası zamanın saat, yapısal ve toplumsal zaman ile ilişkilendirilmesi, tematik sentezin ikinci aşamasına denk gelen bir çabadır. Üçüncü aşamada ise oluşturulan betimsel tema analitik bir çerçeveye yerleştirilmiştir. Söz konusu analitik çerçeve, zamanın tarih ile bağlantısı ve çeşitlerine dair oluşturulan betimlemenin zaman problemlerinin zeminini sağladığı iddiasıdır. Dolayısıyla ikinci bölümün tematik sentez bağlamında ele alınması üçüncü bölüm için alt yapı görevi görmüştür.

---

7 Güneş - Erdem, "Nitel Araştırmaların Analizi: Meta-Sentez", 86.

8 Johannes Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 52–55.

Çalışmanın üçüncü bölümünde zamanlı problemler meta sentezin meta çalışma yaklaşımı çerçevesinde ele alınmıştır. Meta çalışma; veri analizi, yöntem ve teori olmak üzere üç bileşenden oluşur. Bileşenler meta çalışma yaklaşımında aşama olarak ele alınmaz. Meta çalışmanın veri analizinde araştırma bulguları benzerlik ve farklılıkları ortaya konarak yorumlanır. Yöntem bileşeninde analizlere kaynaklık eden araştırmaların yöntemleri dikkate alınır ve meta teori bileşeninde ise araştırmanın felsefi, bilişsel ve teorik perspektifleri incelenir. Üç bileşenli yaklaşımın sonucunda bir fenomenin yeni bir yorumu üretilir. Meta çalışma teori ya da derinlemesine açıklamaların ortaya konmasını sağlayıcı niteliktedir.[9]

Üçüncü bölümde yöntemsel olarak meta çalışma yaklaşımın uygulanışı zamanlı problemler başlığının oluşumuna neden olmuştur. Zira sosyal bilimler ve din araştırmalarında böyle bir tanımlamanın varlığına rastlanılmamaktadır. Bölüm, zaman çeşitlerinin zamanı sosyal bilimlerde problem olarak algılanmasını sağlayan tasnifini veri olarak kullanır. Nesnel, kronolojik, dönemlendirilebilen ve mekanikleştirilen zaman verilerinin analizi, zamanın problem merkezîliğinde ele alınmasını sağlar. Meta çalışmanın söz konusu veri analizi bileşeninin ardından tespit edilen dört temel problem yöntemsel bakışla ortaya konulmuştur. İkinci bileşenin gerçekleşmesi olarak tarihselcilik, vigizm, anakronizm ve şimdicilik zamanlı problemler başlığının unsurları hâline dönüşür. Söz konusu problemler içerisinde tarihselcilik, çalışmanın zeminini tarih felsefesinde konumlandırmamak nedeniyle deskriptif içeriğinin yer aldığı şekliyle sınırlandırılmıştır. Vigizmin tarihsel ve kavramsal tartışmalar ekseninde neden olduğu yeni tanımlamalara değinilmiş, şimdicilik ve anakronizm için de benzer süreçler işletilerek meta çalışmanın son bileşenine ulaşılmıştır. Meta sentez yönteminin meta çalışma yaklaşımının üçüncü bileşeni olarak zamanlı problemler başlığı, kendisine dayanılarak açıklamalar ortaya konulmasını sağlayan bir yorum üretmiştir. Zamanlı problemler ismi ile bu yeni yorum dördüncü ve son bölümün lokomotifi görevini görecektir.

Çalışmanın son bölümünde meta sentez yönteminin eleştirel yorumlayıcı sentez yaklaşımı uygulanmıştır. Esnek bir yapıya sahip eleştirel yorumlayıcı sentez, bütün inceleme sürecini yaklaşım olarak sunar. Eleştirel yorumlayıcı sentez yaklaşımında örnek-

---

9 Shanyang Zhao, "Metatheory, Metamethod, Meta-Data-Analysis: What, Why, and How?", *Sociological Perspectives* 34/3 (1991), 379–382.

leme ve analiz birlikte hareket eder. Dinamik ve bilgilendirici bir süreç olarak bu yaklaşımda eleştirel perspektif takınılması esastır. Araştırmanın parçası hâline getirilen çalışmalar örnek kabul edilir ve söz konusu yaklaşım uygulamaya konulur.[10]

Son bölümde, zamanlı problemlerin sosyal bilim ve din araştırmaları alanlarında tespit edilmesine yönelik örneklerin sunulması ve sunulan örneklerin eleştirel perspektifle değerlendirilmesi meta sentez çatısı altında eleştirel yorumlayıcı sentez yaklaşımının sonucudur. Dinamik ve bilgilendirici bir postulat olarak zamanlı problemlerin, somut örnek çalışma, eser ve görüşler kapsamında uygulanabilirliği sağlanmıştır. Bauman, Ülgener ve Daryal'ın eser ve görüşleri, barındırdıkları zaman problemleri nedeniyle çoğu zaman ulaşılmak istenen hedefleriyle çelişen ve metodolojik olarak yeniden ele alınmayı gerektiren örnekler olarak değerlendirilmiştir.

Sosyal bilimler ve özelinde din araştırmaları, tartışma alanı genişleyen, karşıtlıkları değişen ve sınırları geçirgen bir yapı görünümündedir. Çalışma, sosyal bilimler ve din sosyolojisinin sınırlarına bağlı kalmayı sürdürmekle birlikte disiplinler arası bir alana sirayet etmiş ve ele aldığı kavramlar, ortaya koyduğu teorik çerçeveler nedeniyle farklı disiplinler ile temas hâlinde kalmıştır. Söz konusu çoklu temas, çalışmanın belirli bir disipline aidiyetine dair sınırlılık oluşturmuştur. Bu sınırlılık, sosyal bilimler dahilindeki disiplinler arasındaki sınırların genişletilmesine yönelik getirilen açılım düşüncesi ile aşılmaya çalışılmıştır.[11]

Çalışmanın temel kavramı olarak zaman, bilinen, tecrübe edinilen ve çağrışım oluşturan ancak bu duruma ters orantılı olarak hakkında gerekli tanım ve izahın tam olarak yapılmasının mümkün olmadığı kapalı bir içeriğe sahiptir. Kavramın müphemiyeti yirminci yüzyıla kadar dolaylı olarak konuşulmuş ancak doğrudan araştırma konusu olarak değerlendirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kavramın geçirdiği ve çalışma içerisinde aktarılan bu süreç araştırmanın diğer bir sınırlılığıdır. Zamanı, zaman problemlerine temel teşkil eden kavranışı yönüyle ele alarak söz konusu sınırlılığa çözüm üretilmiştir.

Batılı zaman kavrayışının sosyal bilimler alanına sirayet eden hâkim ve manipüle edici karakteri temelde çalışmanın sınırlılığı olarak görülmemekle birlikte bu durumun

---

10 Güneş - Erdem, "Nitel Araştırmaların Analizi: Meta-Sentez", 87.

11 Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

sonuçları bir kısıtlama oluşturmaktadır. Çalışmanın Batılı zaman düşüncesinin yanılsama içeren anlam kümesine eleştirel yaklaşımı, bu alandaki literatür eksikliği ile karşılaşmaktadır. Bununla birlikte Johannes Fabian ve Kevin Birth gibi antropologlar tarafından söz konusu zaman algısına eleştirel anlamda dikkat çekildiği görülmektedir. Değer içerikli karşıt tanımlamaların eleştirisi bağlamında zaman konusu ele alınmış ve bu durumun antropolojinin metodolojik alt yapısından kaynaklandığına dair notlar düşülmüştür. Ancak sosyal bilimler ve din araştırmalarının söz konusu genel metodolojik eğilimi hakkında konu ile ilgili öncü çalışmalar bulunmamaktadır. Bu bağlamda araştırma nesnesi ile araştırmacı arasındaki zamansal farklılığın unsurlarının daha önce ele alınmamış olması çalışmanın karşılaştığı diğer bir zorluktur. Bu kısıtlığa bağlı olarak tartışma, eser ve makale eksikliği, araştırmanın doküman elde etme aşamasında zorluklar oluşturmuştur.

3.2. PROBLEM, ALT PROBLEMLER VE SINIRLILIKLAR

Araştırma nesnesi ile araştırmacı arasındaki zamansal konumlanışın araştırmaya yansımasında ortaya çıkan problemler çalışmanın temel problem kümesidir. Buna göre zamanın metodolojik düzlemde kavranışının sosyal bilim ve din araştırmaları çalışmalarına nasıl yansıdığı sorusu tezin temel soru cümlesidir. Bu temel problem etrafında toplanan ve çalışma içerisinde cevaplanan alt problemler aşağıdaki gibidir.

- Zaman kavramının Batı düşüncesindeki kavramsal aşamaları nelerdir?
- İlerleme fikri, bu fikri oluşturan düşünürlerin katkıları bağlamında nasıl bir içeriğe sahiptir?
- Tarih ve zaman bağlantısını oluşturan dinamikler nelerdir?
- Zamanlı problemlerin alt yapısını oluşturan zaman hangi bölümlemeler etrafında ele alınabilir?
- Tek, nesnel ve evrensel bir fizik zaman mümkün müdür?
- Kronoloji bir zorunluluk mudur? Kayrolojik zaman kronolojinin alternatifi olarak yorumlanabilir mi?
- Dönemlendirmenin düşünsel yapısı ve öncülleri nelerdir? Geçmişe ait unsurların seçilmesi üzerine konumlanan bir tutum olarak dönemlendirme ıslah edilebilir mi?
- Zamanın mekanikleştirilmesi hangi argümanlar üzerinden sağlanır? Özneler arası zamanın içeriği olarak saat, söz konusu mekanikleştirme sürecinde nasıl yorumlanabilir?

- Zamanın metodolojik bağlamda problematik bir unsur hâline dönüşmesini sağlayan tanımlanışı nasıl yorumlanabilir?
- Zamanlı problemlerin kavramsal çerçeveleri ve içerikleri neleri ihtiva eder? Bu problemlerin metodolojik alandaki konumları nasıl tanımlanabilir?
- Modern sosyal bilim ve din sosyolojisi çalışmalarında gözlemlenen ve zaman problemleri nasıl kritik edilebilir?

Araştırmaya konu olan çözümleme örneklerinin sınırlı tutulması zaman problemlerinin ve teorik inşanın öncelenmesi için bir zorunluluk oluşturmuştur. Bauman, Ülgener ve Daryal'ın çalışmalarından örnekler sunulurken vigistik, anakronik ya da şimdici olarak nitelenen tutumlara farklı çalışmalarda da rastlanılabileceği gibi söz konusu isimlere ve çalışmalara yer verilmesi herhangi özel bir nedeni yoktur.

4. KAYNAKLAR

Zaman kavramı fizik, matematik, tarih, felsefe ve sosyal bilimler alanında birçok çalışmanın konu başlığında farklı terkipler içerisinde yer alır. Bununla birlikte çalışmanın yakın alanları olarak felsefe ve sosyolojide zaman kavramının ele alındığı tezlerin sayısal azlığı ifade edilmelidir. Son yıllarda yazılan tezler incelendiğinde sosyoloji alanında zaman kavramının merkezde olduğu çalışmaların boş zaman ve serbest zamanın kullanımı ile zamanın temsil biçimleri üzerine odaklandığı gözlemlenmiştir. Felsefe alanındaki yapılan tezler ise zaman felsefesi ve teorileri kapsamında kalmaktadır. Bu bağlamda zamanın metodolojik unsur olarak ele alınması ve bu sürece hizmet eden kavramsal örgünün oluşturulduğu bir çalışma tespit edilmemiştir. Çalışmanın kaynaklarının genel itibarıyla Türkçe ve İngilizce literatür üzerinden gerçekleştiği ifade edilmelidir.

Zamanın kavramsal ve teorik düzlemde ortaya konmasında Arslan Topakkaya'nın *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*[12] isimli çalışması literatürde kapsayıcı bir içerik sunmaktadır. Eski uygarlıklardan başlatılarak dinlerin, felsefenin ve fizik biliminin zaman kavrayışlarının ortaya konduğu çalışmada bireysel ve sosyal zaman algılarına da kısmen değinilmektedir. Sosyal zaman anlayışları ve dindarlık ilişkilerini inceleyen çalışma ise Celaleddin Çelik'in *Sosyal Zaman ve Din* isimli eseridir. Zaman kavramının teorik çer-

[12] Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013).

çevesini farklı tasnifler dahilinde ele alan yazar, toplumsal zaman pratiklerine yer vermektedir.[13] Zamanın hissedilişi, hesaplanışı ve takvim düzenlerini ele alan Anthony Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*[14] isimli eserinde, takvim, saat ve kültürler üzerine aktarımlarını antropolojik argümanlarla desteklerken Arno Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*[15] isimli çalışmasında takvim ve saat kültürlerinin tarihsel arka planına ilişkin bilgiler sunmaktadır.

Zaman kavramını bir problem alanı dahilinde ele alan çalışmalar antropolojinin sahasında yer almaktadır. Bu çalışmalara öncülük eden isim olarak Johannes Fabian ve *Zaman ve Öteki*[16] isimli eseri zikredilmelidir. Antropolojinin nesnesini nasıl oluşturduğu sorusu üzerine odaklanan Fabian, zaman kavramının kültürel taksonomi içerisinde dayatılan bir unsur hâline dönüşümünü gündeme getirir. Benzer bir çalışma olarak Kevin Birth'ün *Zaman Körlüğü*[17] eseri zikredilmelidir. Zamanın ele alınmasında antropolojinin baskın ayarlarını eleştiren Birth, öteki zamansallıkların algılama sorununu gündemde tutar.

Yeni bir tanımlama olarak zaman problemleri tarih felsefesi ile irtibatlı olmak durumundadır. Bu bağlamda tarihsellik kavramı izah edilirken Doğan Özlem'in *Tarih Felsefesi*[18] ile *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*[19] isimli çalışmaları yol göstericidir. Literatürde ilk defa kapsayıcı mahiyette ele alınan vigizmin ortaya konmasında ise Herbert Butterfield'ın *The Whig Interpration of History*[20] isimli eseri öncülük etmiştir. Siyasi arka planının aktarılarak vigizmin tarih yazımında neden olduğu yanılsamaya dikkat çeken eser yeni bir tartışma alanı oluşturmuştur. Adrian Wilson ve T.G. Ashplant'ın birlikte ele aldıkları *Whig History and Present-Centred Histo*ry[21] ile *Present-Centred History*

---

13 Celaleddin Çelik, *Sosyal Zaman ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010).

14 Anthony Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, çev. Sinan Coşkun (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

15 Arno Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, çev. Zehra Aksu Yılmazer (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997).

16 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*

17 Kevin K. Birth, *Zaman Körlüğü: Öteki Zamansallıkları Algılama Sorunu*, çev. Osman Şişman (İstanbul: Islık Yayınları, 2020).

18 Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012).

19 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012).

20 Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* (New York: The Norton Library, 1965).

21 T.G. Ashplant - Adrian Wilson, "Whig History and Present-Centred History", *The Historical Journal* 31/1 (1988), 1–16.

and the Problem of Historical Knowledge[22] isimli makaleleri vigizmin oluşturduğu tartışma alanında şimdi merkezlilik kavramı ile açılım sağlamaktadırlar. Yine aynı bağlamda J.H. Hexter'in, *On Historians: Reappraisals of Some of Makers of Modern History*[23] adlı eseri geçmişin şimdiye aktarımında tünel tarihçiliği tanımını gündeme getirerek vigizmin tartışma alanını genişleten bir bakış ortaya koymuştur.

Zamanın akışı üzerine oluşturduğu teorisi ile John Ellis McTaggart, zaman düşüncesinde önemli bir kırılma oluşturur. *The Unreality of Time* isimli çalışması statik ve dinamik zaman tanımlamaları arasında şimdicilik kavramının anlaşılmasına rehberlik etmektedir. François Hartog'ın *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*[24] ile Henry Rousso'nun *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak: Tarih, Tarihçi ve Çağdaşlık*[25] isimli çalışmaları şimdicilik kavramının teorik çerçevesini oluşturmaya yardımcıdır. Anakronizm üzerine yapılan kısıtlı çalışmalar içerisinde Jeremy Tambling'in[26] *On Anachronism* çalışması ile Georgi Verbeck'in *Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case*[27] isimli makalesi dikkat çekicidir.

Zikredilen kaynakların etkisine sahip olarak ortaya konan çalışma, sosyal bilimler ve din sosyolojisi alanlarında ortaya koyduğu yaklaşıma benzer, etkileşim içerisinde olacağı başka bir çalışmaya sahip değildir. Zamanın, sosyal bilimlerin metodolojik alanında standartlaşmış ve araştırma sahasına sirayet eden problemlere yol açan kavranışını literatürde tartışmaya açması, çalışmanın özgün yönüdür. Aynı zamanda problem alanın sahadaki farklı çalışmalar üzerinde çözümlemeler ile desteklenmesi söz konusu tartışma alanına hizmet etmeyi hedeflemektedir.

---

22 T.G. Ashplant - Adrian Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", *The Historical Journal* 31/2 (1988), 253–274.

23 J. H. Hexter, *On Historians: Reappraisals of Some of Makers of Modern History* (London: Collins, 1979).

24 François Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, çev. Saskia Brown (New York: Colombia University Press, 2015).

25 Henry Rousso, *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak: Tarih, Tarihçi ve Çağdaşlık*, çev. Volkan Çandar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

26 Jeremy Tambling, *On Anachronism* (Manchester: Manchester University Press, 2010).

27 Georgi Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa* 2/1 (2006), 181–200.

BİRİNCİ BÖLÜM
BATI DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN ALGISI

Zaman, insanlık tarihi boyunca farklı şekillerde anlaşılmış, deneyimlenmiş ve yorumlanmış bir kavramdır. Her bir deneyimin bireysel, toplumsal ve kültürel karşılığı bulunmakla birlikte, sosyal bilim ve din araştırmalarında hâkim zaman anlayışı Batı düşüncesine aittir. Batı düşüncesi ile kastedilen pratik dünyada yansıması bulunan ve Batı'ya has olması nedeniyle diğer düşüncelerden ayrılabilendir. Antik Yunan, Orta Çağ ve modern dönem bileşenlerine sahip Batı düşüncesi,[1] zaman algısı ortaya konulurken temelde bu dönemler üzerinden ele alınacaktır. Antik Yunan düşüncesinde doğanın ve tanrıların bir parçası olarak görülen zaman, modern dönemde bilimsel ve matematiksel bir ölçüye dönüşecektir. Bu metinde, söz konusu dönemler içerisinde zaman kavramının nasıl algılandığı ve değiştiği incelenecektir.

1. ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN KAVRAMI

Zaman konulu bir çalışmaya kronolojik olarak arşimet noktası tayin etmemiz oldukça zordur. Bu durum kavramın bizatihi kendinden kaynaklanan sınırlama güçlüğüyle izah edilebilir. Bununla birlikte kavrama ek olarak onu bir tamlamaya dönüştüren olgular yine bize bu güçlüğü aşmada yardımcı olmaktadır. Şu hâlde zamanı Batı dairesinde ele alırken zaman kavramının ele alınışını Antik Yunan'dan başlatmak tercih edilebilecek bir yol olabilir. Söz konusu tercih, Batılı bilim anlayışı ve düşüncesinin bazı istisnalar dışında büyük ölçüde Antik Yunan düşüncesine dayandığı kabulünden ileri gelir.[2] Bu durum bilim felsefecisi Bechtel'in ifadelerinde milattan önce beşinci ve dördüncü yüzyıllarda yaşamış üç Yunanlı felsefeci (Sokrates, Platon ve Aristoteles) sonraki dönemde Batı dünyasında bilim ve zihin felsefesi hakkındaki düşüncenin gündemini tespit ettiği şeklinde yankı bulur.[3]

---

1 Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 15–17.

2 Şakir Kocabaş, "Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 8 (2000), 30.

3 William Bechtel, *Philosophy of Mind An Overview for Cognitive Science* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988), 5.

Klasik dönem olarak adlandırılan ve bir sonraki başlığın içerisinde ele alınacak bu üç felsefecinin görüşlerini aktarmadan önce onların düşüncelerinin arka planını oluşturan Antik dönemin zamanı algılayışına öncelik vereceğiz. Söz konusu algı, karmakarışık yapısına rağmen zaman kavranışının belirli noktalar etrafında sistematize edilmesini sağlayacaktır.

İlk olarak bu dönemde zaman, kendisinden sonraki dönemin aksine hareketle özdeşleştirilir. Burada kastedilen hareket düzenli harekettir. Düzenli hareketin gökyüzüyle aynı kabul edilmesi aynı algının doğal bir sonucudur. Yunan düşüncesinde insanlığın biyolojik ve kültürel olarak ilerlediği fikri bulunmakla birlikte bu düşünce reddedilmiştir. Birçok Doğu felsefesine uygun olarak Yunan düşüncesi benzer durumların sonsuza kadar tekrarlanacağı ön kabulüne sahip döngüsel zaman teorisine bağlıydı. Bunun yanında döngüsel zaman anlayışının dışında kalan düşünceler, amaçsız hareketler şeklinde düşünülüyor ve itibar görmüyordu.[4]

İkinci olarak açıklanacak kavramlarla birlikte düşünüldüğünde daha net anlaşılacağı üzere Antik dönemde zaman, belirli bir *şey* olarak tasarlanmıştır. Yunanca tabirle zaman; fiziksel cisimlerin, havanın ve suyun henüz ayrılmadığı sınırsızlık anlamına gelen *aperios/aperion*[5] değildir, tam karşıtı olduğu noktasındaki ihtilaflara rağmen *khronos*tur. Sonraki başlıkta açıklanacağı üzere, belirli olan zamandır. Bunu bir önceki, zamanı hareketle eşitleyen vurguyla birlikte düşündüğümüzde zamansız hareketin, zaman dışı hareketin ya da hareketsiz zamanın dönem açısından *kaotik* bir görünümde olduğunu söyleyebiliriz.

Algılanışı ve algılanışının izahı karmaşık anlamında kaotik görünümlerle akan zaman, Antik Yunan zihni açısından yok hükmünde değildir. Ancak bu dönemde yaşamış biri için zamanın belirlenimleri oldukça önemlidir. Gün, gece, aylar ve mevsimler gibi belirlenimler, Khronos'un gök cisimleriyle olan ilişkisini ortaya çıkarır. Bu ilişkiyi de üçüncü öne çıkan özellik olarak zikredebiliriz.

Dördüncü olarak gök cisimlerinin belirli bir döngüsellikle hareketinden elde edilen belirlenimlik, bize dönem insanının zamanı da bu döngüsellikle idrak ettiğini gösterir. Ancak burada ilginç olarak aktarılacak kısım döngüsel zaman anlayışından ziyade, söz

---

4 Sidney Pollard, *The Idea of Progress: History and Society* (Penguin Books, 1968), 16.

5 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 39.

konusu anlayışın zihinlerde kehanet olgusunu ortaya çıkarmış olmasıdır. Burada hafıza* kavramı yardımcı unsur olarak devreye girer. Antik dünyaya göre zaman gök küre cisimlerinin düzenli hareketleriyle belirli bir döngüsellik içerisinde akıyorsa, geçmişi hatırlayan hafıza pekâlâ geçmiş kadar berrak bir şekilde geleceği de hatırlayabilir.[6]

Belirlenen, hatırlanan, sonraki safhaları bilenebilen zaman, son olarak dönem algısı içerisinde fail konumdadır. Zamanın faaliyeti birçok toplum ve çağ için geçerli olabilmekle birlikte Antik dünya insanının söz konusu faillikten anladığı; Pindaros'un zamanın her şeyin babası olduğu sözüyle netleşebilir.[7] Buna göre zaman ile bir tutulan gök cisimlerinden birinin, örneğin Güneş'in; Dünya'ya yaklaşıp uzaklaşarak mevsimleri meydana getirmesi, ekinleri olgunlaştırması, ağaçları yeşertmesi, başakları sarartması dönemin zaman algısında teolojik bir idrak ile iç içe geçmiştir.

Zamana dair bu genel tespitlerle birlikte Antik Yunan dünyasında zamanla ilgili öne çıkan iki kavram vardır: Hareketin sayılabilen yönü *khronos* ve zamanın daha çok niteliksel yanıyla bağlantılı *kairos.*[8] Khronos başlangıçtaki, ortadaki ve sondaki zamansal aşamaları, saat zamanını ifade ederken kairos mananın zamanı, içinde olunan, varoluşsal zamanı ifade ediyordu. Daha net bir ifadeyle söylemek gerekirse ne kadar zaman geçtiği sorulduğunda kastedilen şey khronos olurken ne zaman, hangi vakitte sorularıyla ilgili olan kairostu.[9]

Zamanı ifade etmek için kullanılan Khronos ve Kairos, Antik Yunan'da tanrıların isimlerine karşılık gelir. Bu bağlamda Yunanlılar birden fazla tanrının varlığına inanmalarına rağmen kendilerini çoktanrıcı olarak tanımlamadıkları ifade edilmelidir. Zira onların bu çoklu tanrı inancını benimseme realiteleri, çoktanrıcı kavramını inşa eden milattan sonra birinci yüzyılda yaşayan Yahudi kökenli Yunan filozofu İskenderiyeli Philon'dan çok öncelere rastlar. Bununla birlikte tanrı inançlarını, spesifik bir biçimde birleşen ve

---

* Hafıza burada, Platon'un bilgi kuramında *anamnesis* öğretisi bağlamında karşımıza çıkar. Söz konusu öğretinin ilk dayanak noktası olarak felsefe tarihi yazarlarının da ifadesiyle kendisiyle zamanı algıladığımız hafızadır.
(bk. İhsan Oktay Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)* (İzmir: Ege Üniversitesi, 1994).)

6 Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)*, 6.

7 Pindar, *Victory Odes: Olympians 2, 7 and 11; Nemean 4; Isthmians 3, 4 and 7*, ed. Malcolm M. Willcock (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 20.

8 Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)*, 3.

9 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 189–191.

organize olan tanrısal varlıklar bütünü anlamında *panteon* olarak özetleyebiliriz. Makbul tanrı düşüncesinde olduğunun aksine Antik Yunan düşüncesinde tanrı anlayışı sonlu ve kusursuz olanla özdeştir. Sonsuzluk ya da sınırsızlık bu çerçevede küçümseyici bir anlam ifade eder. Bunlara ilave olarak, Yunan düşüncesinde; doğanın (phusis) yegâne gerçeklik olduğunu, dünya, tanrılar ve insanların doğanın kurallarına eklemlenerek ona tabi olduklarını ve söz konu tanrıların kaos tarafından yaratılmış, yaratılışçı olmayan ve doğaya içkin bir karakterde bulunduklarını ifade etmek[10] Khronos, Kairos ve Aion'u ele alırken zihinlerimize yardımcı argümanlar olacaklardır.

1.1. KHRONOS

Khronos veya kronos sözcükleri, birbirleriyle herhangi bir ilişiği olmadığı iddialarına[11] rağmen sonraki efsane ve açıklamalara göre bir tutulmuş* tanrının zamanı, zamanı yaratan ve zamanlarda seyahat eden tanrı, zamanın akışı ve geçişini simgeleyen ilk titan gibi anlamlarda olduğu ileri sürülmüştür. Khronos imgelerinde bazen bebek yiyen bir hâlde bazen de bebekle birlikte elinde bir tırpanla resmedilmiştir.[12] Mitolojik anlatılar içerisinde uzun bir aktarımın bizi konumuzdan hayli uzaklara götürebileceği öngörülebilir. Yine de kavramın hikâyesi, içeriğinin ne olduğu hakkındaki kanaatleri güçlendirecektir.

Khronos mitolojide, Uranos'tan sonra gökyüzü tanrısı ve titanların efendisi, ilk altı Yunan tanrısının, Zeus, Poseidon, Hades, Hera, Demeter ve Hestia'nın babası olarak geçer. Uranos, dünyanın yöneticisi olduğunda oğlu Khronos, kadın kökenli dinlerde Ulu

---

10 Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni : Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 43–49.

11 Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 177.

* Kronos'un birbirinden farklı/çelişkili anlamlandırılışı, güç değişimleri ve modern-geleneksel yorumlama farklılıkları ile ilgilidir. Nihai, kesin bir etimolojik çalışma olmamasına karşın yaygın kanaat Kronos'un, Chronos ile yakından bağlantılı olduğudur. Jane Harrison aradaki bu farklılığın MÖ altıncı yüzyılda Pherecydes'in yazmalarından kaynaklandığını fark etmiştir. Buna göre Pherecydes egzotik/ilginç kozmolojisini Kronos'un kaynağına dair etimolojik spekülasyonun üzerine inşa etmiştir. Fakat Pherecydes'in Kronos'un kaynağını Orphic tanrı Chronos'a bağlayan iması/ithafı etimolojik kaynaktan yoksundur. Zira K ve Ch sesleri kesinlikle Antik Yunanla ilişkisizdir. Pherecydes bu anlamda bir orijine, arkeye yahut ize sahip olmayan Kronos'a dair göstergebilimsel körlüğe yakalanmıştır, diyebiliriz. Pherecydes'in Kronos ve Chronos'u birleştirilmesi, Orphic Chronos'u birincil tanrı konumuna yükseltiyordu. Yine aynı birleştirmede Kronos zamandan sorumlu tutuldu ve Avrupa Rönesans'ı boyunca bir dizi anlam ve imaj içerisinde Kronos, ilksel bir yaratıcılıktan ziyade ölümle ilişkilendirildi.

(bk. Dora Panofsky - Erwin Panofsky, *Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol* (Tennessee: Pantheon Books, 1962).)

12 Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 178.

Tanrıça'nın rahibelerinin kutsal krala yaptıkları gibi onu parçalar. Khronos; dünyanın hükümdarı olduğunda tanrısal aile, anne egemenliğindeki topluluktan, Zeus'un yönetiminde onu izleyecek olan baba egemenliğindeki topluluğa geçiş hâlindedir.[13]

Efsaneye göre Khronos, babasından annesi Gaia'nın talebi üzerine diğer kardeşlerinden daha cesur davranarak intikam alır. Kendi çocuklarının da aynı kaderi kendisine yaşatacağı kehaneti üzerine Khronos, doğan bütün çocuklarını yer. Yalnızca Zeus yine annesi Gaia'nın torununu oğlundan gizleyerek büyütmesi neticesinde babasından intikamını alır ve dünyanın yeni hâkimi olur.[14] Başlangıçta aktarılan çocuk yiyen yahut tırpanlı imgenin arka planı budur.

Khronos'un mitolojideki konumu, sonraki düşünürler tarafından farklı yorumlarla dile getirilmiştir. Dikkat çekici bir yorum olarak Sokrates, Khronos'la ilgili söz konusu intikam olayına anlatılarında sansür uygular. Zira ona göre genç beyinlerin bu yüksek metaforu anlaması neredeyse imkansızdır. Sokrates'e göre gençlerin, Khronos'u taklit etme ihtimaline karşın söz konusu metafor, alanındaki bilgili kimseler tarafından titizlikle izah edilmelidir.[15]

Khronos'un mitik anlatısının değerlendirilmesinde, Sokrates sonrası düşünürler birçok farklı yorum ortaya koymakla birlikte yorumlarında ilk dillendirdikleri nokta, Khronos'a dair hikâyenin kasıtlı olarak çoğu zaman tahrif edildiğidir. Buradaki tahrifata dikkat çekmenin akabinde yorumcular açısından yapılan Khronos'un rolüne bir sorunsal olarak tekrar değinilmesidir. Buna göre Khronos, daha çok zirai fonksiyonuyla gündeme gelen bir tanrıdır. Onun zirai fonksiyonu gök ile yer arasındaki uyumu sağlamış ve bu da Zeus'un geleceği ortamın hazırlanmasını mümkün kılmıştır. Tanrı Khronos'un tarımsal işlevini, adına düzenlenen festival vasıtasıyla anlamaktayız. Kronia adı verilen bu festival bir hasat festivaliydi ve düzenlenmesindeki amaç Khronos'un altın çağına geri dönüşü temsil etmekti. Romalılar dönemine kadar devam eden bir festival olarak Kronia, zaman içerisinde Saturnalian ismiyle de anılmaktaydı.[16]

---

13 Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi : Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, çev. Koray Akten (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 32.

14 Rosenberg, *Dünya Mitolojisi : Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 34–40.

15 Ned Lukacher, "K(Ch)ronosology", *SubStance* 8/4 (1979), 56.

16 Lukacher, "K(Ch)ronosology", 57–58.

Platon *Devlet*'inde Khronos'un zamanını toplumsal bolluk ve bereket zamanı olarak tarif eder. Ona göre söz konusu dönem, insani bir emeğe ihtiyaç olmaksızın, meyvelerin işlenmemiş topraktan adeta fışkırdığı, ilahi varlıkların ilk insan toplumuna çobanlık görevini gördükleri bir dönemdi.[17] Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere tarımsal gücü simgeleyen Khronos, orak kullanımı gibi üretim faaliyetlerinin gelişiminde de bir dönüm noktası olmaktaydı.

Sonraki yorumcular zaman tanrısı Khronos'un imgelem ve işlevini farklı açıdan ele almışlardır. Örneğin H. J. Roses, Khronos'un diğer tanrılara kıyasla bu denli yüksek bir aktarımla günümüze gelmesini abartılı bulur. Zira söz konusu tanrı adına yalnızca Atina, Rodos ve Thebes'te tek bir hasat festivali düzenlenmekteydi. Bahsedildiği gibi Kronia adı verilen bu festivalin, sosyal eşitlik konusunda çağının ilerisinde yer aldığını söylemek yazara göre aynı abartılı söylemin bir uzantısıydı. H. J. Roses'a göre mevcut bütün sosyal farklılıkların bu festivalde ortadan kalkarak efendi ile kölenin aynı ziyafet sofrasında birlikte yiyip içmesi, yalnızca bu festivale has bir durum değildi. Yazar, bu dönemin genel bir özelliği olan bu duruma birçok örnek verilebileceğini belirtmektedir.[18]

Batılı düşüncede zamanın tanrılarından biri olarak kabul edilen Khronos'un, tarım alanıyla ilişkilendirilen fonksiyonu aktarıldığı gibidir. Khronos'a dair ifade edilmesi gereken diğer bir husus ise onun matriyarkal dönemden patriyarkal döneme geçişteki simgeselliğidir. Bu durum, Batılı zaman düşüncesine içkin hususların anlaşılması açısından da önemlidir. Buna göre bu dönem itibarıyla Yunanlılara göre yaratılış, en önemli tanrıların kadın olduğu ana yönetimindeki toplumdan, en önemli tanrıların erkek olduğu baba yönetimindeki topluma doğru kayar. İnsan ailesinin zamanla kuşaktan kuşağa gelişmesi gibi insan ailesi şeklinde kurgulanan tanrısal aile de ebeveyn yönetiminden çocukların yönetimine geçer.[19] Khronos bu döngüsellikte belirgin ve kritik bir role sahiptir.

Jane Harrison, Khronos'un erken matriyarkal toplumun huzurlu çağını temsil ettiği düşüncesindedir. Bu kanaate ise mitik tanrılar Gaia ve Rhea'nın rollerinin Khronos'un hikâyesi kapsamında ele alındığında varılacağını ifade eder. Buna göre Khronos'un annesi Gaia'nın talebi üzerine babasına zarar verişi, matriyarkal toplumun sınıfsız birliğinin

---

17 Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005), 112.

18 H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (London: Routledge, 2004), 35.

19 Rosenberg, *Dünya Mitolojisi : Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 31.

altın çağına gelişine ve iş gücünün düzenli bölüşümüne ayrıca da babalık hukukuna teslimiyete işaret eder.[20] Genel olarak Khronos'un cinsiyetler arası çatışmaya katkısı; kadın tanrılarda sembolleştirilen güç ve düzenin erkek tanrılara geçişi, söz konusu güç ve dönemsel akışın erkek tanrılar üzerinden sembolleştirilmeye başlanılmasıdır, diyebiliriz. Bununla birlikte matriyarkal toplumun bozulması, patriyarkal gücün yükselişinde Khronos kritik bir simge hâline dönüşür. Patriyarkal gücün zirve noktası kabul edilen Zeus'a giden yolu Khronos açmıştır. Batılı düşüncede mekanik saat zamanını simgeleyen Khronos'un mitik arka planı bu şekildedir. Anlamın ve varoluşun zamanını simgeleyen Kairos ise zikredileceği üzere Khronos'la birlikte Batılı zaman düşüncesinin temeli olarak kabul edilmektedir.

1.2. KAIROS

Kairos ve Khronos, aynı madalyonun farklı yüzleri olarak tanımlanmıştır. Buna göre kairos niteliksel zamanı, kronos ise niceliksel zamanı anlatmaktadır. Bu ayrım, kairosa özne-durumsal korelasyon olarak işaret etmesi açısından önemlidir.[21] Yunanca sözlüklerde kairos beklenmedik yollar anlamına gelir. Sözlük bilimcilerin ise her zaman avantaj, fayda ve kâr kelimelerini kairosun muhtemel anlamı gibi gördüklerini belirtmek gerekir.[22] Kairos kavramının birbiriyle ilişkili üç anlamı vardır: İlki herhangi bir zamanın aksine bir şeyin gerçekleşmesi için doğru zaman, diğeri olayların gidişatı sırasında o anda karar verilmesini gerektiren kriz zamanı ve son olarak ortaya çıkan bir krizin aşılması için yeniden karar alınması gereken zaman anlamlarına gelir.[23]

Sözlük anlamının dışında zaman tanrısı Kairos ise Zeus'un babası olan Khronos'tan farklı olarak yine Zeus'un en genç oğludur. Kairos, omuzları ve ayakları kanatlı, başının arka tarafı tıraşlı, ön tarafı ise perçemli bir şekilde sembolize edilir. Bu sembol, Kairos'un

---

[20] Lukacher, "K(Ch)ronosology", 60.

[21] James L. Kinneavy - Catherine R. Eskin, "Kairos in Aristotle's Rhetoric", *Written Communication* 17/3 (1994), 132.

[22] John R. Wilson, "Kairos as 'Profit'", *The Classical Quarterly* 31/2 (1981), 418–420.

[23] John E. Smith, "Time, Times, and 'Right Time': 'Choronos' and 'Kairos'", *The Monist* 53/1 (1969), 6.

peşinden koşanlar tarafından değil yalnızca karşısına çıkanlar tarafından yakalanabileceğine işarettir.[24] Mitolojik hikâyesi Khronos kadar dramatik olmayan Kairos, belki de bu sadeliğinden ötürü aktarımı açısından da dedesi gibi bir zenginlik hak etmeyecektir.

Yunanca bir kavramın tarihi derinliklerdeki izini sürme çabalarında, evrensel bir ün ve yaygınlık kazanan Yunan söylenceleri ya da diğer bir ifadeyle dramaları, araştırmacının en makbul yardımcısıdır. Yaklaşık MÖ 775'te Homeros'un *İlyada*'sı ve yine MÖ 725'te Hesiodos'un *Theogonia*'sı söz konusu meşhur dramalardan olması nedeniyle tanrıları, kahramanları, insanlık durumuna ilişkin betimlemeleri aktarmaları açısından konumuz açısından önemlidir.[25]

Söz konusu söylencelere çalışma içinde yer vermekle birlikte söylenceler hakkındaki karşıt görüşleri de belirtmek gerekir. Buna göre Aristoteles'in ilk ilahiyatçılardan biri olarak gördüğü Kolophonlu Ksenophanes, çağdaşı diğer şairlerin aksine Homeros ve Hesiodos'un tanrılar üzerine aktardıklarını kötüleyen şiirler söylemekteydi. Ona göre bu iki şair, insanlarca ayıp ve yüz kızartıcı görülen hırsızlık, zina, yalan gibi bir sürü hareketi tanrılara atfetmişlerdi. Tanrıların söz konusu insansı kusurlarla itham edilmesini antropomorfik tanrı anlayışının doğrudan doğruya insanın tabiatından neşet ettiği düşüncesiyle pekiştiren Ksenophanes bunu, bir aslanın da resim ve heykel yapabilme kabiliyeti olsaydı, kendi tanrısını aslan şeklinde resmederdi, örneğiyle betimlemiştir.[26]

Eski Yunan dünyasına ait söz konusu iki söylenceye tekrar dönüldüğünde ifadesi en zor, anlam itibarıyla da kaygan bir zemine sahip kelimelerden birinin kairos olduğu gözlenir. Tespit edilebildiği kadarıyla kairos ilk olarak *İlyada*'da ortaya çıkmıştır. Burada vücutta hayati ya da ölümcül bir yeri, yaralanmaya özellikle açık olan ve bu nedenle özel koruma gerektiren bir yeri ifade eder. Dolayısıyla kairos başlangıçta mekânsal bir anlam taşır.[27] Bunun kısmen geçici bir anlam olduğunu söyleyebiliriz. Zira, kelimenin kavram-

---

[24] Carolyn R. Miller, "Foreword", *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis,* ed. Phillip Sipiora - James S. Baumlin (New York: State University of New York Press, 2002), XII.

[25] Rosenberg, *Dünya Mitolojisi : Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 29.

[26] Mehmet Karasan, "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 25.

[27] Homeros, *İlyada*, ed. Koray Karasulu, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 168; Phillip Sipiora, "Introduction: The Ancient Concept of Kairos", *Rhetoric and Kairos: Essays in History,Theory, and Praxis* (New York: State University of New York Press, 2002).

sal gelişiminin diğer ucunda, geçici bir karakterde olmaksızın yerindelik içeriğinin kullanıldığı gözlenebilir. Nitekim Hesiodos'tan dördüncü yüzyıla kadar kairosun birkaç normatif kelimeden biri oluşu söz konusu ikinci içerik sayesindedir.

Kairos'taki bu kavramsal karışıklık, Yunan söylenceleri dünyasındaki bir takım hassas pasajların vuzuha kavuşturulmasıyla sistematize edilebilir. Kavramın içeriğini maddeler hâlinde sunmadan evvel onun zamana bağlı boyutlarını vurgulayan çevirmen ve yorumcuların görüşleri dikkate alındığında kairosun genel itibarıyla; kritik an, mevsim, süre anlamında zaman, sebep ve fırsat anlamlarını ihtiva ettiğini görürüz.[28] Antik Yunan'da temel bir kavram olan kairos, klasik retorik teorisi ve tarihinde simetri, uygunluk, fırsat, gerekli ölçü, uygunluk, incelik, edep, uygunluk, orantı, meyve, kâr ve akıllıca ölçülülük gibi daha yaygın kullanımlardan bazılarını içeren bir dizi anlam taşır.[29] Bu genel bakışın ötesinde, kavramın söylencelerdeki biraz daha detaylı içerikleri şöyle sıralanabilir:

Uygun Miktar Olarak Kairos: Kavramın bu içerikle ilk ortaya çıkışı Hesiodos'tadır.[30] Burada, yüksek miktardaki malın, ticari malın, büyük bir kısmının kaybolması korkusu ile bir gemi yahut tekerlekli yük arabasına bir parçada yüklenilmemesi şeklinde bir ikaz içerisinde kelime kullanılır. Burada oldukça açıktır ki kelime normatif kullanımdadır ve zamana bariz bir atıf yoktur. Belirli şartlar içerisindeki uygun miktar ve ticari kaygılarla ilgilidir.[31]

Konuşmada Kairos: *Theogonia*'da, Zeus'a yapılan bir duada kelime geçmektedir.[32] Burada kairosun kesin anlamını tespit etmek oldukça zordur. Zira bir dua için *Theogonia*'da aynı doğrultuda başka benzer bir anlam bulunmamaktadır. Konuyla ilgili olarak şerh babında, Hudson-Williams'ın ben ölmeden önceki güzel zaman[33] şeklindeki açıklaması ise içerikle uygunluk arz etmemektedir. Ayrıca, drama söz konusu olduğunda dikkate değer orandaki pasajda kairos kelimesinin uygun, tam yerinde en nihayetinde de

---

28 William Race, "The Word Kairos in Greek Drama", *Transactions of the American Philogical Association* 111 (1981), 198.

29 Sipiora, "Introduction: The Ancient Concept of Kairos", 1.

30 Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, ed. Hande Koçak, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 74.

31 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 198–199.

32 Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, 16.

33 Theognis, *The Elegies of Theognis and other Elegies included in the Theognidean Sylloge*, ed. T. Hudson-Williams (London G. Bell and Sons, 1910), 199.

doğru ve değerli gibi anlamların karşılığı olarak kullanılmış olması, Zeus'a yapılan duanın, asli ve ulvi olana odaklanmak ve ona büyük bir nezaketle yönelmek şeklinde bir yorumla karşılanmasını daha doğru kılmıştır. Yine de burada uygun anlamın yakalandığı görünmemektedir.[34]

Gereksinim, Fayda ve Başarı Olarak Kairos: *Theogonia*'da bir olumsuzluk ekiyle kullanıldığında kairos boşuna çaba anlamında bir terkip içerisinde yer alır.[35] Buradan anlıyoruz ki kairosun bu kullanımındaki ima, başarıdır. Yine Sofokles'te beş yerde vurgulanırken de kairosun her birinde de içerdiği anlam, başarıdır. Örneğin Odysseus Athene'e "Benim çabam değerli midir?" ve "Başarıya ulaşmak için ne yapmalıyım?" diye sorduğunda, değerli ve başarı kelimeleri kairosla karşılanmıştır.[36]

Münasip, Uygun, Doğru Olarak Kairos: Buradaki kairosun anlamını yararlı olandan ayırmak hayli güç olsa da Sofokles'in 873. mısrasında kairosun bu anlamda kullanıldığında dair yorumlar net ve geçerlidir.[37]

Uygun Zaman ve Şartlar Anlamında Kairos: Kairosun anlamı, gerekli olan her şeye uyum sağlamada adil ölçüye ulaşmanın en iyi fırsatı şeklinde gelişir. *Theogonia'*da fırsat anlamı ortaya çıkmaya başlar ve daha sonra bu anlam Aeschylus'un trajedilerinde ortaya çıkar.[38] Aristoteles *Retorik'*inde kairosu fırsat anlamında kullanırken[39] *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ise zaman olarak uygun zaman anlamıyla kullanır.[40] Sofokles'in 1513. mısrasında Oedipus ise "Her neredeki fırsat senin yaşamana fırsat verir?" derken kairosu bu anlamdaki bir vurguyla kullanır.[41]

Zaman Açısından Yerinde Bir Varış Anlamıyla Kairos: Söylencelerde, bir kişinin bir noktadan diğerine vaktinde varması ifade edilmesi gerektiğinde kullanılan kelime kairostur.[42]

---

34 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 201.

35 Hesiodos, *Theogonia: İşler ve Günler*, 40.

36 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 206.

37 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 208.

38 Sipiora, "Introduction: The Ancient Concept of Kairos", 5.

39 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 109.

40 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988), 10.

41 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 211.

42 Race, "The Word Kairos in Greek Drama", 213.

Örneklendirilen cümleler ve anlamları dikkate alındığında, gösterilmeye çalışılan şey, kairos ifadesinin Grek dramasında, başlangıçta ifade edildiği üzere normatif içerikli kullanılışıdır. Burada zor olan, cümlelerdeki ifadelerde zaman içerikli kelimelerin hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesidir. Yorumcuların ve tercüme metinlerin sağladığı ortak veriler üzerinden yapılan zaman kavramına dair bu tarama, kairosun içinde geçtiği cümlelerin doğrudan yahut dolaylı olarak zamanı çağrıştırdığını göstermektedir.

Söylencelerin dünyasından biraz daha ileri gidildiğinde kairosun kavramının dört ve beşinci yüzyıl Antik Yunan düşüncesinin zaman algısında merkezî bir konuma geldiğini görürüz. Dönemin zaman perspektifine bakıldığında ilk göze çarpan durum, birçok antik Yunanlının, zamanı tarımsal üretime yardımcı bir enstrüman olarak tecrübe etmesiydi. Hava durumuna yönelik tahmin edilemezlik, tohumların yetiştirilmesi ve hayatın devamı için elzem olan gıda ihtiyacının temini gibi nedenlerle kairos, bu dönem için merkezi bir öneme sahipti.[43] Burada kairosu gündelik hayatın pratik işleyişine dair önemli bir olgu olarak görebiliriz. Söz konusu işleyişin pratik ve akışkan olması ise kairosun başlangıçta aktarılan fırsat içeriğiyle de ilişkilendirilebilir.

Kairos kavramını aynı zamanda onun Greklerin zaman yaklaşımındaki esnek merkeziliği bağlamında ele alabiliriz. Kairos daha önce aktarıldığı üzere bir fırsat anıdır, özel ve belirli bir şeyi yapmak için doğru zamanı ifade eder. Kairos düşüncesinin ardında evreni tayini mümkün noktaya kadar belirlenebilir olarak anlamak ve insan eyleminin başarılı ya da başarısız olabilme olasılığını etkileyecek tüm unsurları tamamen kontrol edebilmek fikri vardır. Dolayısıyla, kairos açısından zamanı ele almak, insan eylemini tanımlanabilir bir unsur olarak görmemizi ve zamana çok katmanlı bir bakış sergilememizi teşvik eden bir durumdur. Zaman böylece niteliksel bir fenomenden ziyade niteleyici olmaktadır.[44]

Khronos'un da zirâi bir içeriğe sahip olduğunu hatırlatmak Kairos'la aralarındaki ortak bir nokta tesis edilmesine yardımcı olacaktır. Bu durum Batı düşüncesinin mitik temelinde, zamana dair kavramsallaştırmaların tarımsal fonksiyon ihtiva etme özelliğine işaret eder. Tarımsal fonksiyon, dolayısıyla da zirai faaliyetler için gerekli bir düzenleme aynı zamanda dini yaşamın düzenlenişine dair söz konusu zaman itibarıyla pragmatik bir

---

[43] Richard Persky, *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis* (Michigan: University of Michigan, 2009), 6.

[44] Persky, *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis*, 6.

sonuç doğuruyordu. Dini ayinlerin daima yılın aynı döneminde yapılması, ayinlere tanrısal bir süreklilik katmaktaydı. Ve gündelik hayat bu bağlamda zirai yahut dini bir durumla çakışmaksızın programlanabilmekteydi.[45]

Bu bilgiler bizi doğal ve inşa edilmiş zaman arasındaki farklılığın Grek dönemindeki izdüşümüne götürecektir. Geleneksel zamanlama metodunda, Ay ve Güneş'in birbirine uyumlu ve kesinlik arz eden hareketleri merkezî önem taşımaktaydı. Bununla birlikte Grekler için her zaman geleneksel metodun zamanlama söz konu olduğunda kullanılıyor olduğunu söylememiz güçtür. Zira Grek zihin yapısı, karşılaştırmalı antropolojik çalışmaların da desteğiyle göstermektedir ki zamanın bir birimi olarak yılı, kendi amaç ve niyetleri doğrultusunda parçalara ayırmakta ve bunu yaparken geleneksel metodun astronomik verilerini bu amaçlar doğrultusunda farklı yorumlarla ele almaktadır.[46]

Yunanlıların değişmez, öncesiz ve sonrasız bir bilgi nesnesi ülküsünün peşinden koşmaları bizim onların zaman konusundaki fikirlerine dair yanılmamıza neden olabilir. Bu durum alışılmadık ölçüde canlı bir zaman duygusundan kaynaklanmaktaydı. Tarihin coğrafi olaylara bağlı olarak ilerlediği bir çağda, deprem ile aşınmanın toprağın yüzünü başka yerde zor görünür bir şiddetle değiştirdiği bir ülkede yaşıyorlardı. Bütün dünyayı dinmek bilmeyen bir değişim sembolü, insan yaşamını da başka her şeyden daha şiddetle değişen bir unsur olarak görüyorlardı. Toplum anlayışları yapısının ana özelliklerini değişmeden koruma umuduyla demirlenmiş diğer uygarlıkların aksine bu kalıcılığın olanaksız olduğu olgusunu cesaretle karşılayıp, katlanmayı ilk amaçları hâline getirmişlerdir. İnsan eylemlerinde değişimin zorunlu olduğuna inanmaları, Yunanlılara kendilerine özgü bir zaman algısı vermiştir.[47]

Antik Yunan düşüncesinden bağımsız olarak kairos, Kitab-ı Mukaddes'te de önemli bir kavramdır. Hrıstiyanların kairos kavramını kronoloji ile aynı anlamda kullanmaması gerektiği, kairosun inanç ve eylem için stratejik zorunluluklar ifade ettiği vurgulanır. Luka 2/8'de Mesih'in inananlara doğru ve yanlış zamanı anlatmak için, Yuhanna 7/6'da Hz. İsa'nın kendi zamanının henüz gelmediğini söylerken ve Markos 10/30'da

---

45 Persky, *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis*, 7.

46 Persky, *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis*, 5.

47 Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 56.

gelecek çağlarda sonsuz yaşam kastedilirken kairos kelimesi kullanılır.[48] Ancak Hristiyan düşüncesinde kairos, Antik düşüncede olduğu gibi bir anlam ifade etmez. Bu nedenle kavramın Hristiyan dinindeki kazandığı anlama burada yer vermek gerekli değildir.

Batı yörüngesinde zaman algısının, tanrılarla özdeş bir biçimde ele alındığı başlıklarda zaman, bir fail ve bir ölçüde yaratıcı olarak tasarlanmıştır. Zamanın yer ve gök küredeki birçok sürecin meydana gelmesinin sebebi olarak tasarlanması, dönemin özellikleri dikkate alındığında söz konusu süreçlerin kendileri için hayati önem arz ettiği mevsimlere, tarıma ve denizciliğe dayalı toplumlar açısından zorunlu bir çıkarım gibi görünmektedir. Bu durum bir takım teolojik problemleri beraberinde getirmekle birlikte bu problemlerin zaman kavramıyla ilişkili mahiyeti ilerleyen bölümlerle netlik kazanacaktır.

1.3. AION

Eski Yunanlılar, khronos ve kairosun dışında zaman algılarının karşılığı üçüncü bir kavram olarak *aion* ifaddesini kullanmışlardı. Çoğunlukla sonsuzluk olarak çevrilmekle birlikte ilk anlamı hayat veya ömür anlamına gelen aion kelimesine tek bir anlam vermek mümkün değildir. Bu terim kesin ve benzersiz bir anlama değil daha ziyade bir değerler kompleksine gönderme yapar. Kelime sıklıkla içine yerleştirildiği bağlama bağlı olarak zaman zaman farklı nüanslar aldığı gibi ortak kullanım tarafından kodlanan herhangi bir değerden kaçma eğilimindedir.[49]

Aion, Homeros tarafından daha dar bir anlamda yaşam ya da canlılık kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu sözcük daha sonra eski anlamı olan yaşam-kader, uzun, hatta sonsuz derecede uzun, sonsuzluk ve ölümsüzlük anlamında kullanılmıştır.[50] Yunan felsefesinde zamanın ötesinde bir varlık kavramını ifade eden aion, değişmez, bölünmez ve sınırsızdır. Zaman içindeki her şeyin yanılsama olduğunu savunan Parmenides, khronos ile varlığın zamansızlığı arasında bir karşıtlık olduğunu öne sürer ve zamanı aion kelimesi ile ifade eder. Böylece kelime zamansız sonsuzluk anlamına gelir.[51]

---

48 Sipiora, "Introduction: The Ancient Concept of Kairos", 119–120.

49 Enzo Degani, *Aion da Omero ad Aristotele* (Padova: CEDAM, 1961), 11.

50 W. von Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964), 36.

51 Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (London: Rowman & Littlefield, 2015), 35.

Platon'da aion sözcüğü sonsuzluk kavramını ifade ederek kavramsallaştırılmıştır. Ona göre aion hayatın bütünüdür ve khronosun duyulur düzeyde gösterdiği veya saydığıdır. Aionu sıfat biçiminde ilk kez kullanan da yine Platon'dur. Aristoteles ise aionu kozmosun sonsuz zamanını kapsayan şey olarak tanımlar. Aristoteles'in burada kullandığı özel terim ise zamanı kapsayan, amaç anlamında, *telos*tur. Platon'un sisteminde aion anlaşılır, aşkın dünyaya ayrılmıştır; Aristoteles'te ise aion bizzat zamanın içkin, duyulur dünyasının kapsayıcı toplamıdır. Platon ve Aristoteles, çeşitli yollarla aionu yükledikleri anlamla bu kavramı daha üstün bir düzeye konumlandırırlar.[52]

Aristotelesçi ve Platoncu aion kavramları arasındaki fark dikkat çekicidir. Platon için bu aşkın bir kavramdır. Oysa tamamen farklı bir felsefi sisteme sahip olan Aristoteles için aion neredeyse belirsiz bir terim hâline gelir. *Timaeus*'ta aion sahip olduğu kesin zaman dışı karakterini kaybeder ve gökten dünyaya geri getirildiğinde zamanla karıştırılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ancak Aristoteles aynı zamanda onun *epifanik** değerini de korur ve aionu tanrısallığın bir niteliği hâline getirir. Platoncu ve Aristotelesçi yaklaşımlarda terimin daha sonraki tüm anlamsal gelişmeleri buna noktadan hareketle anlam kazandığı söylenebilir.[53]

Stoa ve Epikuros'un Helenistik felsefeleri bunun aksine farklı gerçeklik düzeyleri varsaymaz dolayısıyla onların düşüncelerinde aion içkin zamanın üzerinde aşkın bir konuma sahip değildir. Kelimeyi felsefi anlamda veya bağlamda kullandıkları ölçüde, aion kozmik ölçekte zamandır, insanın gözüne sonsuz olarak görünen zamandır.[54] Parmenides ve Platon'un zamansız bir şimdiyi tasavvur etme biçiminin, aion açısından Helenistik dönemlere ve Hristiyanlık dönemine aktarıldığı şüphe götürmez bir gerçektir. Platon aionu zamansız sonsuzluk olarak yorumlar ve bunu tanrının yaşamıyla ilişkilendirir. Yeni-Platoncular ise aionu birinci ilke olarak görür ve ondan tüm varlıkların kaynaklandığını düşünür.[55]

---

52 Heleen M. Keizer, "'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών", *Philosophia Reformata* 65 (2000), 55.

* Aniden bir şeyin özünü anlama veya anlamını bulma duygusu.

53 Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, 128.

54 Keizer, "'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών", 56.

55 Leyden, "Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle", 36.

Aion belirli tamlamalar içerisinde, gündelik kullanımda bir şeyin ezelden beri var olduğu yahut ebede kadar süreceği gibi anlamlarda kullanılır. Kavramı meşhur eden filozof ise Herakleitos'tur. Herakleitos aionu gök cisimlerinin başlangıçtaki konumlarına dönme süresi anlamında kullanır ve bu literatüre daha çok büyük yıl olarak geçmiştir. [56] Yine de söz konusu kullanımların, kavramı sonraki düşünce dünyasına, konumuz açısından, kalıcı bir yere iletemediği aşikardır. Bu nedenle, antik dünyayı khronos ve kairos ekseninde ele alacağız. Her iki kavramdan bahsedilirken kısaca Antik Yunan'da zaman tanrıları denilebilir. Zira izahlar, tüm gündelik kullanımlarının yanı sıra zamanın bu dönemde tanrısal bir düzleme yaslandığını gösterir. Bununla birlikte Antik düşüncenin tanrısal olana bakışı, diğer inançlara göre aynı ve farklı yönleri konumuzun dışında bir tartışma alanıdır. Batı düşüncesinde zaman kavramının algılanışında bir sonraki kırılma noktasını Aristoteles'in görüşleri oluşturmaktadır.

2. ARİSTOTELESÇİ ZAMAN KAVRAYIŞI

Zamanın Antik Yunan sonrasındaki en belirgin durağı, ilk sistematik zaman felsefesini geliştiren filozof olarak Aritoteles felsefesidir. Platon'un değil ama Aristoteles'in zaman söz konusu olduğunda merkezî bir yerde bulunuşu yine Platon'la yapılabilecek bir karşılaştırmayla izah edilebilir. Platon, zamanı dünya ile yaratılan bir şey olarak düşünürken Aristoteles dünyanın zamanda yaratıldığını kabul etmekteydi. Zamanı sonsuz ve daimî bir genişleme kabul eden Aristoteles, Platon'un "Zamanla semâvât, yok olmaları gerekiyorsa beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklardır." savına, bunun bir başlangıç noktası gerektirdiği gerekçesiyle itiraz eder.[57]

Platon'un Antik düşünceninkine benzer bir biçimde, zamanı aionun bir kopyası olarak gören algılayışının aksine Aristoteles zamanı, öncelik ve sonralık bağlamında, hareketin ölçüsü olarak tanımlamaktadır.[58] Bu noktada zamanı yine gökyüzünün dairesel hareketi olarak gören Platon, Aristoteles'e göre hatalıdır. Söz konusu dairesel hareket ona göre zaman değil, hareketin ölçümüdür.[59]

---

56 Anar, *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)*, 5.

57 Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 49.

58 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 191.

59 Yusuf, *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*, 49.

Demokritos'un yaratılmamış zaman düşüncesini benimseyen Aristoteles, zamanı bir süreklilik hâli olarak kabul eder. Platon'un düşüncesinin aksine zamanın bir başlangıcı olamaz. Zira zamana dair bir başlangıç bir *an* olacaktır. Herhangi bir an ise gelecek zamanın başlangıcı, geçmiş zamanın sonudur.[60]

Platon tarafından ortaya konulan zaman anlayışı kendisinden sonra gelen filozofların ve bilim insanlarının zaman üzerine yaptıkları çalışmalara öncülük etmekle birlikte o, zaman akışının periyodik olarak tersine döndüğüne dair çocukça fantastik bir efsaneye kapıldığına, evrenin yaratılışı ve zamanın başlangıcına ilişkin anlatımının da mitolojik olduğuna dair eleştirilerden kurtulamaz.[61] Platon zamanın, gök cisimlerinin hareketleriyle ilişkili olduğunu ve bu hareketlerin, mükemmel ve değişmez olan idealar dünyasının bir taklidi olduğunu savunur. O bu görüşlerini özellikle *Timaios* diyalogunda açıkça ortaya koyar. O, insanların, gezegenlerin hareketinin zaman olduğunu çok geç anladıklarını ifade ederken zaman, hareket ve gökyüzü ilişkisine vurgu yapmıştır. Günler, geceler, aylar ve yıllar zamanın parçalarıdır; geçmiş ve gelecek onun yaratılmış biçimleridir. Güneş, Ay ve yıldızlar zamanın ölçüsünü açıkça göstermek için yaratılmıştır. Platon'a göre zaman, idealar dünyasının yansıması olan duyusal dünyanın bir özelliğidir. Zaman, duyusal dünyada var olan her şeyin değişimine ve bozulmasına neden olur. Platon, zamanın başlangıcı ve sonu olmadığını ancak duyusal dünyanın yok olması durumunda zamanın da ortadan kalkacağını belirtir.[62]

Platon, sonsuzluğu zaman tarafından koşullandırılmamış ve bu nedenle geçmiş, şimdi ve gelecek arasında hiçbir ayrım yapılmasına izin vermeyen bir varoluş tarzı anlamıyla kullanan ilk kişidir. Aristoteles ise onu sonsuz varoluş ya da yarı sonsuzluk kavramını ifade etmek için kullanmıştır. Aristoteles geçmişle geleceği ayıran çizgiden başka bir şey olmayan şimdiki zamanın sürekli değiştiğini yani varlığının sona erdiğini söyler. Ona göre zaman hareket olmasa da hareketten bağımsız değildir. Çünkü herhangi bir değişimin bilincinde olmadığımızda zamanın geçtiğinin de farkında olmayız. Tam tersine zamanın geçişini hissetmediğimizde hiçbir değişiklik fark etmeyiz. Aristoteles'in tanı-

---

60 Aristoteles, *Fizik*, 341.

61 Catherine Rau, "Theories of Time in Ancient Philosophy", *The Philosophical Review* 62/4 (Ekim 1953), 514.

62 Eflâtun, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 41–44.

mına göre zaman, hareketin zamansal sıraya göre ölçümüdür. Buna göre Aristoteles, hareketi zamanla ve zamanı da hareketle ölçtüğümüzü ileri sürerek başka bir daire çizer.[63] Ayrıca zamanın şimdiki zaman tarafından sürekli hâle getirildiğini ve onun tarafından geçmiş ve geleceğe bölündüğünü belirtir. Şimdiki zaman, bir çizginin sonu ve diğerinin başlangıcı olan bir noktaya karşılık gelir; bir nokta iki çizgiyi birbirine bağlar. Anlık şimdiki zaman bölünemez olsa da bir süreklilik olan zaman sonsuza kadar bölünebilir. Üstelik aynı anda her yerde aynıdır çünkü eş zamanlı zamanlar, içlerinde çeşitli olaylar meydana gelse de aynıdır. Zaman hiçbir zaman yavaş ya da hızlı değildir, eşit bir hızla ilerler. Aristoteles, zamanın sonsuz olduğunu söyler. Başlangıcı yoktur ve sonu da olmayacaktır. Evrenin hareketi dairesel olması nedeniyle zaman değişmeyendir ve sonsuzdur.[64]

Aristoteles'i zaman konusunda bir kırılma noktası hâline getiren sadece yukarıda bahsedilen Platon ile arasındaki farklılıklar değildir. Buna göre Aristoteles'in zaman anlayışının şekillenmesinde ilk soru; zamanın varlığa mı yoksa yokluğa mı ait bir kavram olduğudur. Bunun akabindeki diğer sorusu ise zamanın mahiyetinin ne olduğudur. Söz konusu sorulara cevap arayışları, günlük zaman algısının içeriğinde kalarak ve zamanın geçmiş, gelecek ve şimdi olarak dizimlenmiş parçaları üzerinde bir düşünce geliştirmekle mümkün olmuştur.

Geçmiş ve gelecek zamanlar, zaman içinde açığa çıkan olaylarla kendini gösterir. Buna göre ontolojik olarak geçmiş; artık var olamayan, gelecek ise henüz var olmamış olandır. Aritoteles'e göre geçmiş zamanın gelecek zamandan farkı ya da daha net bir ifadeyle üstünlüğü, onun bir zamanlar *var olmuş* olmasıdır. Gelecek zaman bu anlamda henüz varlığa bile gelmemiştir.[65]

Geçmiş ve gelecek arasındaki bu derecelendirme, doğal olarak Artisto'nun zaman anlayışında *şimdi*yi merkezî bir nokta hâline getirmiştir. Şimdi, bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Ancak şimdinin kendisi parçalanan zamanın sınırını oluştururken şimdi zamanın bir parçası değildir. Zira şimdi zamanı ölçmez. Aritoteles'e göre şimdilerin toplamından zaman ortaya çıkmaz, ancak şimdi olmadan da zaman olamaz. Hasılı şimdi, geçmiş ve gelecek zaman arasında kendine ait sabitesi olmayan bir

---

63 Rau, "Theories of Time in Ancient Philosophy", 516.

64 Rau, "Theories of Time in Ancient Philosophy", 517.

65 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 116.

sınırdır. Şimdinin kendisine ait sabitesinin olmayışı, onu ve gelecekteki şimdileri, ontolojik sağlamlıktan da mahrum bırakmıştır. Süreklilik bağlamında düşündüğümüzde her şimdi, parça hâline getirilebilen bir başka şimdinin önü yahut arkasında yer alır. Bu nedenle önümüzde sonsuz bir şimdiler dizgesi söz konusudur.[66]

Aristoteles'e göre *şimdi*, kendisiyle aynı kalmadığı gibi başka bir *şey* de değildir. Şimdinin kendisini değiştirmesi, varlıktan yokluğa gitmesi ve aynı zamanda başka bir şimdi tarafından yerinden edilmesi anlamına gelmekteydi. Şimdinin izah edilmeye çalışılan değişkenliğine Aristoteles, yokluk bağlamında bir ilavede bulunur ve şimdinin var olmamasının mümkün olamayacağını; zira bu durumun bütün bir varlık âleminin yokluğunu gerektirdiğini belirtir. Şimdinin Aristoteles'te iki önemli fonksiyonu vardır. İlki, geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayırmak; ikincisi ise zamanın sürekliliğini sağlamaktır. Şimdi, zamanın en yalın sınırıdır ve varlığın kendini açımladığı tek zaman şeklidir, modudur. Bu düşüncesiyle Aristoteles, zaman dışı varlıkla zamansal oluş arasında sürekli bir sınır çizen ve bu sınırlar arası irtibatı kurmaya çalışan Platon'un gayretlerinden uzak kalmıştır. *Varlık*la *oluş* arasındaki ayrılık ona göre şimdi ile zaman arasındaki ayrılıktır. Bu ifade geçmiş ve geleceği de sağlam bir zeminde ele almayı mümkün kılar.[67]

Aristoteles'e göre zamanın doğası, gerçek dışı bir biçimde, değişme ya da hareket ile özdeştir. Ancak bu yine de tam olarak ikna edici değildir. Zira yalnızca bir zaman olduğu hâlde birden çok hareket vardır. Yine hareketin aksine zaman, hızlı ya da yavaş da olamaz. Ancak zihin durumumuz değişmezse ya da değişimin farkında değilsek, zamanın geçtiğini anlayamayız. Değişimi fark ettiğimizde zamanın geçtiğini, zamanın geçtiğini fark ettiğimizde de değişimi fark ederiz. Peki bütün bu ikilemlerin içinde zamanın hareketle bağlantısı nedir?[68]

Öncelikle zaman da hareket de süreklidir. Diğer yandan *şimdi* tarafından sınırlandırılan olarak zaman, önce ve sonra bakımından da hareketin sayısıdır. Fakat zaman kendisiyle saydığımız şey anlamında sayı değil, sayılan şey anlamında sayıdır. Yani zaman, hareketin sayılabilir yönüdür.[69] Aristoteles, hareketin farklı türlerini ve nedenlerini incelemiş ve bunları kategorilere ayırmıştır. *Kinesis*, hareket veya değişim anlamına gelen bir

---

66 Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 31.

67 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 117–118.

68 William David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 111.

69 Ross, *Aristoteles*, 112.

kavramdır. Aristoteles'e göre hiçbir hareket sonsuz değildir. Aksine her hareketin bir sonu vardır ve gerçekleşmiş bir şey olma imkânına sahip olmayan bir şeyin oluş içinde olması mümkün değildir.[70]Aristoteles'in kinesis kavramı, önceki filozofların hareket üzerine yaptığı tartışmalara bir yanıt niteliğindedir. Aristoteles'in tutarsız ve keyfî bulduğu bu filozofların savlarına göre kendine ait varlığı olan bir boşluk olmadıkça mevcut hareket etmez. Aynı zamanda çokluk da olamaz. Evren sürekli değildir, onun temas hâlinde ayrı şeylerden oluşmuş olması da tekliğe engel değildir. Aristoteles'in bu filozoflara yönelttiği eleştirilerden biri de onların duyu algısını kenara bırakarak konuyu rasyonel düşünce üzerinden anlamaya çalışmalarıdır. Zenon gibi hareketin imkânsız olduğunu düşünen filozoflar hareket ve zamanın hem bölünebilir hem de bölünemez demesi tutarsızdır. Aristoteles hareket ve zamanı sürekli nicelikler olarak kabul eder.[71]

Hareketin hareketli cisme ve doğrunun da noktaya bağımlı olmasında olduğu gibi zaman da hem kendi sürekliliği hem de parçalarına ayrılması dolayısıyla şimdiye bağımlıdır. Aristoteles'e göre zaman şimdilerle sayılabiliyorsa da tıpkı noktalardan oluşan doğrunun, noktalarla tanımlanmıyor oluşu gibi zaman da şimdilerle tanımlanmaz ve parçalanamaz.[72]

Aristoteles'in kilit kavramlarından biri olan değişim, *Fizik*'inde aktardığı şekliyle dört çeşittir. Cevher temelindeki değişim; var olma ve yok olma, üretilme ve yitmedir. Nitelik bağlamındaki değişim seçeneklidir. Nicelik bağlamındaki değişim; büyüme ve azalma olurken, son olarak yer bağlamındaki değişim ise harekettir.[73]Değişme ile zaman, Aristoteles'in doğa ve doğaüstü sorunlarını işleyen sisteminde önemli yer tutan kavramlardandır. Ona göre değişim içerisinde üç öğe barındırır; değişimin gerçekleşmeye başladığı ilk hâl, değişimin evrilmeyi hedeflediği sonuç ve değişim boyunca değişimin içinde kalan nesne.[74] *Kategoriler, Fizik ve Metafizik*'inde bu iki kavramı inceleyen Aristoteles, her defasında konuya farklı bir açıdan yaklaşmayı denemiştir.[75]

---

70 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 171.

71 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 267.

72 Aristoteles, *Fizik*, 199.

73 Jonathan Barnes, *Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002), 73.

74 Barnes, *Aristoteles*, 74.

75 Ş.Teoman Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 91.

2.1. *KATEGORİLER*'DE ZAMAN

Duralı'ya göre "kavram"a, kavram olmayanın yani somutun *som*luğundan soyulmasıyla varılır. Aristoteles, *Kategoriler*'inde bu minvalden hareketle sürekli hareket hâlinde değişen duyumlanabilir varolanları, duyumlar üstü değişmez kavramlara, kategorilere dönüştürebilme gayretindedir. Bu önbilginin bizi yönlendireceği şekliyle, Aristoteles'de hareket, zaman kategorisiyle ele alınmış; başlı başına zaman kategorisi ise önce ile sonra bağlamında değerlendirilmiştir. Şu durumda Aristoteles zamanı daha eskiden daha az eskiye, başka bir deyişle geçmişten şimdiye, şimdiden de geleceğe doğru geri döndürülemez biçimde değişen olaylar bütünü olarak anlayıp anlatmıştır. Aristoteles'e göre varlık, tersinmez bir dizi içerisinde buluyorsa, bir şeyin bir başkasından önce geldiği söylenebilir. Bu sebeple bir, ikiden öncedir. Nitekim iki varsa burada birin de var olduğu doğrudan doğruya çıkmaktadır. Ancak aynı şeyi birin varlığında iki için söyleyemeyiz. Görüldüğü gibi bu dizi tersine çevrilemez ve bir dayanılan dayanan ilişkisi söz konusudur. Dayanılan da bu durumda dayanana göre öncedir denilmelidir ve bu şekliyle kabul edilmelidir.[76]

Aristoteles'e göre bir şey dört şekilde önce olarak tanımlanabilir. İlk ve gerçek anlamı zamana göre olmasıdır, bir nesnenin bir başkasından daha eski veya yaşlı olduğu ifade edilir. Daha fazla zaman geçtiğinden oluşumundan daha yaşlı ve daha eski adını alır. İkincisi karşılıklı var olma sırasında var olmayı kabul etmeyenin önce olmasıdır. Örneğin bir sayısı ikiden öncedir çünkü iki varsa birin var olması gerektiği sonucu olur. Oysa var olan bir ise ikinin var olması zorunlu değildir. Bu nedenle bir sayısının varlığı diğer bir sayının varlığını gerektirmez. Üçüncüsü, varlıkları sıralarken karşılıklı olmayı kabul etmeyen şey öncedir. Son olarak ise bilimler ya da sözlerde olduğu gibi herhangi bir sıraya oranla önce ifadesi kullanılabilir.[77]

2.2. *FİZİK*'TE ZAMAN

Aristoteles *Fizik*'inde, zamanı iki kademeli olarak ele alır. İlk kademe onun gerçekte var olup olmadığı sorusudur. Bu soru aşıldıktan sonra izah edilmesi gereken konu zamanın doğasının ne olduğudur. Aristoteles, zamanın doğasına dair açıklamalara insan bilincinden başlar. İnsan bilinci, ona göre, bilginin hammaddesi olan duyu, algı verileri ve bütün bunlara konu olan nesnelerin algılanabilmeleri, gerçeklikte bulunmayan zamana

---

[76] Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 93.

[77] Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 55.

bağlıdır. Zaman ise hareket ve değişme aracılığıyla anlaşılabilir. Yani zaman, kendini üreten ve ölçen hareketin ölçüsüdür. Öyleyse hareket zamanın içerisindedir ve zamanın hareketi, onun varoluşunu ölçmesi, hareketin zaman içerisinde bulunduğunu göstermeye yeterli bir kanıttır.[78] Buna göre zaman içerisinde bulunmak zaman tarafından ölçülmek demektir.

Tek tek var olanları ve bunların varoluşunu ölçen zamanı aşan daha kapsayıcı bir zaman vardır. Bu, henüz var olmamış ancak zaman tarafından kapsanan şeyler için bir zorunluluktur. Buradan hareketle Aristotelesçi anlayışla zamanın iki yönü olduğu ifade edilmelidir. İlk olarak bir şey ya vardır, var olmuştur ya da var olacaktır. Zamanın ikinci yönü ise, var olan ya da var olacak olanın dışında bütün bu aşamaların haricinde bir var olmayandan bahsedilebilir.[79]

Aristocu zaman anlayışında an ise geçmiş ile gelecek arasında geçişi süreklice sağlayan bağdır. Bir nevi sınırdır, bir çizgiyi oluşturan noktaları andırsa da bölümleyiciliğiyle ondan ayrılır. *An* müracaat merkezine göre bölen ve birleştiren aynı şeydir; ancak *an*ın bu yönü mahiyet bakımından aynı değildir.[80] Aristoteles *Fizik*'inde, zamanın değişmeden soyutlanamayacağını, zamanın temel birimi olan *an*ların değişme ile içiçe olduğunu ifade eder. Düşüncelerimizin değişmedikçe ya da değiştiğini fark etmedikçe zamanın geçtiğini anlayamayız. Bu durumda *an*lar değişmeden aynı kaldıkça zamanın farkına varamayız. Değişimlerin farkına varmayan bir ruh da hep aynı kalır. Böylece zaman ne harekettir ne de hareketten bağımsızdır. Birbirlerini şart koşan zaman ile an arasındaki bağlantı Aristocu anlayışa göre zaman kavrayışının ana damarını oluşturur. Bu bağlantıya göre anı idrak eden özneye göre zaman önce ile sonraya bölünür. Bölümlenen önce ve sonra arasında ise yaşanılan an demek olan köprü vazifesinde bir şimdi vardır.[81]

Zamanın bağımsızlığı ya da tek başına gerçekliği konusu, Aristocu anlayışta iki temel soruyla izaha kavuşturulabilir. Bu soruların ilki yerde, gökte, her yerde bulunduğunu düşündüğümüz zamanın insandan bağımsız olup olmadığı sorusudur. Aristoteles burada zaman ve zihin arasında ne çeşit bağlantılar olduğunu anlamak gerektiği kanaatindedir. İkinci ve ilkine nazaran daha temel bir soru ise ruh bulunmasaydı zamanın yine

---

78 Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 94.

79 Aristoteles, *Fizik*, 125.

80 Aristoteles, *Fizik*, 197.

81 Aristoteles, *Fizik*, 187–189.

de varlığından söz edip edemeyeceğimiz meselesidir. Aristoteles bu soruya sayan yok ise sayılan ve sayı da yoktur, dolayısıyla ruhun bulunmayışı zamanı da imkânsız kılar, şeklinde cevaplamıştır. Duralı'ya göre burada Aristoteles, kendi yaşadığı çağdan çok sonraları ortaya çıkacak maddiyat-maneviyat çeşidinden ontolojik bir ayrımın, ikilemin tuzağına düşmemiştir. Ben yoksa algılanabilir bir zaman da yoktur, dolayısıyla bir bilgi üretiminden de bahsedilemez. Sonuç olarak Aristoteles'e göre süreklilik gösteren ve önce ile sonra hattında hareket sayısı demek olan zaman, bilme edimimizin en önemli dayanaklarındandır.[82]

2.3. *METAFİZİK*'TE ZAMAN

Aristoteles'in *Metafizik*'inde, değişme ve zamana ilişkin öne sürülen savlar, *Fizik*'indekilerin devamı olarak görülebilir. Nitekim, zaman bakımından önce olmak, *şimdi*den uzakta bulunmak demektir. Yine hareket için de *ilk hareket ettiren*e daha yakın olan daha öncedir. Bununla birlikte *ilk hareket ettiren*e daha yakın olmak, önce olanın tek özelliği değildir. Önce gelen aynı zamanda var olanın biçimi ile yapısını da imkân olarak taşır. Aristoteles *Metafizik*'inde söz konusu durumu zamanın gidişinde her fiilin bir başkasını önceledigini ifade ederek açıklar. Bu sıralanış *ilk hareket ettiren*e kadar geri götürülebilir. Bunun yanında, fiilin, cevher açısından bakıldığında daha da esaslı bir önceliği vardır. Ebedî varlıklar gerçekten de cevher bakımından bozulabilir olanlardan öncedir. Zira ebedî olan hiçbir varlık, hiçbir zaman kuvve hâlinde bulunamaz. Buna göre kuvveden fiile geçmeyen ilk varlıklar, değişmeye uğramadıkları için zaman ötesidirler. [83]

Aristoteles'e göre evrende her olup biten, ister değiştirici dolayısıyla yapıcı ve bozucu etkilere açık bulunsun isterse bu etkilerden uzak olsun, her iki durumda da zamana bağlıdır. Zamana bağlı olması zamanda olduğu anlamına gelir. Aristoteles, zamanda olmak ile neyi kastettiğini ise üç noktada açıklar; zamanda olmak, zaman olduğu sırada olmak, zamanın bir parçası olmak ve zaman yoluyla ölçülebilir olmak anlamlarındadır.[84]

---

82 Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 98.

83 Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 20.

84 Ross, *Aristoteles*, 149.

Zamanlı olmasına rağmen de hiçbir olay gelişigüzel ortaya çıkmaz. Zira her fiil aslında ilk hareket ettirene göre işleyen bir düzene uygundur.[85] O, gerekli asli ayarı yapmıştır.[86] Ancak zamanda olmak, zaman tarafından kapsanabilir olmak anlamındadır. Öyleyse daimî olan şeyler zaman tarafından kapsanamayacak ve ölçülemeyecek olduklarından zamanda değildirler. Bu ise bizi Aristoteles'e göre zorunlu hakikatlerin zaman içerisinde olamayacağı sonucuna götürür.[87]

Batı yörüngesinin klasik olarak da tanımladığımız bu kısmında zaman, Antik Yunan tanrılarıyla özdeşliğinden koparak sistemli bir tarzda ele alınmaya başlanmıştır. Zamanın geçmiş, *şimdi* ve gelecek şeklinde boyutlar kazanması sonraki dönemler açısından bir zemin oluşturacaktır. Söz konusu zeminin teolojik bir renkle bezenişi ise Orta Çağ Dönemi'nde mümkün olacaktır. Orta Çağ'ın *zaman*ı teolojik bağlamda ele alışına geçmeden evvel, Antik Çağ ve Aristoteles düşüncesinin tarih söz konusu olduğunda zamanı değerlendirme biçimlerindeki ortaklıkları ele alınmalıdır.

Tarih kelimesinin Batı dillerindeki bütün karşılıkları *istoria, historia* kökünden gelir. Bu kelime ise haberdar olunan şeylerin bilgisi ve tanık olunan anlamlarını barındırır. Herodot'un söz konusu içeriğe paralel olarak *istoria* sözcüğünü ilk kez; insanların ve insan topluluklarının başından geçenleri kaydetme yoluyla edinilen bilgi anlamında kullandığını belirtmeliyiz. Thukydides ile birlikte istoria sözcüğüne *aktarma*nın yanında değerlendirme ve yorumlama da dâhil olmuştur. Aristoteles'in katkısı ise tanıklık noktasında olmuş ve tarih haber-bilgi içeriğine dönüşmüştür. Felsefi bağlamda Grek düşünürler tarihi/historik bilgiyi, aklî bilgiden/*logos*tan ayırırlar. Felsefe, hakiki bilgiyi ele alırken tarihi bilgi bir nevi çokluk bilgisini ele alır. Buradaki çokluk bilgisi ise logos anlamında, çokluğun içindeki birliğin bilgisi demek değildir. Bu nedenle Aristoteles, historik bilgiyi edebiyatın bir türü olarak şiir sanatının da altında tasnif eder. Zira tarihin bilgisi yahut da tarih yazıcılığı bir genelliğe ulaşamaz, rastlantısal ve bireysel bir bilgidir, çokluğun bilgisidir.[88]

Felsefi ve tarihi düşüncenin, *episteme-doxa* karşıtlığı üzerinden, muhalif bir görünüm arz ettiği şimdiye kadar aktardığımız dönemlerin düşüncelerinde doğa düzenli bir

---

85 Aristoteles, *Metafizik*, 1996, 67.

86 Duralı, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, 103.

87 Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 206.

88 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 25–27.

oluşum yani *kozmos*du.[89] İnsani düzen ise rastlantısal olmakla beraber, doğanın düzenli hâline adapte edilmeliydi. Söz konusu düşünürlerin toplumsal yahut siyasi olana dair önermelerini de bu meyanda bir düzenleme çabası olarak görebiliriz. Bu noktada, insani olayları doğal süreçler olarak değerlendiren bu tablo döngüsel bir tabloydu.[90]

Tarihi tekerrürden ibaret gören bu dönemin döngüsel zaman anlayışı için geçmiş ve gelecek aynı formların tekrarlanıp durduğu gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutlarıydı. Orta Çağ'ın teolojik bakış açısına geçmeden evvel zamanın, bu dönemde süreklilik arz etmeyen, insan ve toplumların geçmiş ve geleceklerinin rastlantısal bir biçimde döngüsel, tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalar olduğu belirtilmelidir.

3. ORTA ÇAĞ HRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN

Orta Çağ Hristiyan düşüncesi, İznik öncesi ve sonrası dönemlerini kapsayan, Hristiyanlığın en saf hâli olarak nitelenen Patristik dönem ve Hristiyanlığın yaygınlaşarak devletin dini hâline geldiği Skolastik dönem olmak üzere iki bölümde ele alınır. Ancak zaman düşüncesi itibarıyla bu iki dönemi birbirinden belirgin çizgilerle ayırmak zorlama bir çaba olmanın ötesine geçmeyecektir. Bununla birlikte Orta Çağ düşüncesi sadece bir açıdan modern ilerleme düşüncesi için kesin bir sıçrama tahtası oluşturmuştur. O da Eusebius ve Augustinus'dan Otto von Freising'e kadar uzanan düşünürlerin, yerel tarihten ziyade evrensel tarihle, bir bütün olarak insanlığın kaderiyle meşgul olmalarıdır.[91]

Aristoteles sonrası Orta Çağ düşüncesinin zaman algısı Plotinus ile farklılaşır. Plotinus, zaman hakkındaki görüşlerini *On Eternity and Time* adlı eserinde ortaya koyar. Platon'un *Timaeus*'undaki anlatımının etkisiyle kendi görüşünü geliştiren Plotinus, Aristoteles, Stoacılar ve Epikürcülerin görüşlerine ilginç ve güçlü eleştiriler getirir. Zaman, sonsuzluğu olana ait olan, bir, tam, aralıksız ve uzamsız var olabilen yaşam olarak tanımlanırken Plotinus zamanı, bir yaşam tarzından diğerine geçiş hareketindeki ruhun yaşamı şeklinde tanımlar. Böylece zaman, sonsuzluğun imgesi olarak ruh düzeyinde devreye girer. Bu, ruhun duyulur dünyayı üretirken, yukarıdaki seviyede hep birlikte ve aralıksız

---

89 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 61.

90 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 28.

91 Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, 20.

olarak mevcut olanı birbirini izleyen aşamalarda ortaya çıkardığı anlamına gelir. Plotinus'un zaman doktrininin Batı'da derin bir etkisi olmuştur zira o görüşleriyle hem Aziz Augustinus'u hem de Boethius'u etkilemiştir.[92]

Düşünce tarihinde önemli bir role sahip olan Plotinus'un görüşleri sözlerinden derlenen *Enneadlar* isimli eserde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Platon'un zaman ve sonsuzluk anlayışını geliştirmeyi ve Aristoteles'in zaman anlayışını çürütmeyi amaçlayan Plotinus'a göre zamanda olmanın ve sonsuzlukta olmanın ne anlama geldiği ancak zaman keşfedildiğinde öğrenilebilir. Plotinus bilinen zaman açıklamalarını üçe ayırır. Zaman ya harekettir ya hareket edenin kendisidir ya da harekete ait bir şeydir.[93]

Aristoteles'in zaman anlayışından Augustinus'a geçişin Plotinus ile sağlandığı ifade edilebilir. Ancak Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin zaman algılayışı Augustinus'un felsefesi etrafında şekillenir. Bu nedenle patristik felsefenin zirvesi olarak addedilen ve skolastik dönemi etkisine alan Augustinus'un düşünceleri ile devam edilmelidir. Kendisinden önceki dönemde felsefe ile din arasında var olan çatışmayı, her ikisini mezcedecek bir söylem geliştirerek gidermeye çalışan Augustinus, Hristiyan düşüncesini felsefi olarak yönlendirme gayretindedir. Ona göre inanmak için anlamak, anlamak için de inanmak gereklidir. Bu durum Hristiyan inancının aklı yürürlükten kaldırmadığı gibi düşünmeyi de yok etmediği sonucunu doğurur.[94]

Augustinus zamandan sonsuzluğun bir izi ya da kopyası olarak söz etmekle birlikte zamanı sonsuzluğa referansla analiz etmeye çalışmayarak Platoncu gelenekten ayrılır. Tanrı'nın sonsuzluğu ile insanın zamansallığı arasındaki karşıtlık Augustinus'un zamanı ampirik olarak gündelik deneyimin bir gerçeği, pratik bir sorun olarak ele almasına yol açar.[95] O, zamanı tartışırken zamanın gerçekten var olup olmadığından ya da varlığını tamamen inkâr etmemiz gerekip gerekmediğinden şüphe eder. Bunun nedeni, zamanın hiçbir parçasının gerçekte varmış gibi görünmemesidir. Geçmiş şimdi artık yoktur, gelecek şimdi ise henüz var değildir. Aziz Augustinus, zamanın tüm parçaları arasında sadece şimdinin varlığa sahip olduğu sonucuna ulaştığında, aniden bu şimdinin, gerçekten zaman

---

92 Eyjólfur K. Emilsson, "Neo-Platonism", *From Aristotle to Augustine*, ed. David Furley (London: Routledge, 2005), 370.

93 Plotinus, *Enneades III*, çev. A. H. Armstrong (London: Harvard University Press, 1980), 3/319.

94 Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 92.

95 Gerard O'Daly, "Augustine", *From Aristotle to Augustine*, ed. David Furley (London: Routledge, 2005), 416.

olup olmadığından ya da zamanın tam karşıtı anlamıyla sonsuzluk olarak kolayca görünüp görünmeyeceğinden şüphe eder.[96]

Augustinus'un zaman tartışması Plotinus'unkiyle karşılaştırıldığında aynı retorik araçların kullanımı da dahil olmak üzere pek çok benzerlik ortaya çıkar. Platon düşüncesinin etkisiyle Hristiyanlığın sonsuzluk ve zaman anlayışını temellendiren Augustinus düşüncelerini izaha Kitab-ı Mukaddes'teki başlangıçta hiçbir şey yokken, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı sözüyle başlar.[97] Giriş için seçilen bu cümle aynı zamanda, Hristiyanları zor durumda bırakan Tanrı'nın evreni yaratmadan önce ne yaptığı sorusuna cevap verebilme amacı taşımaktadır.

Augustinus, bu dünyanın başlangıca sahip olmadan ebedi olduğu görüşünü reddetmiş ve zaman içinde kesin olarak yaratıldığını, zamanın başka bir kesin anında sadece Tanrı'nın bildiği bir anda sona ereceğini belirtmiştir. Augustinus, filozofları bu tartışmayı zaman döngüleri ortaya koymaktan başka bir şekilde çözemeyeceklerine ya da çözmemeleri gerektiğine inandıklarını, bu döngülerde gelen ve geçen çağların dönüşünün her zaman yenileneceğini ve şeylerin doğasında tekrarlanacağını iddia ettiklerini vurgulamaktadır. Böylece Platoncular, Stoacılar ve diğer Yunan felsefe okulları tarafından savunulan döngüsel tarih teorisine atıfta bulunuyordu.[98]

Augustinus, zaman ile sonsuzluk arasındaki ilişkinin doğru tanımlanması gerektiğini ifade eder. Ona göre Tanrı evreni yaratmadan önce hiçbir şey yapmamaktadır. Çünkü evren yaratılmadan önce zaman da yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir şey yapacağı bir önce ya da sonra da yoktur. Tanrı evrenden öncedir ancak bu öncelik zaman açısından değil, varlık bakımından bir önceliği ifade eder. Augustinus'a göre zaman değişim gerektirdiği ve Tanrı'nın sonsuzluğunda değişim olmadığı için yaratılıştan önce zaman olamayacağına inanır. Dolayısıyla zamanın bir başlangıcı vardır. Zamanın değişim gerektirdiği ilkesi Platon, Aristoteles ve Stoacılarda ortaktır. Ancak Augustinus zaman duygusunun ölçülen zaman birimleri üzerindeki önceliğini savunurken bunu reddediyor gibi görünür.[99]

---

96 Helene Weiss, "The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research* 2/2 (Aralık 1941), 179.

97 Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 303.

98 Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God", *Journal of the History of Ideas* 12/3 (1951), 354.

99 O'Daly, "Augustine", 418.

Zaman, Augustinus'a göre Tanrı'nın her zaman sabit kalan sonsuzluğu karşısında yokluğa giden bir şeydir. Ancak yokluğa doğru akan bu ırmağın bize parçalarına ayrılırmışçasına geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sunulması Augustinus'un zaman düşüncesindeki kilit sorusudur. Ona göre şimdiki zamanın dışında bir zamanın varlığı mümkün olmadığı gibi gelecek ve geçmiş de sadece şimdiki zamanda görülebilir. Geçmişe dair bütün hatırlamalar ile geleceğe dair bütün ümit, planlama ve hisler şimdiki zamanda tecrübe edilir ve yaşanılır. Bu çıkarımların ardından Augustinus, zamanın uzun ya da kısalığından bahsetmeyi ya da zamanı ölçmeyi anlamsız bulur. Gök cisimlerinin hareketine bağlı olarak ölçülen zaman, gök cisimlerin hareketi dursa dahi zamanda gerçekleşen hareket devam eder. Augustinus'a göre hareket zamanı takip eder ama zamanın kendisi değildir.[100]

Augustinus'un zaman kadar tanıdık bir şeyi tanımlamanın zorluğuyla ilgili çıkarımları Aristoteles'ten beri Antik düşüncede gelenekseldir. Bu kadim sorular onu sadece zaman tanımına değil aynı zamanda zamanın nasıl ölçüleceği ve zamanın uzanımlarının nasıl herhangi bir uzunluğu sahip olabileceği sorularının cevaplarını aramaya yönlendirir. Augustinus, sadece ima yoluyla da olsa zamanın açıkça tanımlanabilir olmayabileceğini kabul eder. Onun zamanı *distentio animi*[*] olarak tanımlaması bir tanımdan çok zaman ölçümünün zihinsel eylemine eşlik eden psikolojik durumu çağrıştıran bir metafordur.[101]

Augutinus, zamanın uzun ya da kısa olarak tanımlanmasına da itiraz eder. Ona göre söz konusu tanımlamalarımızı geçmiş ve gelecek için yaparız. Hâlbuki geçmiş artık yoktur, gelecek ise henüz yoktur. Olmayan bir şeyin bir sıfata sahip olması da mümkün olmamalıdır. Asıl olan şimdidir ve ancak şimdi hakkında uzun ya da kısa gibi bir sıfatlandırma yapılabilir. Zaman sonsuza kadar bölünebilir bir sürekliliktir. Zaman atomları yoktur. Uzatılmış zaman uzanımları vardır ancak herhangi bir anda zamanın gerçek ölçülebilir bir boyutu yoktur. Bununla birlikte zaman birimi olarak şimdi ufak parçalara bölünerek idrak edilebilir. Bu durumda ise bu ufak parçaların uzun ya da kısa olması mümkün değildir.[102]

---

100 Augustinus, *İtiraflar*, 274–280.

* Ruhun yayılması

101 O'Daly, "Augustine", 416.

102 Martin Heidegger Aristoteles, Augustinus, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Kitabevi, 1996), 47.

Gerard O'Daly'nin tespitiyle Augustinus hatalı bir şekilde uzanımsız ve süresiz olmasına rağmen şimdinin, şimdi var olduğunu ileri sürer. Bu durum çoğu antik filozofta olduğu gibi onun da zamanı, her bir anın art arda bir şimdi ya da şimdilerin oluşturduğu bir olaylar akışı olarak görmesinden kaynaklanır. Augustinus için geçmiş ve gelecek şimdi var olma anlamında mevcut değildir. Ancak hafıza ve beklentide mevcuttur. Geçmiş olaylar duyu algısından türetilen imgelerde mevcuttur. Gelecekteki olayların işaretlerinin ya da nedenlerinin varlığı, onları öngörmemizi ya da tahmin etmemizi sağlar.[103]

Geçmiş ve gelecek zamana dair sorgulamasını biraz daha derinleştirmek isteyen Augustinus, Güneş'in doğuşu örneğini verir. Güneş doğmadan önceki anın bilgisi gibi doğacağı zamanki hâlinin önsezisi de şimdiki zamanda vardır. Öyleyse zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak isimlendirmek doğru değildir. Bu konuda doğru olan tek şey; geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman olmalıdır. Zira, tüm anlar şimdide tecrübe edilir.[104]

Şimdiye yaptığı vurgu ve zamanı hareketle birlikte izah eden tutumu Augustinus'u, Aristoteles'e yakınlaştırsa da Aristoteles'in görüşünden farklı olarak Augustinus zamanı hareket sayesinde değil ancak ruhun uzamı olarak fark edilebilir ve bu sayede ölçülebilir görür. Bununla birlikte şimdiye yüklediği derinlemesine içerik, Aristoteles'in şimdiyi âna dönüştüren parçacıklı anlayışından farklılaşmaktadır. Augustinus'un, bir zamanlar severek okuduğu ancak sırtını ışığa dönmesine sebep olan Aristoteles'ten ayrılması sadece bir farklılaşma olarak görülemez. Onun düşüncelerinde temsil edilen Hristiyan tarih yazımı, Antik Yunan tarih yazımının öncü tasarımlarından büyük kırılmalarla farklılaşmıştır.[105]

Söz konusu kırılma noktalarından ilki, insanın doğasıyla ilgilidir. Antik Yunan düşüncesinin insan doğasına dair iyimser tavrı, Hristiyan düşüncesiyle birlikte zıt bir karaktere bürünmüştür. Buna göre insan eylemlerinde zorunlu bir körlük içerisindedir. Platon'un bahsettiği gibi arzu uysal bir at değil, tam aksine dizginlenemeyen bir attır. Günah doğamıza özgü, doğal ve doğuştandır. Tarihçinin, gerçekleşen doğru ve güzel bir eylem karşısında, insanı tarihin bilge bir mimarı gibi görmesi Hristiyan tarih düşüncesinde bir çeşit sapkınlıktır. Zira gerçekleşen bu bilgece hareketler, Tanrı'nın isteklerini, insanın o

---

[103] O'Daly, "Augustine", 417.

[104] Aristoteles, *Fizik*, 55.

[105] Augustinus, *İtiraflar*, 89.

anlardaki eylemleriyle örtüştürerek gerçekleştirmesiyle oluşmuştur. Kısaca güzel ve doğru olan her şey onun bir inayetidir.[106]

İkinci olarak ise Antik Yunan felsefesindeki metafizik töz öğretisine, Hristiyanlık yaratılış öğretisiyle karşı çıkmıştır. Buna göre sadece Tanrı yaratılmamış ve sonsuzdur. Tanrı'nın dışında kalan her şey Tanrı tarafından yoktan yaratılmıştır ve dolayısıyla Tanrı'dan tamamen farklı bir varlık düzenine sahiptir. İlk Hristiyan düşünürleri, Antik Yunan düşüncesinden bir geçiş olarak *yarı töz* kavramını icat etmişler ancak Hristiyanlığın mayası tuttukça söz konusu yarı töz düşüncesi de ortadan kalkmış ve Tanrı *salt edim* olarak tanımlanmıştır.[107]

Hristiyan düşüncesinin gelişimiyle hâkim zaman algısı tarih anlayışında da birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Buna göre ilk olarak tarihsel süreç insanın değil, Tanrı'nın muradının eseridir. Tanrı kendi amacını gerçekleştirmek için insanın iradesini sağlar bu nedenle de tarihte olup biten her şey Tanrı'nın iradesi hâline gelmiştir. Teokratik düşünce, tarihi aslında Tanrı'nın yazdığı bir oyun gibi görür. Bu sebeple de hiçbir karakter kendisini yazanın gözde karakteri olamayacaktır. Her birey ve toplum biricikliğini korur. İnsan eylemi karşısındaki bu tutumdan tarih oldukça kazançlı çıkmıştır. Çünkü tarihte olup bitenin, birinin onun olmasını düşünüp istemesiyle olması gerekmediğinin kabul edilişi, tarihsel bir süreci anlamanın vazgeçilmez önkoşuludur.[108]

İkinci olarak bu yeni zaman algısı ve tarih görüşü, yalnız tarihsel eylemcilerin eylemlerinin değil bu eylemcilerin kendisinin Tanrı'nın isteğinin araçları olarak varlığını ve yapısını görmeyi olanaklı kılar. Zamanın gerektirdiği özellikleri taşıyacak şekilde zamanı gelince yaratılan her bireysel ruh gibi zaman içerisindeki diğer özneler de aynı şekilde yaratılmıştır. Hiçbir şey öncesiz ve sonrasız olmadığı gibi mümkün varlık olan insanın varlığı tamamen Tanrı'nın iradesine bağlıdır. O, hayvan, bitki, madde, ruh ve yaratılmış diğer her şey gibidir. Onun başlangıçtaki varoluşu gibi varlığını sürdürmesi de Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Bu bakımdan Hristiyanlık, Tanrı ve insan doktrininde, aralarında kesin

---

[106] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 83.

[107] Keith Norman, "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity", *Brigham Young University Studies* 17/3 (1977), 292.

[108] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 86.

bir ontolojik çizgi çizilen, kökten farklı iki varoluş düzeni veya gerçeklik düzlemi öne sürmüştür; İlahi olanı insani olandan sonsuza kadar ayıran temel bir ayrım.[109]

Üçüncü olarak Hristiyan zaman düşüncesi ve tarih yazımı zaman içerisindeki olayları MÖ ve MS şeklinde tarihlendirme geleneğine uygun olarak Hz. İsa'yı zamanın orta noktasına konumlandırır.[110] Ancak bu tasnif ediliş, mekanik bir parçalama değil aynı zamanda normatif bir içerik de barındırır. İsa öncesinin karanlık, sonrasının ise aydınlık olarak resmedilişine Collingwood *apokaliptik*[*] sıfatını uygun bulur. Ve nihayet, geçmiş bu şekilde ikiye ayrılınca doğal olarak daha da alt bölümlere ayırma eğilimi meydana gelmiş, her bir alt bölüm de kendisini diğer bölümlerden ayıran özelliklerle betimlenmeye başlamıştır.[111]

Son olarak Hristiyan düşüncesinin evrensellik iddiası, Tanrı'nın gözünde bütün insanların eşit olduğu ve olacağı fikrini beraberinde getirir. Hiçbir halk, ırk ya da sınıfın diğerinden üstün olmadığı düşüncesi, Antik Yunan tarih düşüncesinin yalnız kendine özgü insancılığı, tözcülüğü ve tekçiliğinden büyük bir kopuşu gerçekleştirmiştir.[112] Diğer yandan Antik Yunan ve Roma düşüncesinin söz konusu tek ağırlık merkezli görüşü ise tam anlamıyla Kopernik devriminin ardından yok olmuştur.

Orta Çağ düşüncesi, önceki dönemlerden farklı olarak tarih felsefesini mümkün kılan bir zemin oluşturmuştur. Antik düşüncenin geçmişi bir edebi tür içerisinde görüşü ve gelecek ile şimdi arasında fiziksel birlikteliğin ötesine geçmeksizin nedensel bağ kurmayışı, tarih düşüncesine bu dönem itibarıyla karşıt bir durum oluşturmuştur. Ancak Orta Çağ düşüncesi için söz konusu zeminin oluşumu, teolojik sebeplerledir. Yahudilik ile başlayıp Hristiyanlığın devam ettirdiği yeni zaman anlayışı, insanın ve toplumun geçmişte, şimdi ve gelecekte yaptığı, yapıyor olduğu ve yapacağı her türlü eylemin nihayetinde bir nevi yargıç vazifesinde olan Tanrı tarafından ödül yahut ceza ile karşılık verileceğine vurgu yapar. Böyle bir zaman anlayışı kişi için bir amaç barındırır ve kurtuluşa ermek gibi bir uyaranı süreç boyunca aktif kılar. Bu durum ise süreklilik ve gelişime sahip

---

[109] Norman, "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity", 293–294.

[110] Robert Markus, "Living within Sight of the End", *Time in the Medieval World*, ed. Chris Humphrey - W. M. Ormrod (York Medieval Press, 2001), 24.

[*] Anlaşılmaz, kapalı, karanlık.

[111] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 88.

[112] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 87.

bir zaman anlayışının hâkim oluşunun öncülüdür. Başlangıcı ve bitişi olan, kendi içerisinde süreklilik taşıyan ve gelişen bu yeni zaman anlayışı, geleceğe yönelik bir beklenti içerisinde geçmişi tanıma ve bilmeyi öngören bir tarih bilinci oluşturmuştur. Batı düşüncesi, teolojik rengini ne denli yitirme gayreti içerisinde olursa olsun bu bilinçten hiçbir zaman uzaklaşmamıştır.[113]

Augustinus'un kendisinden önceki dönemin döngüsel tarih anlayışını yok eden çizgisel tarih anlayışı yalnızca teolojik karakteri nedeniyle ön plana çıkmamıştır. Tarihi, *ilk günah*tan İsa Mesih'in kurtarıcı olarak yeryüzünde insanlara kılavuzluk edeceği vakte ve nihayet kıyamete kadar bir defalık bir süreç olarak tanımlaması, seküler Batı için de tarihin ana damarını oluşturur. Batı düşüncesi, Orta Çağ sonrası tesis ettiği bütün tarih felsefelerinde, Augustinus'un söz konusu tarih düşüncesinin temel özelliklerini muhafaza eder.[114] Augustinus'un zamanın açıklanmasına yönelik ilk ciddi girişimin kendisine ait olması ve bu vasfı on dört yüzyıl boyunca koruması mühimdir. Yine Augustinus'un zamana dair düşünceleri, yirminci yüzyıl fiziğinin zaman teorilerinin göreceliliğini öngörmesi bakımından da oldukça dikkat çekicidir.[115]

Hristiyanlığın zamanın akışı olarak tarihi, kendi anlamının dışında olarak Tanrı'dan alan bir olaylar yığını olarak görmesi, tarihi anlamlandırmadaki yöntemini belirler. Hristiyanlığın, insanlığın sonunda bir kurtuluş umudunu var etmesi, sonraki filozoflara da teolojik sıfatlardan uzak durmalarına rağmen sirayet etmiştir. Bu kurtuluş umudu bazen sınıfsız toplum bazen de insanlığın özgürlüğü gibi görüşlerde hayat bulmuştur diyebiliriz. Zamanın akışı olarak tarihin başı ve sonu belli olan ve bir defaya mahsus bir süreç olduğuna dair vurgu, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarının belirlenmesinde etkili olmuştur. İlk insandan başlayarak bütün insanlığı içine alan bir tarih fikri, insan soyunun birliği düşüncesini barındırdığı için, tarihi dünya tarihi olarak algılamanın da yolunu açmıştır. Son olarak Hristiyanlığın bir defalık, çizgisel tarih anlayışı tarihi nedensel olarak birbirine bağlı olaylar dizisi olarak gören modern çizgisel tarih anlayışı için son derece önemli bir arka plan oluşturmuştur.

---

113 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 20–21.

114 Aysel Demir, "Bu Dünyaya Fırlatılma ve Aziz Augustinus'un Kutsal Devleti", *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 0/10 (2018), 92.

115 Rau, "Theories of Time in Ancient Philosophy", 524–525.

4. MODERN DÖNEMDE ZAMAN

Şimdiki zamana ait anlamına gelen modern kelimesi aslında daha özel bir durum ve dönemi ifade etmek için kullanılır. Bireyi, toplumu ve kâinatı eskisinden tamamen farklı bir biçimde açıklama ve kurma gayreti taşıyan modern döneme ait bilinç, on sekizinci yüzyılda Batı'da kilise otoritesini reddeden insan-merkezci, akıl, bilim ve ilerleme düşünceleri üzerine kurulunu yeni bir bilinçtir.[116] Dolayısıyla modern dönem, onu tanımlamaya fırsat verecek özellikleri itibarıyla düşünen öznenin merkeze alındığı, rasyonalist, pozitivist ve insan tarafından yönetilebilen doğa fikrine sahip bir düşünsel dönemi karşılamaktadır. Yunan düşüncesinden oldukça uzaklaşan modern dönemin zaman anlayışı, Hristiyan zaman algısının sekülerleşmiş bir uzantısı gibi değerlendirilir.[117] Bununla birlikte teolojik düzlemden uzak çözümlemeleriyle modern zaman, ilerlemeci tarih anlayışı perspektifinde ve zorunluluk düşüncesiyle şekillenir.

On yedinci yüzyılda ortaya çıkan ve tam ifadesini on sekizinci yüzyılda bulan ilerleme kavramı, klasik anlatımda kökeni Antik Yunan ve Hristiyan düşünce dönemlerine dayandırılmasına rağmen Arendth'in tanımıyla bütünüyle modern döneme ait emsalsiz bir kavram olarak ele alınmalıdır.[118] Bu bağlamda ilerleme kavramı, son bölümde ele aldığımız, yeni olanın eski olarak adlandırılan karşısında normatif değer kazandığı sürecin sağlayıcısıdır. Yeni ve eski mücadelesinde zaman dizilimsel olarak sonradan gelen yeninin üstünlüğü, sadece bir üstünlük değil aynı zamanda üstün olma zorunluluğu olarak kabul edilir. İlerleme fikrinin yeniliğe tapınmayı ima ettiğini öne süren Fransız filozof Alain de Benoist, sistematik olarak daha iyiyle eşitlenen yenilik susuzluğunun kısa sürede modernitenin takıntılarından biri hâline geldiğini vurgulamaktadır.[119]

Aydınlanma ile Batı düşüncesinde merkezi bir tema olmayı başaran ilerleme kavramının kendi içinde felsefi bir sorun olarak ortaya çıkması ise ancak on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. İlerleme düşüncesi öncesine bakıldığında Antik dönemin zamanı döngüsel bir yapıya sahip gördüğü ifade edilmelidir. Bu yaklaşıma bağlı olarak tarihsel

---

116 Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2010), 157.

117 Tom Bottomore - Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, çev. Mete Tunçay - Aydın Uğur (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006), 77.

118 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 74.

119 Alain de Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", çev. Johnson Greg, *The Occidental Quarterly* 8/1 (2008), 10.

süreçler seri ve tutarlı bir şekilde tekrarlanan ve hiçbir dönemin öncekinden önemli ölçüde farklılık göstermediği, amaç ve yön bakımından doğrusal görünümdeydi.[120] Orta Çağ'a gelindiğinde Benoist'in ifadesiyle Augustinus, çağdan çağa daha iyiye doğru ilerlemeye çağrılan, bütün insanlığa uygulanabilir bir evrensel tarih felsefesini bu anlayıştan türeten ilk kişidir. Ancak zamanın çizgisel bir yapıyla ileriye doğru aktığı düşüncesi her türlü ebedi dönüşü, çağların ve mevsimlerin birbirini takip etmesine dayalı her türlü döngüsel tarih anlayışını dışlamaktadır. Bu bağlamda ilerleme düşüncesi doğrusal, çizgisel zaman anlayışını seküler bir zemine yerleştirir. Hristiyanlıkta ilerleme, ahiretin gelecek olarak algılanması nedeniyle, gerçek anlamda tarihsel olmaktan ziyade eskatolojik iken modern dönemde kurtuluş fikrinin yerini mutluluk almıştır. [121]

Modern dönem, Rönesans'tan itibaren bütün anlatıları insanlığın bir ilerleme sürecinde olduğu hikâyesine adapte ederek aktarmaktadır. Bu adaptasyona göre akıl, bilim, teknoloji, zenginlik, sanat ve etik mükemmellik yönünde durmaksızın yeni aşamalara ulaşmaktadır.[122] İlerleme teorisi konusundaki çalışmalarıyla tanınan ve ilerleme fikrinin köklerinin Antik Yunan ve Roma'ya kadar uzandığını öne süren Robert Nisbet, yaklaşık üç bin yıldır Batı medeniyetinde ilerleme fikrinden daha önemli hatta onun kadar önemli hiçbir fikir olmadığını söylemiştir.[123] Bury de bu konuya dikkat çekerek insanın ilerlemesi fikrinin geçmişin bir sentezi ve geleceğe dair bir kehanet olarak kabul gördüğünü ifade eder.[124]

İlerleme teorisyenleri ilerlemenin yönü, hızı ve ona eşlik eden değişikliklerin doğası hatta onun başlıca etkenleri konusunda farklılık gösterse de temelde Hristiyanlıktan kaynaklanan üç fikre bağlı kalırlar. Bu fikirler, doğrusal bir zaman anlayışı ve tarihin geleceğe yönelik bir anlamı olduğu, insanlığın birlikte aynı yönde gelişmesi ve insanın kendisini doğanın egemen efendisi olarak kabul ettiğini ima eden dünyanın dönüştürülebileceği ve dönüştürülmesi gerektiği fikridir.[125]

---

[120] Yiftah Goldman, *Rousseau: Progress as a Trap (רוסו: הקדמה כמלכודת.)* (Hebrew University Magnes Press, 2010), 55.

[121] Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", 8–9.

[122] Sven Eric Liedman, "Condorcet and the Postmodernists: Science, Ethics, the Arts and Progress", *History of European Ideas* 19 (1994), 691.

[123] Robert Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, çev. Adem Bölükbaşı (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 29.

[124] John B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth* (London: Macmillan Press, 1920), 5.

[125] Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", 7–8.

İlerlemenin Orta Çağ kökeninden ziyade Antik düşünceye bağlanması gerekliliği düşüncesi gittikçe yaygınlaşmaktadır. Buna göre Robert Nisbet, Klasik Yunan ve Roma düşüncesinde bulunan ilerleme fikrinin insanlığın başlangıçtaki kültürel yoksunluk, cehalet ve güvensizlik durumundan, uygarlığın sürekli daha yüksek düzeylerine yavaş yavaş, kademeli ve sürekli olarak ilerlediği ve bu ilerlemenin ara sıra yaşanan aksaklıklar dışında bugünden geleceğe devam edeceğine büyük bir içtenlikle inancını koruduğunu ifade eder.[126] Nisbet burada ilerleme fikrinin Antik kökenine vurgu yapar. Bu durumun son bölümde geçmişin icat edilmesi başlığında ele aldığımız düşünce ile bağlantısı bulunmaktadır. Buna göre, ilgili başlıkta bağlamında değerlendirileceği üzere, geçmişin köken olarak hangi bölümlerinin tercih edilmesi bir bakıma geçmişin bugün perspektifiyle yeniden icat edilmesine denk gelir.

Döngüsel ve kutsal tarih anlayışlarının reddiyle hareket eden ilerleme düşüncesi zaman içerisinde biriken bilginin bir sonraki zaman dilimine, önceki dönemin eksik ve kusurlarının tamamlanması ile aktarılmasına imkanını verir. Buna göre tarihte yaşanan olumsuz durumlar, insanlığın elde ettiği bilimsel bilgi birikimine bağlı olarak ortadan kalkacaktır.[127] Bilimsel bilginin kümülatif karakteri, modern dünya görüşünün temel bir ögesidir. Buna göre sürekli bir ilerleme içerisindeki insanlık tarihi, sahip olduğu bilginin zamanın akışına orantılı bir şekilde artmasıyla doğayı, evreni daha iyi anlayan ve kontrol eden konumuna yükselir. İlerlemenin kontrol gücünü insana veren bu özelliği insanı kendisinden zamansal olarak önceki her unsurun onu oluşturmasına rağmen onlardan üstün hâle dönüştürür. Geçmişinden ileri, geleceğini kontrol edebilen insan bu nedenle modern dönemde üstünlük vasfına sahiptir.[128]

Modern dönem, aynı zamanda ilerlemenin ancak kendisiyle açıklanabileceği tarihsel zorunluluk fikrini önceler. Tarihsel zorunluluk fikri, tarihi süreçte ortaya çıkan bütün değişim ve olayların, değiştirilemez bir mantık ve amaç doğrultusunda bir önceki değişim ve olaya bağlanması anlamında kullanılmıştır. Nedensellik olarak da ifade edilebilen tarihsel zorunluluk düşüncesi temelde iki kaynaktan beslenir. Bu kaynakların ilki, Yahudi-Hristiyan anlayışındaki Tanrı'nın her olayı bilmesi ve belirlemesi inancıdır. Buna göre Tanrı ilk insanı yaratmadan önce her şeyi düzenlemiş, belirlemiş ve sonucunu da önceden

---

[126] Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, 2023, 29.

[127] Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 148.

[128] Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", 12–15.

görmüştür. Tek belirleyici olan Tanrı'nın belirledikleri zorunlulukla gerçekleşecektir. Tarihsel zorunluluk düşüncesinin ikinci kaynağı ise fizik biliminin gelişmesiyle doğada zorunluluğun hâkim olduğu kabulüdür. On dokuzuncu yüzyılda ilerlemenin bir doğa yasası olduğu fikri benimsenmiş ve tarihin de aynı özellikleri göstermesi sebebiyle doğayı taklit ettiği düşünülmüştür. Doğa yasaları ile ilişkilendirilen tarihin, yasaları ve gayesi olması gerektiği böylece tarih düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur.[129]

İlerleme düşüncesi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllardan itibaren ortaya çıkan değerlerin geçmiş bütün değerlerden üstün olduğu tarihsel zorunluluk düşüncesiyle temellendirilmiştir. Tarihte bir ilerleme varsa, ilerlemenin ortaya koyduğu değerlerin zorunlu olması düşüncesine neden olur. Zorunluluk fikri, özgürlük düşüncesiyle çelişiyorsa da özgürlüğün insanın kökeninde var olduğunun ifade edilmesiyle bu durum aşılmaya çalışılmıştır.[130]

Bury, ilerlemenin gündelik ya da dünyevi hayatın değerinin farkına varılmasıyla ilerleme fikrinin gelişim gösterdiğini ifade eder. İnsan ihtiyaçları için gerekli bilginin yararı ve bu bilginin sürekli gelişebileceği fikri, ilerleme düşüncesinin kabulü ve benimsenmesini hızlandırmıştır. Dönemin gelişmelerini bu eksende değerlendiren filozoflar tarih, sanat ve bilimde ilerlemenin olduğu sonucuna varmış ve gelecekte de ilerlemenin devam edeceğine inanmışlardır.[131] İlerleme düşüncesi, onu destekleyen ve zamanı ilerlemeci bir düzende algılayarak eserler ortaya koyan düşünürler ile modern düşüncenin merkezî bir unsuru hâline gelmiştir. Bu nedenle ilgili düşünürler ve görüşlerine yer vermek ilerleme düşüncesini ortaya koyabilmek adına gereklidir. İlerleme düşüncesine katkı sağlayan düşünürler, sağladıkları katkının devamı niteliğinde düşünceleri nedeniyle ve ölüm tarihleri dikkate alınarak bir sıralama içerisinde aktarılacaktır. Rousseau'nun en sona bırakılması ilerlemeyi eleştiren görüşleri nedeniyledir.

4.1. FONTONELLE

Fransa'yı Aydınlanma'nın ana vatanı yapan ve bu düşüncenin Fransa'daki ilk temsilcileri olan Denis Diderot, Baron d'Holbach, Voltaire gibi filozoflar yeni bir tür entelektüel sınıfı oluşturmuşlardı. Söz konusu entellektüeller, teknik ve akademik anlamda

---

[129] Ayhan Bıçak, *Tarih Metafizikleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 43–46.

[130] Ayhan Bıçak, "Tarih Metafiziklerinin Yapısı", *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009), 82–83.

[131] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*, 65–66.

filozof, akademisyen ya da uzman olmayan bilakis onların kilise ve üniversiteye karşı çağrılarını halka doğrudan ileten, propagandacı, halka indirmeci ve edip olarak tavsif edilen bir tür yeni sınıftı. On yedinci yüzyılın ilk yarısının bu sınıfını değişim, yenilenme ve dolayısıyla ilerleme kavramları meşgul etmişti. Bu sınıfın ilk örneklerinden biri Bernard de Fontenelle'dir.[132]

Fontenelle, Fransız Aydınlanma çağını başlatan ilk filozof olarak bilinir. Yaşamını sürdüğü 1657-1757 arası yıllar modern bilimin ilk büyük oluşumlarının ve onun etkisinde bir sosyal bilimin ortaya konmasının tanığıydı. Bu bağlamda o hem modern bilimsel bilginin sentezinde hem de ona dayalı yeni bir sosyal bilimin ortaya çıkışında rol aldı. Fontenelle'nin yalnızca bilimin halka indirgenerek popülerleştiricisi olarak ele alınması bir hata olarak düşünülmelidir. İlk kez girdiği 1680'den Akademi sekreteri olarak emekli olduğu 1741 yılına kadar yalnızca halk için değil aynı zamanda bilim eleştirmeni, yorumcusu olarak öncü bir rol oynamış, çağın ilerlemeye olan inancına ilham vermiştir.[133]

Fontenelle'nin *Antiklere ve Modernlere Dair Bir Parantez* isimli eseri, bilginin ilerlemesi fikrini tam bir doktrin olarak formüle eden ilk kitap olarak öne çıkmaktadır. Buna göre medeniyet geçmişte ilerlediği gibi şimdi ve gelecekte de ilerleyecektir. Zihinsel gelişme ticaretin yaygınlaşmasında, hümanizm görünür hâle gelmesinde ve doğanın büyük oranda kontrolünde gözlemlere dayalı olarak fark edilebilir.[134] Yaşadığı dönem içerisinde fikirlerinin geniş kapsamı fark edilmemekle birlikte Fontenelle sonrası düşünürler, onu bir filozof ve sözcü olarak bilimin birliği doktrinini dile getiren ve eksiksiz bir ilerleme teorisini formüle eden ilk kişi olarak gördüler.[135]

Fontenelle, eski zamanlar ile yeni addedilen zamanlar arasında bir kıyaslama yapabilmek için her iki çağın eşit şartlar altında karşılaştırılması gerektiğini ifade eder. Zamanı karşılaştırmanın imkansızlığı sonucu ise zamanı idrak eden insan zihninin karşılıklı de-

---

132 Alev Alatlı, *Batı'ya Yön Veren Metinler* (Nevşehir: Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010), 3/918.

133 Leonard M. Marsak, "Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment", *Transactions of the American Philosophical Society* 49/7 (1959), 59.

134 Bernard de Fontenelle, "Antiklere ve Modernlere Dair Bir Parantez", *Batıya Yön Veren Metinler*, drl. Alev Alatlı (Nevşehir: Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010), 2/750.

135 Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*, 110.

ğerlendirilebileceği fikrine ulaştırır. Olaylara değil olayların ruhlarına, kişilere değil kişilerin yaşadığı zamana dikkat edilmesini salık veren Fontenelle bir *anima naturaliter moderna*[*] olarak tanımlanır.[136]

Modernler ve eskiler kıyaslamasında Fontenelle modernlerin daha önemli olduğunu zira, modernlerin eskilerin omuzlarına basarak yükseldiklerini ifade eder.[137] Eskilerin bu bağlamda değeri, bizlerin bulabileceği yanlış fikirleri önceden bulup tüketmeleri kadardır. Bu ise nihayetinde, zihinsel gelişme bakımından yeni zamanlara ait olanların daha ileride olduğu savını gündeme getirir.[138]

Fontenelle eski zaman düşkünlerinin, antik taraftarlarının, birçok şeyi modern dönemden önce icat ettikleri için çok daha zeki oldukları savını şiddetle reddeder. Zira ona göre doğa, herkes için her zaman aynı hamuru kalıba dökmüştür. Descartes ile Aristoteles'in de hamuru aynıdır. Ancak ona göre gerçek anlamda hiçbir zaman felsefe üretemeyen ve üretilmesine de engel olan Aristoteles'e karşılık Descartes, yeni bir akıl yürütme biçimi ortaya koymuştur. Descartes'in kartezyen metodundan etkilenen Fontenelle, bu yeni akıl yürütme yönteminin sadece fizik ve matematik alanlarına değil aynı zamanda din, ahlak ve eleştiri alanlarına da bir kesinlik getireceğini öngörmüştür.[139]

Bütün yüzyılların insanlarını, bir tek insan hayatına kıyaslayarak bir benzetme ortaya koyan Fontenelle, insanlığın çocukluk çağını acil ihtiyaçlarıyla geçirdiğini ifade eder. Böylece gençlik çağı, hayal gücü gerektiren uğraşılara ayrılabilecektir. Ancak bu benzetmede yaşlılık çağı yoktur. Zira insanlığın her zaman gençlik ve olgunluk çağına uygun güç ve enerjide olacağını düşünen Fontenelle, insanların artık asla yozlaşmayacaklarını ve yüzyıllar boyunca iyi zihinlerin sağlam görüşleri birbiri üzerine inşa edeceğini ifade eder.[140]

---

[*] Doğal olarak modern, ilk modern insan.

[136] Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*, 98.

[137] Bernard Le Bouvier De Fontenelle, *Ölülerin Diyalogları*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2011), 86–91.

[138] Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 90.

[139] Fontenelle, "Antiklere ve Modernlere Dair Bir Parantez", 2/752.

[140] Fontenelle, "Antiklere ve Modernlere Dair Bir Parantez", 2/753.

4.2. TURGOT

Fontenelle'nin kabaca ortaya koyduğu insanlık tarihi taslağını Anne Robert Jacques Turgot (öl. 1781) sistemleştirerek ilerletir. Bu durum ona, Aydınlanma düşüncesi içerisinde ilerleme fikrinin sistematik kurucusu olma ünvanını kazandıracaktır.[141] Turgot, Aydınlanmayı temsil eden düşünürlerin üçüncü kuşağı içerisinde ele alınır. Buna göre Newton, Locke, Montesquieu ve Voltaire'in etkin rol oynadığı ilk kuşağı, Hume, Rousseau ve Diderot bir ivme kazandırarak ikinci kuşak olarak takip etmiş ve nihayet Kant, Turgot ve Condorcet gibi isimler kendilerinden önceki birikimle birlikte Aydınlanma düşüncesini son hâline kavuşturmuşlardı. Felsefi ve tarihsel geleceğe yönelik çalışmalarda bulunan söz konusu üçüncü kuşak düşünürler, geleceğin teminat altına alınması çabasındaydılar. Bu ise onları ilerleme fikrine götürmüştür.[142]

İnsanlık medeniyetinin yükselişini bilginin ilerlemesi bağlamında ele alan Turgot bu nedenle, evrensel tarihe dair tasarım düzeyinde kalmış ve ayrıntılara yer verilmemiş bir taslak oluşturmayı denemiştir. Devletlerin büyümesini, on dokuzuncu yüzyıl doğu toplumlarının tanımlanmasında ve Avrupa toplumları ile karşılaştırılmasında etkin bir kelime olan despotizm ve medenileşme, şehirleşme arasındaki karşıtlıkla açıklarken Osmanlı İmparatorluğu'nu uzunca analiz eder.[143]

İlerlemenin temel nedenini insanın doğasında arayan Turgot, insanın duyuları vasıtasıyla öğrendiğini ifade eder. Doğanın insan zihnini yönlendirdiğini ve bilginin ancak ampirik yolla elde edilebilir olduğunu iddia ederken de Hume gibi tümdengelim metoduna dayanır. İlerleme bilimsel gelişmelerin içselleştirilmesiyle mümkündür. Bilginin birikimsel büyümesinin izini Atina'nın ilk ışıklarına kadar sürebiliriz diyen Turgot, bununla birlikte yaşadığı çağın bilginin daha önceki dönemlere göre geliştiği, gelişmeye başladığının gözlemleneceği ilk dönem olduğunu ifade eder.[144]

Turgot, insan doğasının aynı zaman ve şartlar altında aynı olmasına rağmen zaman içerisinde sürekli bir gelişme olmasını, insan zihninin her şartta ilerlemenin aynı tohum-

---

141 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 22.

142 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, Vol. II: The Science of Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1978), 56.

143 David Gordon (ed.), *The Turgot Collection; Writings, Speeches and Letters of Anne Robert Jacques Turgot* (Alabama: Mises Institute, 2011), 345–348.

144 Gordon, *The Turgot Collection; Writings, Speeches and Letters of Anne Robert Jacques Turgot*, 319.

larını içerdiği kanaatiyle açıklar. İlerleme düşüncesinin merkezini oluşturan bu fikir, insanlık tarihindeki her bir evrenin evrensel gelişme düzeyinde bir aşamanın göstergesi olduğunu sonucunu ortaya çıkarır. Böylece insanın içinde bulunduğu herhangi bir doğal durum, tek bir ilerleme çizgisine gönderme yapar ve o çizgiden kaynaklanır. Turgot, ilerlemenin geride bıraktığı düşünülen yabanilik, barbarlık gibi aşamalarının hepsinin birlikte bütünüyle bir süreklilik oluşturduğu fikrini savunur. Söz konusu süreklilik insan zihninin aştığı bütün basamakların resmini vermektedir. Bu nedenle ona göre kültürler arasında günümüzdeki farklılıklar bir nitelik sorunu olarak değil, bir derece farkı olarak değerlendirilmelidir.[145]

Turgot'a göre her ulus, genel ve eşitsiz bir biçimde gerçekleşen ilerleme çizgisinde kendi tarihi kaderine göre bir mesafe kat edecektir. Turgot, ilerlemenin teorik bilim, teknoloji, ahlaki davranış ve sanatsal söylem olmak üzere dört alan ile gerçekleşiyor olduğunu düşünür. Söz konusu alanlarda teknolojideki ilerlemenin en zor, sanatsal söylemdeki ilerlemenin ise, roman ve edebi eser üretimini kastederek, en kolay ilerleme süreci olduğunu ifade eder ve oluşturduğu taslağa göre çağların bu aşamalar içerisindeki ilerleme performanslarını değerlendirir.[146]

Turgot'a göre insanlık; avcılık, tarım ve şehirlileşme olmak üzere üç dönemde ilerleme göstererek gelişir. Bu üç döneme ait ifade araçları ise dil, matematik ve resim sanatı olacaktır.[147] Bu bağlamda bilimsel bilginin ilerleme basamakları, yöntemi ve insanlığın gelişiminde izah ettiği üç aşamalı teorisiyle Auguste Comte'u öncelemektedir diyebiliriz.

Ansiklopedist arkadaşlarının dine karşı takındıkları olumsuz tutumdan uzak kalan Turgot, ahlaki gelişim sürecini ait olduğu Katolik zihniyet içerisinde, Hristiyanlık bağlamında değerlendirir. Hristiyanlığın doğal bir din olduğunu ve onun ahlaki değerleriyle, öğretileriyle gurur duyduğunu açıkça ifade eder. Turgot, bu noktada sadık halefi Condorcet'ten görünür bir biçimde uzaktır. Her ikisi de bilimsel gelişmelerin ahlaki gelişimi olumsuz etkilemesine göz yumulması kanaatindedir. Ancak Condorcet, dini referansların engizisyon ve kan dökmekten farklı bir çağrışım yapamayacağı kanaatindedir.[148]

---

145 Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 94–95.

146 Marquis de Condorcet, "The Taming of the Future", *The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier and Comte*, ed. Frank Edward Manuel (New York: Harper & Row Publishers, 1962), 37.

147 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 42.

148 Condorcet, "The Taming of the Future", 40.

4.3. CONDORCET

İlerleme düşüncesinin oluşturulmasına diğer büyük katkı Turgot'un çağdaşı ve arkadaşı Marie-Jean-Antoine Nicolas Condorcet (öl. 1794) tarafından gerçekleştirilir. Onun ölümünden bir yıl sonra yayınlanan *Historical Picture of the Progress of the Human Mind* isimli taslak metni ilerleme fikrinin o döneme kadar yazılmış en etkili düzenlemesi sayılabilir.[149] Condorcet, ilerlemenin tarihini yazmadığı gibi bilimsel ilerlemenin faydalarını savunmaya, ahlaki ve siyasi bilimlerin daha kesin ve güvenilir bilgi elde etmede, aklı kullanmada, insan özgürlük ve mutluluğunu teşvik etmede doğa bilimlerinin yöntemlerini takip edebileceğini iddia etmiştir. Bu düşüncelere bağlı olarak Condorcet'in ilerleme fikrinin kökeninde Fransız Aydınlanmasını önemli ölçüde şekillendiren geç Augustinusçuluk'un etkisi olduğu ifade edilebilir.[150]

İlerleme düşüncesi Turgot'un ardından Condorcet tarafından basitçe insanlığın bir bütün olarak her zaman daha mükemmel hâle geldiği şeklinde formüle edildi.[151] K. M. Baker'ın da öne sürdüğü gibi onun temel amacı tarihsel sosyolojinin yasalarını sunmak değil insanın rasyonel sanatları yürütmek yoluyla insani ilerlemeyi ilerletme özgürlüğünü göstermektir.[152] Turgot'un üç aşamalı ilerleme düşüncesini Condorcet, dokuz ve bir de gelecek olmak üzere on aşamalı bir ilerleme taslağına çevirmiştir. Ortaya koyduğu taslakta ilerlemenin geri döndürülemez olduğunu önemle belirtmesi Condorcet'in ilerleme düşüncesine verdiği yeni bir özelliktir.[153] Ayrıca tarihte ve gelecekte ilerlemenin çok sıkı bir şekilde örülmüş üniter bir süreç olduğunu iddiasıyla Condorcet bir alandaki ilerlemenin diğer tüm alanlardaki ilerlemeyle yakından bağlantılı olduğunu ifade eder.[154]

Condorcet, ilerleme düşüncesini elitler arasındaki yoğun bilimsel çalışmaların mı yoksa kitleler arasındaki geniş bilimsel gayretlerin mi daha değerli olduğu sorusuyla izah etmeye başlar. Ona göre bu soruya filozofların yaptığı gibi iki doğrulu bir cevap vermek yanlıştır. Kitleler için de elitler için de tek bir doğru vardır. Tek başına matematik dünyayı ve bilimsel gelişmeleri bütün yönleriyle kavrayabilen herkes değerlidir. Condorcet'in bu

---

149 Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, 88.

150 Keith Michael Baker, "On Condorcet's 'Sketch'", *Daedalus* 133/3 (2004), 57.

151 Benoist, "A Brief History of the Idea of Progress", 11.

152 Liedman, "Condorcet and the Postmodernists: Science, Ethics, the Arts and Progress", 692.

153 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 43.

154 Liedman, "Condorcet and the Postmodernists: Science, Ethics, the Arts and Progress", 693.

cevabı, hakikati elinde bulundurarak toplumda bir tahakküm oluşturan ruhbanlık müessesi için tehlikeli bir söylemdir.[155]

Condorcet tarafından tanımlanan gelecekteki ilerleme hareketi, bütün insanlığın açık bir ovada ilerlemesine benzetilebilir. Ona göre ön safta bilimsel seçkinler sürekli artan bir hızla ilerlemektedir. Ana gövdenin gerisinde kalan insanlık ise Makyavelist despotlar ve onların rahip yardımcıları tarafından kandırıldıkları için geride kalmaktadır. Ancak büyük bilim adamlarının ileri hamlesi öylesine tanrısal büyük bir güce sahiptir ki insanlığın tümünü kendisiyle birlikte çeker. Zaman içinde ilerledikçe insanlar daha sağlıklı, daha mutlu, duyu algılarında daha keskin, muhakeme yeteneklerinde daha kesin, zenginlik ve fırsat eşitliğinde daha eşit, ahlaki davranışlarında daha insancıl olurlar. [156]

Condorcet, uygar bir toplumu oluşturan bireyler arasındaki eşitliğin yanı sıra yeryüzündeki tüm insanlar arasında eşitliği, dünya çapında tek tip bir uygarlığın ileri ve geri ırklar arasındaki ayrımı ortadan kaldırılmasını öngörmüştür.[157] Eşitlik ilkesini ilerleme düşüncesinde kurucu bir unsur olarak kullanan Condorcet, her insanın yapısında yeniliğe açık olmak gibi bir özelliğin var olduğu kanısındadır. İlerleme düşüncesini inşa eden çağdaşları Vico, Herder ve Turgot'un da aynı özelliği vurgulamalarına rağmen Condorcet onlardan farklı olarak daha radikal bir söylemle on sekizinci yüzyılda hiçbir gelişmenin Tanrı'dan gelmediğini düşünüyordu. Tarihi gelişimi, ilerlemeyi bütünüyle Tanrısal düşünceden ve ilahiyat unsurlarından yalın hâle getiren Condorcet bilinçli olarak dünya tarihi çalışmasına kuvvetli din karşıtı ön yargısını ifade etmiştir. Ona göre insanlık, bütün haklarını ve dünyasını cennet için heba etmemelidir.[158]

Condorcet geleceğin kontrol edilebilmesi imkânı üzerine çalışmıştır. Geleceğin kontrolü derken o, tarihin, dinî olan bütün yargılardan korunması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda geleceğe dair umutları, insanlığın üç şeyi ortadan kaldıracağı ya da dikkate almayacağı şeklindedir: Katolik kilisesi, kehanetler ve teslis.[159]İnsanlık tarihinin, tarih çalışmalarında konu dışında tutulduğundan yakınan Condorcet, insanlığın geçmişte ne

---

155 Condorcet, "The Taming of the Future", 75.

156 Condorcet, "The Taming of the Future", 101.

157 Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*, 213–214.

158 Condorcet, "The Taming of the Future", 54–75.

159 Condorcet, "The Taming of the Future", 53–77.

olduğu ve şimdide ne durumda bulunduğu hakkında bilgi sahibi olmasının ilerlemeyi hızlandıracağını ifade eder. Bu nedenle insanın ilerlediğini temellendirmeyi kendine amaç edinir.[160] Condorcet'in taslağına göre ilerleme şu dönemleri kapsar:

- Menfaat birliği ve korunma güdüsüyle bir araya gelen, aynı dili kullanabilen ve aileyi tanıyan insan topluluklarının avcılıkla yaşadığı, insanların kavimler hâlinde birleştiğinin ifade edildiği ilk dönem,[161]

- Çiftçi milletlerin hâline geçiş olarak tanımlanan, avcılıktan ve kendiliğinden topraktan çıkanlara bağlılıktan kurtulup tarıma dayalı ve dolayısıyla zihni faaliyetlere daha çok zaman ayrılan, köleliğin oluşmaya başladığı ikinci dönem, [162]

- Alfabe yazısı buluncaya kadar çiftçi milletlerdeki ilerleme safhası olarak tasnif edilen; toplumun gözlemlendiği, eğitimin kurumsallaştığı, alet üretiminin gerçekleştirildiği, yeni toplum sınıflarının oluştuğu üçüncü dönem, [163]

- Bütün hakikatin ve ahlaki ödevlerin ancak tek bir sistem içerisinde gerçekleştirilebileceğinin ifade edildiği, dilin belli bir biçimde belli düşünsel uğraşıyı inşa etmek üzere kullanıldığı ve hekimlik hariç bütün bilimlerin felsefe çatısı altında toplanıldığı, Atina'da bilimlerin ayrılmasına kadar dördüncü dönem, [164]

- Bilimlerin felsefeden bağımsızlık kazanarak kendi aralarında ayrıştığı, geniş bir alana yayılmaları nedeniyle ilerlemelerinin, öğrenilmelerinin güçleştiği ve matbaanın yokluğu nedeniyle bilgi kayıplarının yaşanarak çöküşün gerçekleştiği, din adamlarının hakimiyetinin her şeyi kapladığı, vatan ile mabedin birbirine karıştığı beşinci dönem, [165]

- İnsan zekasının ulaşmış olduğu zirveden hızla indiği, insanların ruhani tiranlıkla, askeri despotizm arasında sıkışıp kaldıkları altıncı dönem, [166]

- Batı'da bilimlerin yeniden canlanmaya başladığı, ruhani tiranlığa karşı mücadelenin baş gösterdiği, keşiflerin gerçekleştirildiği yedinci dönem,[167]

---

[160] Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, 99.

[161] Marquis de Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, çev. Oğuz Peltek (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/21.

[162] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/23–29.

[163] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/29–50.

[164] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/50–68.

[165] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/68–97.

[166] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/97–112.

[167] Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/113–125.

- Matbaanın icat edilerek yayınların arttığı, bilim ve sanatta özerkleşmenin, derinleşmenin yaşandığı, ahlakın dinden bağımsızlık kazandığı ve düşünce hürriyetinin varlığının farkına varıldığı ancak insan zihninin zincirlerinden tam olarak kopamadığı sekizinci dönem,[168]

- Ve nihayet Descartes ile başlayan bilimlerin kurumsal bir metodolojiye kavuştuğu, insanların mutlak baskı ve keyfilikten tamamen kurtulduğu dokuzuncu dönem.[169]

Condorcet ilerleme taslağının son aşamasına, aklın ilerlemesinin sınırsızlık kazanacağı muhtemel bir gelecek dönemi ekler. Zira insanın mükemmelleşmesi sınırsızdır. Aydınlanmanın optimist tarihsel perspektifinin bir uzantısı olabilecek bu düşünce, insan faaliyetlerinin bilimin kılavuzluğunda eşit ve özgürce gerçekleşeceği kusursuz bir gelecek fikrini içerir. Onu ütopyacılara yaklaştıran taslağının, her dönemin kusurlarının bir sonraki dönem tarafından ortadan kaldırılarak ilerleme kaydedilmesi içeriğiyle aynı zamanda, çağdaşı Turgot gibi Comte'cu pozitivist tarih anlayışının da öncülü olduğunu belirtmek gerekir.[170]

Kötü olanın tedrici bir şekilde ortadan kalkarak yerini iyi olana bırakması ve bunun daima böyle olacağına dair inanç, tarihin de yeniden yorumlanması gerekliliğini gündeme getirmiştir. Olumsuz her bir öğenin ortadan kalkması ise bilgilerin artışı ve genişlemesi sebebiyledir. Zira insanın içerisinde yaşadığı fiziksel mekân ve tabiat, öz olarak fazlasıyla değişmemiştir. Değişken olan biçim, biçimi sağlayanın ise bilgi olmasından hareketle Condorcet, ilerlemenin tarihini bilginin tarihiyle özdeş tutmuştur.

Eğitimi ilerlemenin teminatı olarak gören Condorcet, nüfus artışının da tüm imkanlara rağmen ilerlemeyi engelleyebileceğini belirtir. Daha demokratik ve bilimsel bir düzen özlemiyle ilerlemenin en eksiksiz aşamasında bile gerekli ahlaki düzenin sağlanamayabileceğini de bir kaygı olarak taslağına ekler. Turgot ve Condorcet, Fransız Aydınlanması döneminde ilerleme kuramını özetleyenler olarak kabul edilebilir. Bu iki düşünürün yanı sıra Alman tarih felsefecisi Herder'in de aktarılan manada, Alman Aydınlanması bağlamında, ilerleme fikrine eş değer bir katkı sunduğunu söylemeliyiz.

---

168 Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, 1/126–157.

169 Marquis de Condorcet, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, çev. Oğuz Peltek (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 2/3–66.

170 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 45.

4.4. HERDER

Johann Gottfried Herder (öl. 1803), bir on sekizinci yüzyıl filozofu olarak gençlik dönemlerinde Aydınlanma'nın ilerleme ülküsüne ve mekanist doğa bilimci anlayışa bağlıydı. Ancak kendi felsefesini oluştururken, birçok Aydınlanmacı akıma ve özellikle ilerleme düşüncesine eleştirel yaklaşacak ve bu düşüncesini yansıtan tarih felsefesi, çağdaşlarıyla çeşitli yönlerden ayrışacaktı.[171] Herder, çeşitli kültürleri insanlığın ilerleyen gelişiminin ortak parçaları olarak görürken kültürel perspektiflerin kıyaslanamazlığını ve bunların bütüne katkılarının güzelliğini onaylamaya çalışır. Ancak ortak insanlık fikri aslında Batılı bir perspektiftir ve evrensel ilerleme kavramı bu perspektifin üstünlüğünü ima eder.[172]

Herder'in zaman algısını ifade eden tarih yorumu, daha geniş düşünsel bütünlüğü içerisinde oldukça az bir yeri işgal etmektedir. Buna karşın onun Aydınlanmacı tarih yazımına muhalefeti, tarih hakkındaki görüşlerinin önemsenmesini sağlamıştır. Herder, genel olarak Aydınlanma karşısında olumsuz bir tutum içerisindedir. Aydınlanmanın kendi çağını tarihin amacı olarak görmesine karşı çıkar ve her ulusun, çağın ağırlık merkezinin kendisi olduğu kanaatini savunur. Her çağ ve ulus kendisine düşen görevi kendine göre yerine getirir ve yine kendine göre mutlu olur. Ancak bütün bu çağların üzerinde de bir ileri gidiş vardır.[173]

Herder ilerleme hakkındaki görüşlerini; Isaak Iselin'in, insanlığın gittikçe çok daha mutlu ve erdemli olacağını ön gördüğü iyimser tarih anlayışı ile Voltaire'in tarihin ileri gitmeksizin, yanılma ve unutulacak işlerin anlamsız ve plansız bir bütünü olduğu kötümser düşüncelerinin orta noktasında konumlandırır. Iselin'e göre Tanrı tarafından yönlendirilen evrensel tarih, batıl inançların fethi yoluyla aydınlanmış bir ahlaka doğru istikrarlı bir şekilde ilerler. Bunun aksine Voltaire tarihte net bir ilerleme görememiştir. Herder ise süreksizlik içinde ilerlemeyi vurgulamıştır. O, ne bugünü görünürdeki en yüksek nokta

---

171 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 74.

172 Richard Velkley, "The Tension in the Beautiful: On Culture and Civilization in Rousseau and German Philosophy", *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin - Nathan Targov (The University of Chicago Press, 1997), 70–71.

173 Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 117.

ve dolayısıyla geçmiş dönemler için bir standart olarak görmüştür ne de şüphecilerin yaptığı gibi ebedi bir değişim görmüştür.[174] Herder, tarihsel çağları bugünün ölçütleriyle kavrama çabasının yanıltıcı olacağını savunur. Ona göre geçmişi bugün sahip olunan ölçütlere göre bugünle karşılaştırmak Aydınlanma felsefesinin düştüğü yanlışlardan biridir.[175] Buna göre tarihte bir ilerleme vardır ancak ilerlemenin varmak istediği amaç insanın mutluluğu değildir. Zira insan, Tanrı'nın bilinmez amacının içerisinde kör bir alettir.

Herder, her bir ırkın kendi coğrafi çerçevesinin sağladığı fiziksel ve zihinsel şartlar altında oluştuğunu ileri sürer. Irklar, bir kez ortaya çıktıktan sonra farklılıklarıyla başka bir ırkın yahut da daha üst bir organizmanın ortaya çıkışı için bir imkân oluştururlar. Herder, her ne kadar Avrupalı düşünürlerin kendi tarihsel dönemlerini, Aydınlanma'yı, tarihin varmak istediği amaç olarak görmelerine karşı çıksa da Avrupa için aynı olumsuz bakışa sahip değildir. İçinde bulunduğu iklim ve coğrafya şartları nedeniyle Avrupa, Herder'e göre üst organizmaların ve tarihsel yaşamın kayırılmış merkezidir. Yine insan yaşamı da yalnızca Avrupa'da tarihseldir.[176] Herder'e göre Çin, Hindistan ya da Amerika yerlileri arasında sürekli bir gelişme anlamında ilerleme yoktur, yalnızca durağan bir uygarlıktan ve yaşam biçimleri arasında bir değişmeden bahsedilebilir.[177]

Herder, insan ırkını incelerken deha, gelenekler ve koşullar tarafından belirlenen iklim ve toplumsal yapıları sebebiyle büyük farklılıklar gösteren insanlığın birliği sonucuna varır. İnsanların duyguları ve eğilimleri eğitimin yanı sıra geleneklerden de etkilenir. Herder, insan ırkının ilerici eğitimine olan inancının gerekçesini insanlığın dayanışmasında bulur.[178] Irkların karakterini tek seferde keşfedilen ve her yerde tek biçimli olarak değil, özel karakterleri olan ve farklı durumlarda farklı inceleme gerektiren bir şekilde olduğunu ifade eden Herder, antropolojik çalışmalara öncülük eder. Bunun yanı sıra özellikle Avrupa coğrafyası ve ırkının ayrıcalıklı konumuna dair görüşleri ve her ırkın içerisinde ırkın karakterini belirleyen sabit, manevi özelliklerin olduğunu ifade etmesi de görüşleri arasında bir tutarsızlık olarak kabul edilmektedir. Söz konusu tutarsızlık Herder'in

---

174 Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation, Volume 4: From the Englightenment to the Twentieth Century*, çev. Leo G. Perdue (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 193.

175 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 75.

176 Johann Gottfried von Herder, *Tarih Felsefesi*, çev. S. Battal Arvasi (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 714–721.

177 Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, 106.

178 Lewis W. Spitz, "Natural Law and the Theory of History in Herder", *Journal of the History of Ideas1* 16/4 (1955), 468.

kendisinden sonrakilere miras bıraktığı, ırka dayalı uygarlık düşüncesini besleyen bir olumsuzluktur.[179]

Herder'e göre şimdiki zaman yüceltilesi bir ânı temsil etmez. Şimdiki ânın kalıplarıyla, geçmiş zamanın yargılanışı geçmiş zamanın insan, toplum ve kültürleri için haksızlık olacaktır. Ona göre bir tabiat dünyası bir de *tin*in dünyası vardır. Ve insan bu iki dünya arasında bir bağlantı kurma telaşındadır. İnsan her türlü yapıp etmeleriyle tinin dünyasına yükselmeye çalışır. Bu yükselme çabasının daha iyi yahut daha kötü olduğu dönemler yoktur. Bu fikir ile Herder ilerleme düşüncesinden uzaklaşır ve herhangi bir tarihsel dönemin yüceltilmesi fikrine de sınırlama getirir. Aynı zamanda Herder çağdaşlarından farklı olarak tarihi bir taslak çerçevesinde ele almanın ampirik olayların anlaşılmasını engelleyeceğini düşünür.[180]

Herder, geçmişi şu an içinde yaşanılan zamanın ölçüleri ile değerlendirmenin yanlışlığını örnekler vererek vurgular. Buna göre, Aydınlanmacı ilerleme düşünürlerinin söylediğinin aksine atalar çağı zorbalık ve kölelikle tanımlanamaz. Zira hemen her çağda kullanılan gücü, o çağ için zorbalık ve yine çocukça düşünüş ve bilgisizliği kölelik olarak tanımlamak doğru değildir.[181] İlerleme sürecinin yeri ve zamanını Condorcet'in şemasındaki basitlik ve açıklıkla belirleyen Herder, tarihin akışını insan yaşamına benzeterek zamanı bir nevi yaşlara ayırmıştır. Buna göre gelişen zaman içinde kendini gerçekleştiren birim, barbarlığın zıttı olarak *insanlık*tır. [182]

Herder'e göre tarihi akış; ilk çocukluk çağı olarak nitelediği, otoritenin ve korkunun hâkim olduğu ancak Aydınlanmacı düşünürlerin aksine bu devrin bir altın çağ olduğunu ifade ettiği atalar devriyle başlar.[183] Bu devri Mısır ve Finikelilerin temsil ettiği çiftçilik, toprak mülkiyeti ve buna bağlı olarak ilk siyasi düzenin kurulduğu yetişkin çocukluk devri takip eder. İnsanlık, Grekler ile delikanlılık çağını, Romalılar ile de erdemin hâkim olduğu olgunluk çağını yaşar.[184] Roma'nın yıkılması ile yeni bir çağ başlatan Herder, tarihin akışı için artık insan yaşamı benzetmesini kullanmaz. Tarihin büyük yapılarının

---

[179] Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 135.

[180] Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 87.

[181] Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 117.

[182] Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 98.

[183] Bıçak, *Tarih Metafizikleri*, 108.

[184] Herder, *Tarih Felsefesi*, 417–423.

çöktüğü ancak yeni kavimlerin de meydana çıkmaya başladığı bu döneme mayalanma dönemi diyen Herder, Tanrı'nın bu döneme maya olarak Hristiyanlığı kattığını ifade eder.[185]

Voltaire, Hume ve William Robertson tarafından kötülenen Orta Çağ, Herder'e göre biricikliği, bireyselliği ve başka bir çağ ile karşılaştırılamaz özellikleri ile ele alınmayı hak etmektedir. Ona göre Orta Çağ'ı zamanın akışında bir vasıta olarak kavramak bütün insanlık için fayda sağlar. Herder'e göre Orta Çağ, savaşların ve yıkımların dışında olarak Avrupa'nın kültür yurdu oluşunun başlangıcıdır, onun tabiriyle, tarihin gönlünü besleyen bir süreçtir. Orta Çağ'ı coşkuyla öven Herder, Yeni Çağ'ı her bakımdan şiddetle eleştirir. Bu çağda ortaya çıkan gelişmeler hayatı mekanikleştirmiş, erdemi yok etmiştir. Bütün yeryüzü artık Avrupa'da ortaya çıkan bir iki mekanik düşünceye bağlıdır. Yeni felsefe, güzel sanatlar ve zanaatlar artık bir tür mekanizmadır. Yine de bu çağ bir araç olarak görülmelidir. Aydınlanma, geniş kitlelere etkide bulunma, ulaşma imkânı veren bir araçtır, amaç olması da muhtemel değildir. Herder'in Orta Çağ vurgusu ilerleme düşüncesini dini bir yoğunluk ile ele almasından kaynaklanmaktadır.[186]

Mekanik bir yaşamın insanı bitkin düşürdüğünü ifade eden Herder, gelecek zamanın daha iyi olacağı düşüncesindedir. İnsanlığın huzurlu ve parlak bir geleceğe doğru ilerlediğini ifade ederken o, Tanrı'nın tarihte insan soyu ile gerçekleştirmek istediği bilinmez bir planı olduğunu düşünür. Ona göre herkes bulunduğu yerde zincirin bir parçasıdır ve Tanrı tarihin uluslar üzerinden bir ilerlemesini sağlar. Herder, tarihte olup bitenleri anlayabilmek için doğrudan tarihin kendisinde kalır. Tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendi içinden çıkarmak ister. Doğa ve tarih arasında bir paralellik kuran Herder, ikisinin de sürekli bir değişim ve gelişim içinde olduğunu belirtir. Doğada ve tarihte, farklı varlıklar arasında bir mücadele söz konusudur. Doğa ve tarih, yaratıcı bir gücün eseridir ve insanlığın kökeni ile gelişimi hakkında bilgi verir.[187]

Herder, tarihsel gerçeklik alanının ayrıntılı ve çok yönlü doğasını ortaya koyarak on dokuz ve yirminci yüzyılların tarih düşüncesine temel oluşturmuştur. Toplumların kendilerine ait özelliklerinin yine kendilerine ait şartlar altında değerlendirilebileceğini, bütün toplum ve ulusları kapsayan bir genellemenin mümkün olmadığını ifade eder.

---

185 Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 119.

186 Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, 391–395.

187 Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, 124–136.

Onun anlama ve yorum eksenli bu bakışı, kendisinden sonrakileri de etkisi altına alacak bir yeniliktir. Tarihte mutlak anlamda genellemeler görülemeyeceğini ifade etmesiyle birlikte Herder Greklerdeki estetik, Roma'daki hukuk, Orta Çağ'daki kozmopolitlik gibi bazı genellemelerin yapılabileceğini ve söz konusu insani ortak yapıların izini sürerek tarihi anlayabileceğimizi düşünür. Böylece insanlık tarihinde insanlığın ortak yapılarının belirdiği anlar, kilometre taşları olarak görülecektir. Söz konusu ortak yapılar, insan doğasının amacıdır. İnsanın sahip olduğu akıl, özgürlük, sanat ve din bu amaç doğrultusunda insana verilmiştir.[188]

4.5. KANT

On sekizinci yüzyılla başlayan ve modern döneme rengini veren ilerleme düşüncesi, Aydınlanma'nın idesini belirleyen Immanuel Kant'tan (öl. 1804) bahsedilmeksizin anlaşılamaz. İnsanın özgür olmaması sebebiyle düştüğü ergin olamama durumundan kurtulma olarak izah ettiği Aydınlanma Çağı'nda insan, Kant'a göre henüz aydınlanamamıştır. Bu nedenle onun tarihin gelişmesinde belirleyici rol yüklediği kavram özgürlüktür. İlerleme ise özgürlük düşüncesinin tarih sahnesinde yayılıp derinleşmesidir.[189]

Aydınlanma düşüncesinin temel konularının birçoğunu anlamlı bir bütün içerisinde ele alan Kant, tarih düşüncesini de bu bağlamdan yoksun bırakmaz. Ancak Kant bir tarihçi değildir ve onun tarih hakkındaki düşüncelerini müstakil bir kitaptan ziyade makalelerinden öğreniriz. Kant, tarihi mekanik zorunluluğun egemen olduğu doğa alanına değil, özgürlüğün temel ilke olduğu gereklilik dünyasına yerleştirir. Tarihte düzenli bir gidişin bulunabileceğini düşünmekle birlikte, bireylerin düzensiz ve karmaşık ilerleyişi ona göre tarih değildir. Felsefede oluşturduğuna benzer bir tavırla, tarihin de belirli bir yasa içerisinde gelişen bir süreç olduğunu düşünür.[190]

Kant'a göre tarih, bilgi nesnesi olmaktan daha çok ahlaki bir yapıdır ve insan türünün gelişmesidir. Bu gelişmede insan doğaya bağlı olmaktan kurtulur ve kendisinin kur-

---

188 Johann Gottfried von Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*, ed. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 11–27.

189 Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, çev. H. B. Nisbet (London: Penguin Books, 2013), 7.

190 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 41.

duğu bir dünyaya yerleşir. Tarihin başlangıç döneminde insan, Kant'ın Tanrı'nın varlıkların içerisindeki sesi olarak tanımladığı, içgüdü tarafından yönlendiriliyordu. İnsanın aklını keşfedip içindeki içgüdüden kurtulması, ona göre bir dönüm noktasıdır. Zira insan artık, doğanın kendisine çizdiği yollardan ayrılabilmiş, istediği gibi yaşamayı, seçebilmeyi, beklemeyi, öğrenmiştir. Kant'a göre aklın insana kazandırdığı en önemli bilgi doğanın insan için olduğu, doğanın amacının insan olduğudur.[191]

İnsanlık tarihine tahmini bir başlangıç ve ilerleme safhaları çizen Kant, bu cesaretini kutsal kitaplardan aldığını ifade eder. Kant, ayakları üzerinde durabilen, konuşabilen, düşünebilen ve bir yetişkin formuna sahip ilk insanın çift olarak var olduğu tahminiyle başlar. İçgüdülerinin farkına varan insan, duygularını açığa çıkarır ve bu evrede aklıyla duyguları birbirine karışır. Kant, daha sonraki evre olarak gelecek beklentisini ifade eder. Sadece şimdiki andan zevk almayarak geleceğin kaygılarını yaşayabilmesi Kant'a göre insanı diğerlerinden ayıran en önemli husustur. Bununla birlikte insanın kendini doğanın amacı olarak görmesi, insanlığın ilerleme sürecinde gelebileceği en üst kademedir. Akıl sahibi, sonlu bir varlık olan insan için sadece ahlak yetkinliğinin alt basamaklarından üsttekilere doğru sonsuza yönelik bir ilerleme mümkündür. Zaman koşulunu yok sayan sonsuz varlık sonu gelmeyen bir dizide, ahlak yasasıyla uyumluluğun tamamını görmüş olur.[192] Kant'a göre doğanın varlığının yalnızca insan için olduğunun fark edilmesi, yine insanoğlunun kendini diğer rasyonel varlıklarla eşit bir konuma koymasını sağlar. Bu ise eşitliğin temelini oluşturacaktır.[193]

Tarih felsefesine dair yazdığı sert eleştirilere rağmen Kant'ın, hocası Herder'in ilerleme düşüncesinden de etkilendiği görülmektedir. O, irade ve özgür eylem unsurlarının öne çıktığını *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi* (1784) isimli makalesinde de tarih ve ilerleme hakkındaki kanaatlerini ifade etmiştir. Kant makalesine, üstünlüğünden çokça memnuniyet duyduğumuz türümüzün bireysel bağlamdaki bilgece tavırlarına rağmen toplu hâldeki hareketlerine bir anlam vermekte güçlük çekeceğimizi söyleyerek başlar. Bu nedenle insanlığın belirli bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak

---

191 Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları,* 134.

192 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 168.

193 Immanuel Kant, "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı", *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*, ed. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 83–88.

mümkün değildir. Kant'a göre insan doğadaki amacı bulmaya çalışmalı ve burada elde ettiği sonuçla tarih için yönetici bir ilke bulmaya gayret etmelidir.[194]

Tarih için söz konusu yönetici ilkeyi ilerlemeci bir bakışla ele alan Kant, amacına sıralı bir dizi önerme ile ulaşır. Buna göre;

- Her canlının yetenekleri, amacına uygun olarak belirlenmiştir.
- Tek akıl sahibi olarak insanın yetenekleri, aklın kullanımı olarak bireyde değil türde gelişir. Çünkü akıl içgüdüsel ilerlemez ve ufku belirsizdir.
- Doğa insana ihtiyacı olan her şeyi yapabilme yetisi ve bunun neticesinde de mutluluk ve yetkinlik imkânı vermiştir.
- Yeteneklerin gelişmesi için doğa, insandaki bireysellik ve toplumsallık çatışmasını kullanır ve bu da yasaya uygun bir düzen oluşumu sağlar.
- İnsan türü için en büyük sorun evrensel adaleti uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır. Doğa da insanı bu noktada zorlar.
- Bu sorun insanlığın çözeceği son ve en büyük sorundur ve bir yöneticiyi zorunlu kılar.
- Yetkin bir yurttaşlık anayasası başka devletlerle yasal ve ilkeli bir ilişkiyi gerektirir.
- İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan, yetkin bir anayasa ve bütün doğal yeteneklerin gelişebilmesini kapsar.
- Dünya yurttaşlığı birliği hedefi, felsefi bir zeminde ele alınabilir ve bu durum doğanın amacını daha da ileri noktalara götürecektir.[195]

Önermelerini Grekler üzerinden örneklendiren Kant, Grek tarihi üzerinden Roma'nın siyasal yapılarına, onu yıkan barbarlara ve nihayet günümüz Avrupa kıtasına gelen sürece baktığımızda bir ilerleme göreceğimizi iddia eder. Buna göre tarihin sebepleri derinlere gömülü olmakla birlikte bu sebeplerin oluşturduğu olgular insan eylemleri ile ilgilidir. Tarih insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda inceler ve insanlığa özgür eylemde düzenli bir ilerlemenin olduğuna dair ümit verici keşifler sunar.[196]

---

[194] Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi: Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap*, çev. Uluğ Nutku (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1982), 118.

[195] Kant, *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi: Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap*, 118–128.

[196] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982), 117.

4.6. ADAM FERGUSON

Tarihi, sosyal ve ahlaki düşüncelerini metodolojik bir bütünsellik içerisinde ele alan, İskoç Aydınlanması'nın önde gelen isimlerinden ve Kant'ın çağdaşı Adam Ferguson (öl. 1816), tarihi ilerleyişi kavrayabilmek için insan doğasının bilimsel keşfinin yapılması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle o, Newton'un ampirik metodu ile Montesquie'nun tanımlayıcılığını tarih metodunda birleştirmiştir.[197]

Daha önce Turgot'un çizdiği ana hatları keskinleştiren Adam Ferguson, ilerlemeyi mutlak bir yasa olarak görmez. İnsanlığı geçmişte ilerlemeden alıkoyan istisnaların farkındadır. Bu nedenle eserlerinin önemli bir kısmında ulusların çöküşlerinden bahseder. İnsana bağlı ihmaller ve ahlak bozukluklarından meydana gelen çöküş, insanlığın doğasındaki tedavi edilemez bir hastalık değildir, bu nedenle de kaçınılmaz değildir.[198]

Ferguson'a göre çocukluktan yetişkinliğe ilerleyen birey gibi insan türü de uygarlığa doğru ilerler. Zira insanoğlu her zaman eline aldığı konuyu iyileştirme eğilimindedir. Fakat insanlığın ilerleyişi rasyonel bir tasarıma göre sürekli aynı yönde seyretmez. İnsanlık tarihi ilkel aşamayı aşmış değildir ve her an geriye dönüş olabilir. Ferguson, insan eyleminin tarihte görünür olduğunu ama etkili olmadığını iddia eder. Ona göre insanlığın ilerlemeleri, aydınlanma çağında bile, kör ve geleceği göremeyen insanların kolektif eylemlerinin sonucudur.[199] Ferguson'un tarihi belirlenimsiz ve açık uçludur. Bu bakımdan onun ideal devleti, belirsiz bir geleceğe yansıtılan teorik bir eser değil, kusurlu bir gerçekliktir.[200]

Ferguson'a göre insan, gayretini insanoğlunun uygarlığa doğru giden tarihini araştırmaya yöneltmelidir. Ferguson, uygarlığa giden tarihin araştırılabilmesi ve inşa edilebilmesi için geleneksel yöntemlerin terk edilmesi gerektiğini söyler. Yunan ve Romalı tarihçilerin ve onları taklit eden haleflerinin insanın doğasını anlamadıklarını öne sürer. Tarihi ilerleme olay ve hükümdarların birbirlerini izleme sıralarına göre değil, insanlığın etkin ruhunun izlerini sürmekle ortaya konulabilecektir. Bu da insanın doğasını ortaya

---

[197] Lisa Hill, *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson* (Dordrecht, 2006), 58.

[198] Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 102.

[199] Metin Sarfati, "Görünmeyen El Metaforu", *Görünmez Adam Smith*, ed. Levent Cantek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 201.

[200] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger (New York: Cambridge University Press, 2007), XX.

çıkartmakla mümkündür. Ferguson'un hedefi, insan zihninin becerilerini ortaya koymak ve bunu da insanlık tarihinde aramaktır. Barbar olarak tasnif ettiği toplumlarla yaşadığı çağı karşılaştırmak yerine barbar uluslar ile Eski Yunan toplumunu karşılaştırmış ve uygar toplumlara doğru sıraladığı ilerleme tasnifinde Avrupa toplumunu zirve noktaya yerleştirmiştir. Ferguson insan doğası hiç değişmediğini ifade eder. İnsan doğasının ürünleri birikim yoluyla değişmiş bu da insan doğasının gücünü arttırmıştır. O, ilerlemenin durmaksızın olacağını ileri sürmediği gibi insan doğasının her yer ve zamanda aynı olduğuna dair vurgusu, gerçekleşeceği zaman ilerlemenin hep aynı yolu izlemesi gerektiği kanaatini önceliyordu. [201]

Ferguson, insanın gelişmeye yatkın olduğunu, içinde ilerlemeye dair bir prensip ve mükemmellik arzusu bulunduğu kabul edilirse onun ilerlemeye başladığında doğasına uygun olanı terk ettiğini ya da yalnızca doğanın verdiği eğilimi izlerken onun olmaması gereken bir konuma ulaştığını söylemenin doğru olmayacağını söyler. Zira insan sadece kendi yaratılışını takip etmiş ve doğanın kendisine verdiği imkânları kullanmıştır.[202]

4.7. ROUSSEAU

İlerleme düşüncesi, ona karşı çıkan bir düşünüre, Jean Jacques Rousseau'ya (öl. 1778) yer verilmeksizin izah edilemez. İnsan toplumunun tarihsel ilerleyişini sistematik olarak tasvir etmeye yönelik ilk girişimin Rousseau'ya ait olduğuna inanan düşünürler onun toplumsal evrimin ilk büyük temsilcisi olduğuna işaret ederler. Onun toplumsal gelişimin aşamalarını işaretleme ve süreçte önemli olduğunu düşündüğü faktörleri ortaya çıkarma konusundaki kaygısı, çağdaş yazıların arka planına göre oldukça etkileyicidir.[203] İlerleme kuramcılarının birçoğunda Rousseau'dan izler bulunur ve hiçbiri yaşadığı toplumdan memnun değildir. [204]

Rousseau'nun büyük bir ün kazanmasını sağlayan 1750 yılında yazdığı *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk* (Discours sur les Sciences et les Arts) isimli eserinde öne sürdüğü kültürel ve sosyal ilerlemenin yalnızca ahlaki alçalmaya yol açtığına dair görüşleri

---

[201] Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 103–106.

[202] Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 13.

[203] Bertrand de Jouvenel, "Rousseau's Theory of the Forms of Government", *Hobbes and Rousseau a Collection of Critical Essays*, ed. Maurice Cranston - Richard S. Peters (New York: Anchor Books, 1972), 484.

[204] Bottomore - Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*, 101.

onun sonraki çalışmalarının merkezî teması hâline gelmiştir. İlim ve sanatların ilerleme kat ettikçe ruhların bozulduğunu ifade eden Rousseau, bu durumun yalnızca yaşadığı devre ait olmadığını, ilerlemenin neden olduğu kötülüğün yeryüzü kadar eski olduğunu kanaatindedir. Düşüncelerini Eski Mısır, Roma, Çin ve Bizans dönemlerinin, kendi tabiriyle, barbarlıklarından örnekler vererek ispatla gayretine girmiştir. Maksadının ilmi kötülemek değil, fazileti müdafaa etmek olduğunu söyleyen Rousseau, Avrupalıların ilim ve sanattaki ilerlemesinden yola çıkarak sahip oldukları ahlak hakkında fikir edinmeye çalışan bir yabancının hayal kırıklığına uğrayacağını ifade etmiştir. [205]

Nutuk, seyri ve koşulları hakkında birbiriyle kolayca uyuşmayan farklı önermeleri barındırır. Ona göre insanlık en başlangıçtaki ilkel durumunun masumiyetini ilerlemeci bir doğrultuyla yitirmiştir. İlimde ve sanatsal olarak geri kalmış olan uluslar, karmaşık karşıtlarından ahlaki açıdan üstün durumdadırlar. Büyük uygarlıklar, kendi kültürel gelişimlerinin yükü altında kalmaları çökmelerine neden olmuştur.[206]

Uygarlıktaki her yeni ilerlemenin aynı zamanda eşitsizlik yolunda yeni bir ilerleme olduğunu savunan Rousseau, uygarlıkla doğmuş olan toplumun kurduğu bütün kurumların ilk amaçlarının tersine döneceklerini düşünür. Ona göre ilerleme ancak insan tabiatındaki kötülüklerden beslenir. Medeniyet insanı bozmakla kalmaz aynı zamanda toplumsal eşitsizliğe de sebebiyet verir.[207] Tanrı her şeyi iyi olarak yaratmışken, insan tarafından yapılan şey yalnızca yozlaştırma ve ahlaksızlaştırmadır. Rousseau'ya göre kötülük, her zaman insan tasarımının amacı olmasa bile, insanın kurumlaşmasının karakteristik bir sonucudur.[208]

Düşüncelerini aktardığımız fikir insanlarının çoğu ilerlemeyi bir süreli zincir gibi düzgün bir yükselişle izah ettikleri hâlde Rousseau ilerlemenin çelişkili ve karşıtlı doğasını daha önce fark etmiş görünmektedir.[209] Rousseau tarihin tamamını büyük bir daire olarak tanımlar. Eğer insanlık tarihi bir daire ise o zaman son aşama dışındaki her aşama yeni bir aşamadır ve ilk kez gerçekleşen her aşamadan diğer aşamaya geçiş bir tekrar

---

[205] Jean Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk I*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 17–19.

[206] Robert Wokler, *Rousseau: Düşüncenin Ustaları*, çev. Cemal Atila (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003), 37.

[207] Jean- Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma: Giriş, Yorum*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1982), 56.

[208] Wokler, *Rousseau: Düşüncenin Ustaları*, 22.

[209] Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma: Giriş, Yorum*, 57.

değildir. İlk kez zaten var olan bir durumdur. Dünya tarihinde defalarca tekrarlanan sürekli bir geçişin tekrarı değildir. Rousseau, dairesel sürecin kendisinde ortaya çıkanlardan hareketle temelde yönü olan doğrusal bir hareketi tanımlar. Yiftah Goldman bu durumun aslında çok kasvetli bir yön olduğunu ifade ederek Rousseau'nun olumsuz ahlaki değerlendirmesinin ilerleme kavramının kabul edilen çağrışımlarıyla örtüşmediğini savunur.[210]

Rousseau üzerine çalışan ve bu konuda farklı bir yaklaşıma sahip Goldman, Rousseau'nun zaman algısının hem döngüsel hem de çizgisel karakterli olduğunu ifade eder. Kendi çağını Roma ile kıyaslayarak arasında bir fark olmadığını ve insanlığın bir bütün olarak o zamandan itibaren bir adım dahi ilerlemediğini ifade etmesi Goldman'a göre döngüselliği ifade ederken ona göre, eşitsizlik üzerine anlatımlarının arka planında çizgisel zamanın izleri vardır. Ancak burada ilerlemeyi içerdiği örtük olumlu anlama bağlı kullanmayan Rousseau, Goldman'a göre, ilerleme düşüncesine radikal katkısı olan bir düşünürdür.[211]

Rousseau başlığında ilerlemenin olumsuz ele alınışına örnekler çoğaltılabilir. Dikkat çekici olması nedeniyle Uluğ Nutku'nun görüşleri burada önemlidir. Nutku'ya göre gelişmenin pek azı ilerlemedir.[212] İlerleme düşüncesi, bu düşüncenin tarihte bir oyalanma olabileceği ihtimaliyle birlikte ele alınmalıdır. Ona göre bilginin her çağda artıyor olması, insanlığın her çağda daha ileri gittiği sonucunu ortaya çıkarmaz. Çünkü artan bilgi insanlığın faydasından çok zararına da olabilir. Bu durum bilgi kavramının, Rousseau'da olduğu gibi, ahlaki olan ile çelişkisini ortaya koyar. İlerleme düşüncesini tehlikeli ve aynı zamanda çekici gösteren durum, insanların öldürücü olana doğru koştuklarını dahi görmezden gelerek ilerlemeyi biricik amaç hâline getirmelidir.[213]

Nutku'ya göre zamanın akışının algılanması, ilerleme teorilerine takılıp kalmıştır. Eğer ilerleme bir zaman ve tarih kategorisi olarak kabul edilirse bu döngüsel tarih anlayışının karşıtı olarak değil, kesintinin kategorisi olarak anlaşılmalıdır. Çünkü kesinti hatta çöküş, ilerlemeyle birlikte eşzamanlı meydana gelir. Nutku her ilerlemenin arkasında bir yıkıntı bıraktığını düşünür. Bir düşüşe geçişin uygarlıklar açısından her zaman olumsuz

---

210 Goldman, *Rousseau: Progress as a Trap (רוסו: הקדמה כמלכודת.)*, 57.

211 Goldman, *Rousseau: Progress as a Trap (רוסו: הקדמה כמלכודת.)*, 59–58.

212 Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları* (İstanbul: Bulut Yayınları, 1998), 67.

213 Uluğ Nutku, "Doğada Evrim, Tarihte İlerleme Üzerine Birkaç Düşünce", *Macit Gökberk Armağanı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 97.

olmayacağını çoğu kez bu dönemlerin en ince eserlerin ortaya çıktığı dönemler olarak dikkat çektiğini vurgular. [214]

İnsanlığın ilerlemesi ile aynı anlamda kullanılan tarihte ilerlemenin teknolojik bir yarışa dönüştüğünden yakınan Uluğ Nutku, içi boşaltılan bir kavramı geliştirdiğini düşünen insanın kendisini doğaya egemen saydığını öne sürer. Teknolojik ilerleme olarak ifade edilen sanayileşmenin doğal kaynakları hızla tükettiğini, suların azaldığını, bitki örtüsünün çoraklaştığını ve birçok hayvan türünün yok olduğunu söyler. [215]

İlerleme düşüncesi, modern dönemin zaman algısını oluşturan temel argüman olmakla birlikte zaman kavramının Batı düşüncesindeki algılanışı bir bütün hâlinde görülmelidir. Söz konusu algıyı değerlendirebilmek için Antik Yunan, Aristoteles ve Orta Çağ algıları da en az modern dönem kadar gereklidir. Zaman kavramının, zamanlı problemlere uzanan kavranışının arka planı tarihsel ve kavramsal olarak ana hatlarıyla aktarıldığı gibidir. Bu sürece ilaveler ve çıkarımlar yapılabilmesi mümkün olabileceği gibi konunun çerçevesi yine aynı minvalde kalacaktır.

---

[214] Uluğ Nutku, *İnanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 10–11.

[215] Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, 93.

İKİNCİ BÖLÜM
ZAMAN ÇEŞİTLERİ

Tarih ve sosyoloji alanlarının birer disiplin olarak nerede bitip nerede başladığı tartışmalıdır.[1] Dolayısıyla zaman konusu ele alınırken kavramın tarihe ya da sosyolojiye ait oluşundan ziyade söz konusu geçirgen sınırlarda dolaştığını bilmek gerekir. Zamana dair algımız sosyal konular hakkındaki algımıza sıkıca bağlıdır. Bununla birlikte zaman kavramının tarihsel içeriği ya da tarih alanındaki kullanımları da sosyal algılarımızla ilintilidir.

Zamanın zaman içerisindeki değişimi, tarihsel bilgi aktarımından farklı ama yine de bağlantılı olarak tabiat bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki anlam içerikleriyle takip edilebilir. Doğa bilimcileri ve özellikle fizikçiler için zaman, matematiksel kesinliğe sahip ve hesap edilebilirdi. Ölçülebilir zaman belirli bir düzene sahip aynı zamanda bizatihi söz konusu düzeni oluşturabilir hâle geldi. Düzen oluşturan zaman böylece araçsallaştı ve tabiat bilimlerinin alanında kaldı. Fakat tabiat bilimlerinde ortaya konan izafiyet teorisi, kuantum mekaniği gibi gelişmeler kesinlik ve düzenlilik algısını ortadan kaldırdı. Bu durum zaman konusunun tekrar sosyal bilimler alanına girişini sağladı.

Zamanın Batı düşüncesindeki kavranışını ele aldığımız ilk bölüm, zaman kavramının tarihsel süreç içerisinde hangi bağlamlarda değerlendirildiğine dair bilgiler aktarmaktaydı. Söz konusu bilgiler zaman kavramının, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, problemlerine alt zemin hazırlamaktadır. Ancak sürecin aktarımı aynı zamanda zaman ile tarih kavramları arasında bir karmaşayı gündeme getirir. Bu nedenle bu bölümde söz konusu iki kavramın bağlantı noktalarını ele alacağız. Ardından zaman çeşitlerini başlığında, zamanın farklı disiplinleri içeren karmaşık yapısı için toparlayıcı bir çerçeve sunacağız.

1. TARİH – ZAMAN BAĞLANTISI

Bauman'ın ifadesiyle; yeteri kadar sıklıkla yinelendiğinde şeyler bildik hâle gelir ve bildik şeyler kendi kendilerini açıklar. Soru ve kuşku doğurmazlar. Bir bakıma görünmezdirler.[2] Tarih ve zaman kavramları bu bağlamda oldukça bilindik, görünmez ve insanlar için her zamanki gibi üzerinde yapılacak bir şey olmayan kavramlardır.

---

1 Ramazan Yelken, "Tarih Söyleminden Toplumsal Gerçekliğe Geçişler: Tarih Sosyolojisine Giriş", *Tarih Sosyolojisi*, ed. Ramazan Yelken (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 9.

2 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 24.

Tarih ve zaman kavramları ile ikisi arasındaki bağlantının aşinalığı, anlamanın önündeki engellerdir. Bauman sosyolojinin bu bağlamda *sâkin*lerin huzurunu kaçırarak belli ve bilindik olanları bulmacaya çevirdiğini ifade eder. Bu durum bilindik olmaktan çıkarma, bilmedikleştirme (*defamiliarization*) olarak tanımlanır.[3]

Epistemolojik olarak yeniden kurgulayış olarak da ifade edilen bilindik olmaktan çıkarma, bilmedikleştirme sosyal bilim alanında zaman ve tarih kavramları için kullanılabilir. Kavramların metodolojik bağlamda ele alınışı, sosyal bilim alanında zamanın bilinmesini değil, bilindik olmaktan çıkarmayı hedeflemektedir.

Bütün canlılar zamanı belirli temel ritimler dahilinde algılar. İnsan ise algıladığı zamana kısmi olarak da olsa hükmetme yeteneğine sahip olduğu düşüncesiyle yaklaşır. Ancak doğaya olan bağlılığı insanın istediği zaman ölçülerini oluşturmasının önünde bir engeldir. Gökyüzünün devinimleri, yeryüzünün toplumsal süreçleri ile örtüşmez. Sahip olduğumuzu zannetsek dahi varoluşumuzu düzenleyen net kavram ve sayılara ulaşamayız. Bir çıkar yol olarak zamanı ya tutarsızlığı göze alarak algılarımıza göre düzenleriz ya da kesinlikten vazgeçerek düşünce sistemlerimize eklemleriz.[4] Bildiğimizi zannettiğimiz zamanın bilmedik hâle dönüşümü böylece başlamış olur.

Zaman ve tarih arasındaki bağlantıyı incelemeden önce zaman kavramı tanımlanmalıdır. Ancak bilinirliği genel, tanımı ise çalışma alanına göre değişen zamanın birçok farklı tanımı vardır. Sosyoloji alanında kabul görmüş kapsamlı zaman tanımlaması ise Elias'a aittir. Ona göre zaman, bir insan topluluğunun, anımsama ve sentez yapma gibi biyolojik verilerle ve becerilerle donanmış bir canlılar öbeğinin iki ya da daha fazla olay akışı arasında ilişki kurmasını ve bunlardan birini öteki olay ya da olaylar için kıyas, karşılaştırma ölçüsü olarak standartlaştırmasını temsil eden bir semboldür. [5]

Farklı kavram örüntüleri içerisinde yer alabilen zaman, olayların kesintisiz akışı ile bağlantılıdır. İnsanlar, bireysel ya da toplumsal olarak ortasında yer almaları sebebiyle bu akışın parçasıdırlar. Her şey duracak olsa zamandan söz edemeyeceğimiz gibi değişimlerin tek bir sıra hâlinde birbirini izlediği tek düzenli bir evrende de zamandan bah-

---

3 Bauman, *Sosyolojik Düşünmek,* 24.

4 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 12.

5 Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 70.

setmek imkânsızdır. Bu nedenle zamanı tanımlamadan bahsetmek, en sade ve temel biçimiyle, tekrarlanan ve tekrarlanmayan, bir değişimin öteki değişimlerden önce ya da sonra gerçekleştiğinin tespitini içerir.[6]

Zaman kavramı çok boyutludur. Mutlak, göreceli, öznel ve nesnel zamanları içeren zamanlar,[7] bu zamanların ele alındığı bilimsel boyut, bilimsel içerikle yakın ve güncel olarak teknolojik boyut ya da insan ve toplum bilimleri perspektifindeki zamanın ele alındığı insani boyut zaman kavramının söz konusu boyutlarından bazılarıdır.[8] Çok yönlü ve karmaşık yapısına rağmen zaman kavramı ele alınırken felsefenin kazanımlarından uzaklaşmak mümkün değildir.

Elias, bu nedenle Kant sonrasına kadar hâkim görüşe göre insanların olayları birbirine sıralı bağlama becerisine sahip olduğunu ve bu becerinin de doğuştan *a priori* olarak insanda var olduğunu ifade eder. Söz konusu kanaat; zaman, mekân ve doğa yasası gibi kavramların mutlak değişmez sabitlikler olduğu sonucunu zorunlu kılar. Bu düşünceye katılmayan Elias, insanların doğuştan gelen bir sentez yapma potansiyeline sahip olduğunu ancak bir insan ömrünün yüksek sentez düzeyini temsil eden zaman kavramını ortaya çıkarmaya yetemeyeceğini belirtir. Ona göre zaman kavramı sosyal öğrenme ve deneyimin sonucudur.[9] Bu zamanın kendini gündelik deneyim ile onun temsili arasındaki ilişkinin tam merkezine yerleştirdiği düşüncesiyle paraleldir.[10]

Bilginin birikimsel yapısını, zaman kavramını algılamadaki çeşitliliğini izah etmek için kullanan Elias, fiziksel zamanda izah edeceğimiz Newton-Einstein ayrışmasını da bu nedene dayandırır. Zamanın somut ve tekilleştirici tanımlamaları; gündüz, gece, uyku, hasat gibi zamanı anlatırken kullanılan kavramlar; gün, hafta, saat, ay gibi zaman birimlerinin adlandırılmaları yine birikimsel zaman tecrübelerinin sonucudur. Elias'a göre geçmişi kapsayan zaman göstergelerini bulmamız sosyal hayatın zamanı belirleme alanında kaydettiği gelişmeler sayesindedir.[11]

---

6 Elias, *Zaman Üzerine*, 73, 101.

7 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 1139.

8 Peter N. Stearns, *Tarih İçinde Zaman*, çev. Fatih İkiz (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 17–19.

9 Elias, *Zaman Üzerine*, 61.

10 Birth, *Zaman Körlüğü: Öteki Zamansallıkları Algılama Sorunu*, 38.

11 Elias, *Zaman Üzerine*, 64.

Zaman sözcüğünün isim biçimi nesneleştirilmiş ve kafa karıştırıcı olabilir. Bu nedenle nesneleştirilmiş sözcükler konuşma ve düşünmede olay bağlantılarını algılamayı zorlaştırır. Kavram, geçmiş alışkanlıkların etkisiyle soyutlaştırılarak kişileştirilir. Zaman kavramı da bu nesneleştirme ve kişileştirmeden nasibini almıştır. Elias, bu döngüden Einstein'ın zamanın bir nesne değil ilişki biçimi olduğu ispatıyla çıkıldığını vurgular. Einstein'in zaman kavramına sağladığı katkı, bir fizikçinin kısıtlı uzmanlık alanı içerisinde gerçekleşmişti. Fiziksel zaman ile sosyal zaman birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmıştı. Nesneleştirilmeden kurtulan zaman bu sefer de isim olmanın sınırları içerisine hapsolmuştu. Zamanın fiil olarak kullanılmasının bu sorunu çözeceğini ifade eden Elias, böylece fiziksel zaman ile sosyal zaman arasındaki bölünmenin ortadan kalkacağını ifade eder.[12]

Zaman isim olarak kullanıldığında fiziksel bir nesne imajı oluşturmaktadır. Dolayısıyla zamanı ölçmekten bahsettiğimizde zihnimiz fiziksel bir nesne beklentisi içerisine girer. Zamanın mekânsallaştırılması başlığında değineceğimiz gibi bu beklentinin zaman ve mekân kavramlarının bir ikili hâlinde ele alınmasının payı olduğu kadar zamanlaştırma ya da zamansızlaştırma gibi kavramın ilişki boyutuna değinilmemesinin de rolü vardır.

Fiziksel bir nesne imajından uzak, isim olmaktan ziyade eylem kalıplarıyla değerlendirilen zamanın tarih ile bağlantısı bu bağlamda ele alınabilir. Ancak etkileşimli, ilişkisel bir boyutta kalınarak değerlendirilen zamanın tarih ile arasındaki bağlantıyı kurarken zamanın açıklayıcı bir değişken hâline gelmemesine dikkat etmek gerekir. Mutlak bir varlığa sahip olmayan zaman kavramsal olarak algılanır. Zamanı doğrudan algılayabilmemiz mümkün olmadığı gibi algıladıklarımız aslında eylem ve olguların belirli bir öncelik ve sonralık içerisindeki sıraya dizilişleridir. Bu sıralanışların zaman içerisinde oluşu da zamanın açıklayıcı bir değişken olduğu anlamını ortaya çıkarmaz.[13]

Zaman ile tarih arasındaki bağlantıyı kurarken bağlantının ikinci unsuru olarak tarih düşüncesinin temellerine değinmek faydalı olacaktır. Tarih fikrinin ortaya çıkışı, Ayhan Bıçak'a göre insanlık için *bilmek* kadar eskidir. Bıçak, bu sürecin; köken, meşrulaştırma, kimlik ve kavrama olmak üzere dört soru, konu etrafında şekillendiğini ifade eder. Bıçak'a göre sonradan ortaya çıkan bütün kültürel ürünler anlam kazanabilmek için ürünü ilk üreten ve kullanan kaynağı işaret etmek isterler. Bu ilk ata, ilk insan, evrenin ilk ortaya

---

12 Elias, *Zaman Üzerine*, 67–68.

13 İlhan Tekeli, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998), 43.

çıkışı ya da toplumun oluşumu gibi belirlemeler olabilir. Böylelikle her bir kültürel ürün bir kökene bağlanır. Köken araştırması bu nedenle tarih fikrinin de kökeni olarak kabul edilir.[14]

Tarih fikrinin ortaya çıkışında ikinci durak olarak meşrulaştırma, yine bir kültürel ürünün geçmişte ortaya çıkış sebebinin gösterilmesi anlamındadır. Meşru olabilmek, tarihi süreklilik içerisinde yer alabilmek ve toplumun kabul ettiği değerlere dayanmak şartlarını içerir. Sonradan ortaya çıkan bir kültürel öğe, kökendeki değer ya da davranışla bağlantılı hâle getirildiğinde meşruluk kazanır. Böylelikle tarih fikri yeni bir öğenin varlığını sürdürebilmesi için meşrulaştırmaya ihtiyaç duyar. Birey ve toplumu başkalarından ayırarak kendi hâline getiren unsur olarak kimlik, tarih fikrinin oluşumunda bir diğer etmendir. Bıçak'ın kendini bilmek olarak tanımladığı kimlik, tarihin temel kaygısıdır. Son olarak ise kavrama problemi tarih fikrinin oluşumunda sorunları kavrama ve çözme olarak ele alınır. Geçmişin değerlendirilmesiyle sonuçlandırılan söz konusu kavrama eylemi, tarih fikrini oluşturan ve güçlendiren bir etken olarak tanımlanır.[15]

Tarih düşüncesinin zemini oluşturan ve yine tarihin uğraştığı söz konusu konular çerçevesinde, eylem boyutuyla tanımlanan zamanın tarih ile ilişkisi üç temel bağlamda değerlendirilebilir.

1.1. EŞ ZAMANLILIĞI SAPTAMAK / OLAY SIRALAMASI

Tarihte kullanılan zaman takvim zamanıdır. Homojen, doğrusal ve sınırlandırılmamıştır. Bu, tarihte olaylar arası eş zamanlılığı saptamak, neden sonuç ilişkilerini ortaya çıkarmak ve olgular dizisini yeniden kurmak için gerekli ve önemlidir. Tarihin kullandığı söz konusu zamanın aynıyla fizikte de kullanıldığını ifade etmeliyiz. Ancak bu durum bazı tartışma ve sorunlara neden olmaktadır.

Doğa bilimlerinin atıfta bulunduğu fizik zamanın sosyal bilimlerde aynı şekliyle kullanımı, doğa bilimleri ile sosyal bilimleri eşitlemek anlamı taşımaktaydı. Bu durumda tarihte kullanılan zamanın en azından fizik zamandan bağımsız ve sosyal bilimsel içeriğe sahip bir özellik taşıması gerektiği tartışıldı. Fizik zamanın ötelenmesi anlamına gelen bu yaklaşım aynı zamanda doğa bilimlerinde kullanılan zaman kavramının toplumsal bağ-

---

[14] Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 73.

[15] Bıçak, *Tarih Düşüncesinin Oluşumu*, 74–77.

lamdan tamamen kopuk olduğu kabulünü de içermekteydi. Tekeli bu ikilemi, fizik zamanın ortaya çıkışında toplumsal olayların etkin rolünün göz ardı edildiğini ifade ederek çözüme kavuşturur. Ona göre takvim zamanının gelişimi toplumsal olgularla doğrudan bağlantılıdır. Yerleşik tarıma geçilmesiyle birlikte ay takviminin bırakılarak güneş takvimine geçilmesi de bu durumun net bir örneğidir.[16]

Toplumsal zamanın, fizik zamandan ayrışmasına vurgu yapanlar, toplumsal zamanın da fizik zamanda olduğu gibi geliştirilmesi gerektiğini ifade ederler. Althusser'in ifade ettiği bu kanaate göre fizik zaman, fizik kanunlarına bağlı olarak gelişir ve toplumsal zamanın gelişimi için de toplumsal gelişmenin aşamalarına göre tanımlanması gerekmektedir. Böyle bir zaman kavramı için toplumsal gelişme kuramına ihtiyaç vardır ve değişim toplumsal aşamalara göre tanımlanabilirse ölçülmüş bir zaman kavramı mümkün hâle gelir. Althusser tarih ve zaman bağlantısına dair açıklamalarını Hegel'in *tarihî zaman* kavramı üzerinden başlatır. Zaman problemleri başlığında inceleyeceğimiz üzere, Hegel tarihî zamanın içerisinde bulunduğu toplumsal bütünlüğün özünü yansıttığını ifade eder.[17] Dolayısıyla tarih içerisindeki zaman, o zaman içerisinde yaşayan toplumun özelliklerini de barındırır. Hegel'in tarihî zamanı iki özelliğe sahiptir. Söz konusu zamanın birinci özelliği homojen biçimde sürekli olmasıdır. Bu nedenle kesin olarak bölümlenerek dönemlere ayrılabilir. İkinci özellik ise şimdiki zaman kategorisi olarak da ifade edilebilen zamanın çağdaşlığı durumudur. Zaman içerisinde tarihin bütün öğeleri tek ve aynı kategoride yani şimdiki zaman içerisinde aynı olarak var olurlar.[18]

Hegel'in tarihî zamanının özelliklerine göre toplumsal bütünlüğün özgül bir yapısı vardır. Althusser söz konusu özgül yapıya *özsel kesit* ismini verdiği bir işlemle açıklama getirir. Buna göre toplumun sahip olduğu tarihin, zamanın herhangi bir noktasından dikey bir kesit alırsanız bu teoriye göre aynı toplumun şimdiki zamanında sahip olduğu özelliklerin tamamına, dikey kesitin alındığı zamanda da sahip olduğu görülür. Bu şimdiki zamana hapsoluş anlamına geldiği gibi geleceğin bilgisini de imkânsızlaştırır.[19]

---

16 Tekeli, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, 44.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 357.

18 Louis Althusser, "Marksist Tarih Anlayışı", çev. Murat Belge, *Birikim* 3 (1975), 18.

19 Althusser, "Marksist Tarih Anlayışı", 17.

Althusser, Hegel'in tarihî zaman kavramındaki yaklaşımını öncelikle ideolojik bulur. Zira topluma ait olan zamanın bir bütün olarak algılanışı manevi bütünlük fikrinden kaynaklanır. İkinci olarak da bu kavramsallaştırma ampiriktir. Zira Althusser'e göre Hegel, toplumsal yapıyı duyumsadığı ölçüye sabitleyerek çeşitlemeleri dikkate almamıştı. Marksist yapıdan yola çıkarak toplumun tamamını aynı tarihi zaman içerisine hapsetmek yerine her düzeye kendine özgü zaman tanımlamamızı öneren Althusser, toplumun her bir öğesinin bir zamanı olduğunu vurgular. Tarihî zaman kavramı yerine ayrımsal zamansallıkların mümkün olabileceğini ifade eder.[20]

1.2. TUTARLI ZAMAN DERİNLİĞİNİN TESPİTİ SORUNU

Tarihin zaman kavramıyla ilişkisi, eş zamanlılığın ardından tarihin ilgilendiği olgularla tutarlı bir zaman derinliği saptama sorunu bağlamında devam eder. Zira tarihin toplumsalı kavrayışında ele aldığı ölçü, zaman ile bağlantısını doğrudan etkiler. Uzun tarihsel dönemlerle çalışan bir tarihçi, zaman bağlantılarını makro düzeyde tutmalıdır. Bununla birlikte kısa süreli, mikro tarihsel değişimler de orantılı zaman çalışmaları gerektirir.[21]

Tarihlerin kapsamı, ele aldıkları zamansal birimlerin büyüklüğüne göre değişir. Aynı zamansal kapsama sahip olan tarihler aynı genellik düzeyinde değerlendirilir. Bunun nedeni ise varsayılan belirli ortak özellikleri ve bu vesileyle kıyaslanabilir oluşlarıdır. Siegfried Kracauer, bu farklı tarihlerin hep birlikte tarihsel evreni oluşturduğunu ifade eder. Basit bir bölünmeyle mikro ve makro olarak ifade edilen bu zamansal birimlerin aralarında akışkan sınırlar olduğunun da altını çizer.[22]

Makro ve mikro düzeydeki zamansal bölünmelerin ortak bir tarihsel evren oluşturduğu düşüncesine rağmen her bir düzey, diğerinde kalınarak yapılan çalışmaları yetersiz görmektedir. Geçmişin sonsuz sayıda küçük zamanlı olaylardan oluştuğunu iddia eden Namier gibi tarihçiler ile anlam sürekliliğini kaybetmemek için genellikleri görecek gözlere ihtiyaç duyduğumuzu ifade eden Butterfield gibi tarihçiler daimî bir çatışma hâlin-

---

20 Althusser, "Marksist Tarih Anlayışı", 18.

21 Tekeli, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, 45.

22 Siegfried Kracauer, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 125.

dedir. Makro bakış açısı, genel görünümü verebilmek adına detaylar arasındaki bağlantıların gerçeklikten uzak bir şekilde kurulması nedeniyle eleştirilirken mikro bakış sadece ayrıntıların önemli olduğu şeklindeki göz yanılgısına bütün bir tarihi kurban etmekle itham edilir.

Tarihçinin ilgilendiği konular bağlamında zamanın makro ya da mikro derinlikleri arasında özgürce dolaşabilmesi gerektiğini ifade eden Kracauer, tarih ve zaman bağlantısının sağlıklı kurulabilmesi için bunun gerekli olduğunu belirtir. Ancak söz konusu özgür dolaşım serbest ve kuralsızca değildir. Kracauer bunun için perspektif ve seviye olmak üzere iki yasa önerisinde bulunur.[23] Makro tarihleri uzun plandaki görüşler olarak tanımlayan ve mikro tarihleri yakın çekimlere benzettiği optik bir metafor uygulayan Kracauer, tarihsel mekânın belirli bir duruma göre potansiyel anlaşılabilirliğini yöneten bir perspektif yasası tanımlar.[24]

Perspektif yasası; zamanın iki düzeyi arasındaki geçişler için denetleyicidir. Buna göre tarihçi incelediği zamanı kendi deneyim, inanç ve değerlerine uygun bir perspektif dahilinde ele alır. İncelediği zaman diliminin panoramik bir görüntüsünü vermeye çalışan tarihçi mikro düzeydeki detaylardan oluşturmak istediği görünüm bağlamında feragat eder. Dolayısıyla ele alacağı olguları bir ayrıştırmaya tabi tutar. Kracauer'e göre söz konusu ayrıştırma zorunlu ve doğaldır.[25]

Söz konusu perspektif yasası bir zamansal dönem tercihi için de geçerlidir. Dönem seçiminin tek sorunu uygun zaman seçimi derinliğinin seçilmesi değildir. Aynı zamanda bir kurama, bakış açısına bağlı olarak ilgilenilen değişikliklerin gözlenebileceği uygun tarihleri belirleyebilmektir. Dönemlendirme başlığında da inceleyeceğimiz üzere dönem kendi zamanını belirler, sürekli bir akışı değil. Böylece dönem seçimi aynı zamanda belirli bir aralıktaki zaman kavramını yeniden inşa etmek anlamına gelmektedir.[26]

Seviyeler yasası ise mikro ve makro boyutlar arasındaki trafiği kontrol eden ikinci ilkedir. Bu yasa mikro boyutta görünmez kalan tarihsel olguların makro boyuta taşınmasıyla ilgilidir. Buna göre yukarı taşınan mikro boyuttaki olgular, irtifa sebebiyle kendilerine has bazı özellik ve anlamları kaybetme riski yaşarlar. Ulaştıkları noktada ise hasarlı

---

23 Kracauer, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, 148.

24 D. N. Rodowick, "The Last Things before the Last: Kracauer and History", *New German Critique* 6/41 (1987), 125.

25 Kracauer, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, 144.

26 Siegfried Kracauer, "Time and History", *History and Theory* 6 (1966), 68.

bir varoluş sürecindedirler. Kracauer, seviyeler yasasını Luther portresi içeren üç çalışma üzerinden örnekler. Alman halkının tarihini ele alan, Reform hareketini inceleyen ve son olarak sadece Luther'in hayatını biyografik olarak aktaran üç tarihsel anlatı içerisinde Luther'in portresinin, anlatının makro alana aktarılma nispetinde bir kayba uğrayacağının altını çizer. Sonuç olarak mikro ve makro boyutlar arasındaki trafiğin katı kurallara bağlı olduğunu ifade eden Kracauer'e göre perspektif yasası yüzünden tarihsel verilerin bir kısmına ulaşmak zorunlu/doğal olarak mümkün değildir. Seviyeler yasası nedeniyle de elde kalan verilerin bir kısmına hasarlı bir biçimde ulaşılabilir. Kracauer bu durumu tarihsel evrenin homojen olmayan yapısına bağlar. Tarih, zamansal yoğunlukları farklı alanlardan oluşur ve yüzeyi izah edilemeyen girdaplarla dalgalanır.[27]

1.3. ZAMANIN MEKÂNA BAĞIMLILIĞI

Tarih ve zaman ilişkisindeki son bağlam, tarihin ele aldığı zamanın mekândan bağımsız olamayışıdır. Zamanın mekânsallaştırılması başlığında ele alacağımız bu bağlantıya göre zaman mekâna a priori olarak bağımlıdır. Kant'ın ifadesiyle zaman ve mekân duyulabilir alanda tecrübe edebileceğimiz bütün objeler için objektif bir gerçekliğe birlikte sahiptir. Dolayısıyla tecrübe öncesi sahip olduğumuz zihinsel formlar olarak zaman ve mekân diğer bilgi edinimlerimizi mümkün kılar.[28]

Kant'ın düşünce yapımızda zaman ve mekânın birlikteliğini izah ettiği temel ile tarih düşüncesi bağlamında ele alınan zamansal bir öğenin de mekândan ayrı düşünülemeyeceği fikrine ulaşabiliriz. Ancak bu fikrin yirminci yüzyıl ile düşünme biçimimizi şekillendirdiğini de belirtmeliyiz. Zaman ve mekânın birbirinin ayrılamaz parçaları olarak görülmeye başlanması, zaman ve mekân ölçü birimlerinin genişlemesi ve zamanın ifade edilirken mesafe birimlerinin kullanılabilmesi ile mümkün hâle gelmiştir.

Mekâna bağımlı, tutarlı derinliğinin tespit edildiği ve olay sıralamasının yapıldığı zamanın tarih ile ilişkisi yukarıdaki gibi bir zemin üzerinde inşa edilir. Bununla birlikte zaman, tarihsel sürecin nitelendirilmesinde etkin rol oynamaktadır. Tarihsel sürecin çöküş, kurtuluş, döngüsel ya da çizgisel olarak tanımlanması, işleyişin zamanın yorumlanışına tabi kılındığının göstergesidir.

---

27 Kracauer, *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*, 146.

28 Bedia Akarsu, "Kant'ta Mekân Ve Zaman Kavramları", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi* 14 (2014), 115.

Tarihsel sürece eklenen nitelikler, insanlık tarihinin olumlu ya da olumsuz yorumlanışının da yine zaman üzerinden yapılabilmesinin yolunu açmıştır. Buna göre döngüsel zaman anlayışında insanlığın bir bozulma ile yüzleşeceği öngörüsü ve ilerlemeci anlayışın insanlık adına daha iyi olan ile her daim gelecekte karşılaşılacağı fikri söz konusu yoruma örnek olarak verilebilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarının yorumlanışı da yine zamanın tarihsel sürece eklemlediği nitelikler doğrultusunda gerçekleşecektir.[29]

2. ZAMAN ÇEŞİTLERİ

Zaman ölçüm ve tasniflerinin bir evrenselliğinin olduğu kanaati yaygındır. Nitekim Edward T. Hall, Batı düşüncesinin zamanı tek bir şey olarak algılamasına rağmen dünya üzerindeki insan sayısı kadar farklı zaman türü olabileceğini söyler. Zamanın Newton'un aktardığı şekliyle değişmez bir sabite olmaktan çok öte kavramlar, olaylar ve ritimler yığını olduğunu belirten Hall; fiziksel, metafizik, dünyevi, dinsel, biyolojik, kişisel, eşlenmiş, mikro ve üst zaman olmak üzere zamanı dokuz farklı kategoride bir mandala oluşturarak ele alır.[30] Zamana dair söz konusu gruplandırmaların çoğaltılmasında Hall yalnız değildir.

Zaman kavramı birçok tasnife tâbi tutulmuştur. Bu tasnifleri, mutlak kapsayıcılığın mümkün olamayacağını da kabullenerek fizik ve antropoloji alanlarına bağlı kalarak aktaracağız. Zaman ve tarih ilişkisini ele alırken ifade etmeye çalıştığımız şekliyle de fizik zamanın toplumsal olana bağlılığı, bütün bir tasnifin şekillendiriciliğini antropolojiye bırakmamıza vesile olacak. Zira antropolojik anlamda zaman, insanın içinde yaşadığı zamandır. Varoluştan ziyade oluşa ait bir alan olarak antropolojinin tasnif ettiği zaman, insan faaliyetlerinin başlayıp geliştiği ve değerlendirildiği bir alan imkânı oluşturur.

Zaman tasnifinde yukarıda zikrettiğimiz sebepler antropolojik zaman tasnifinin mutlak doğruluğunu ifade etmez. Johannes Fabian bu nedenle zamanı antropolojik dairede ele alırken *şizojenik* kullanımına dair uyarıda bulunur. Antropolojide kullanılan ancak etnografik araştırmalarla kıyas edildiğinde farklılık gösteren, diğer bir ifade ile araştırma alanında kullanılmasına rağmen gerçeklikle kıyaslandığında örtüşmeyen kullanım, zamanın *şizojenik* kullanımıdır.[31]

---

29 Ayhan Bıçak, *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 208–210.

30 Edward T. Hall, *The Dance of Life* (New York: Anchor Press, 1984), 13–28.

31 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 43.

Fabian, şizojenik kullanımdan bağımsız olarak zamanın üçlü tasnifinden bahseder. Söz konusu üç tür zaman analitik ve sentetik çalışmaları içeren ayrıca bugünkü bilgi birikimimizi yansıtan özelliktedir. Zamanın üç kullanımı birbirinden ayrıdır ancak dışlayıcı değildir. Çalışmamızın bu kısmında, oluşturduğumuz alt başlıkları Fabian'ın üçlü zaman tasnifine göre değerlendireceğiz.

2.1. FİZİKSEL ZAMAN / VARLIĞIN ZAMANI

Tarih belirlemede, karbon on dört* gibi bir takım fiziksel yöntemlerin kullanımı ile ortaya çıkarılan zamana veya zamansal mesafeye *fiziksel zaman* denir.[32] Fiziksel zaman, zamanın mekân gibi bir dayanak vasıtasıyla ölçülebilen ve hesaplanabilen şeklidir. Olayların süresi, değişmeyen bir noktanın tespiti ile mümkündür. Tek boyutlu bir sürekliliğin ve akışın olduğu kabulü fiziksel zamanda esastır. Yavaş, hızlı, başlangıç, son, dün, bugün ve yarın gibi kavramlar kullanımda değildir.[33] Bununla birlikte evrenin kökü ve sonu, değişim ve toplumsal olayları ölçümü bu alandadır.

Fiziksel zamanın kültürel sürecin bir unsuru olmasına rağmen kültürel değişimlerden etkilenmediği varsayılır. Toplum ve insandaki gelişmelerin zaman içindeki konumunun fiziksel zaman ile doğru belirlenebileceği düşünülmüş, nesnellik ve tarafsızlık gibi ölçekler gündeme gelmiştir.[34] Felsefenin ve dinlerin zamanı olarak tanımlanmasına rağmen Fabian, fiziksel zamanın kullanımının Hristiyanlığın insanlığa empoze ettiği kronolojiyi ortadan kaldırabileceğini ifade eder. Bunun sonucu olarak insanın gelişim sürecinin zamansal kodları fiziksel olarak zamana sabitlenebilmektedir. Fabian zamansal kodların fiziksel zaman ile nesnel ve tarafsız bir şekilde sabitlendiği düşüncesine ise katılmamaktadır.[35]

---

* Radyokarbon tarihlendirme olarak da ifade edilen karbon on dört yöntemi, organik madde içeren nesnelerin yaşını belirlemek için kullanılan bir yöntemdir. Karbon on dört atomunu yarı ömrü 5730 yıldır. Buna göre belirli bir maddedeki karbon on dört miktarı her 5730 yılda bir yarıya düşer. Bu bilgi üzerine kurulu bir formülasyon ile tarih hesaplamaları yapılır.
(bk. Jeroen Poblome, "How Do We Document Time?", *Documenting Ancient Sagalassos: A Guide to Archaeological Methods and Concepts*, ed. Jeroen Poblome (Leuven: Leuven University Press, 2023), 130.)

32 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 44.

33 Çelik, *Sosyal Zaman ve Din*, 60.

34 Yılmaz Yıldırım - Muhammet Ertoy, "Sosyal Bilimlerde Meta-Metodolojik Bir Unsur Olarak Zaman", *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 13/1 (2018), 71–90.

35 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 45.

Fiziksel zamanın doğa bilimlerinden modellenerek sosyal bilimlerde kullanılması nesnel, tarafsız ve kesinlik içerdiği düşüncesinden kaynaklanır. Ancak fiziksel zamanın bu özelliklere sahip olduğu tartışılmaktadır. Bu nedenle standart bir kabul olarak fiziksel zaman; mekâna bağlılığı, fizik bilimindeki bağlamı ve nesnelliği üzerinden ele alınacaktır.

2.1.1. Zamanın Mekânsallaştırılması

Fiziksel zamanın varoluşsal zorunluluğu olarak mekân gibi bir dayanak noktasına ihtiyaç hissettiğini ifade etmiştik. Zira fiziksel zaman türdeştir ve kendi tek tipliği içerisindeki akışı devam ederken eylemlerimiz için göstergeler barındırmaz. Bizler ihtiyaç duyduğumuz göstergeleri zamandan değil, zamanın bir gösterge hâline dönüşebilmesi için dayanağı olan mekândan elde ederiz. Bu durum zamanın mekânsallaştırılması sonucunu ortaya çıkarır. İnsani eğilim ve ihtiyaçların uzantısı ile şekillenen zaman, modern dönem ile birlikte mekân ile birbirinin ayrılmaz parçaları olarak algılanır hâle gelmiştir. Bu durumu fiziksel şekliyle izah etmeye çalışırken *ışık hızı* tanımlamalarından faydalanabiliriz.

Işık hızı genel olarak ışığın bir saniyede boşlukta kat ettiği mesafe olarak tanımlanır.[36] Bu tanımlamada vurgu mekânsal değeredir. Güçlü teleskoplarımızla uzayın derinliklerini incelerken yaptığımız şey de aslında zamanda geriye bakmaktır. Söz konusu geriye bakışımızı bir uzay-zaman diyagramı içerisinde mekâna dair uzunluk, genişlik ve yükseklik boyutları olarak ölçütlerle değerlendirir, bir dizilim oluştururuz. Oluşturduğumuz dizilimde zaman sıralamalarını tarif ederken şimdi, sonra gibi mekânı ifade eden kelimelerle burada, orada doğrudan bağlantılar kurarız.

Zamanın mekân ile özdeş tutulmasını daha güncel olarak da izah edebiliriz. Örneğin bir bahçede kırk metre ötedeki bir ağaca bakarken gördüğümüz, ağacın o anki görüntüsünden ziyade bir süre önceki görüntüsüdür. Zira ağacı görülür kılan ışık sinyali belirli aşama ve mesafeleri geçmiş, hesaplanabilir bir zaman içerisinde görme eylemi mümkün olmuştur. Ancak bu gecikme güncel izlenimleri etkilemeyecek oranda olduğu için mühim

---

36 Pakize Arikan Sandıkçıoğlu, "Uzay-Zamanda Nesneler ve Bilinç", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2014), 62.

ve dikkate değer değildir. Fakat mesafe büyüdüğünde aradaki zaman farkı da büyür ve mesafe ne kadar büyürse olay da o kadar geçmişte kalır. [37]

Modern fiziğin zamanın başlangıcına dair bir teori olarak sunduğu *büyük patlama* yine zamanın sonuna dair *büyük sıkışma* teorisini zorunlu hâle getirir. Zaman, patlama ve sıkışma arasında ilerlerken, mekânsal farklılaşmaları beraberinde getirir. Dolayısıyla zamanda gerçekleşen her değişim aynı zamanda mekândaki değişimi zorunlu kılar. Zamanın sayısal olarak değerlendirilmesinden önce daha yaygın olmakla birlikte hâlen günlük dil itibarıyla zaman, mesafe ile ölçülebilir. İki saatlik yol yahut uzak zamanlara gitmek ifadeleri toplumsal dile yerleşmiştir ve uzaklar ile uzun zaman zihnimizde birbiriyle bağlantılıdır.[38]

Zamanın mekânsallaştırılmasını izah eden yukarıdaki açıklamalar, zamanın bütünüyle mekân ile özdeş olduğu sonucunu ortaya koymamaktadır. Zira mekânsallık, zamanın durağanlık ve geçicilik gibi iki farklı yönünden birini işgal eder. Edward Harrison, zamanı fiziksel olarak anlamaya çalışırken onda var olan olaylar üzerinden hareket ettiğimiz kabulüyle başlar. Ancak olayların zamanın içinde olmaları ile zamanda meydana gelmeleri aynı şey değildir. Zamanın fiziksel doğasını oluşturan birbirinden farklı ve paradoksal iki özelliği Harrison'a göre bu durumu çözümleyebilir: Zamanın durağanlığı ve geçiciliği.[39]

Zamanın durağanlığı olarak ifade edilen özelliği onun fiziksel hâlinin özetidir. Zaman bu özelliği ile ölçülebilir, tasavvur edilebilir, değişmez ve tek boyutlu bir görünümdedir. Bu özelliğiyle zaman, her bir olayın kendisine ait zamanının olduğu standart bir akıştır. Harrison bu akışta zamanı mekânsallaştırdığımızı, tıpkı mekân algımızda gerçekleştiği gibi zamanı içerisindeki öğeleriyle dondurarak değiştirilemez hâle geldiğimizi ifade eder. Böylece zaman, nesneleriyle sabit, kontrol edilebilir ve tehlikesiz görülür.[40]

Zamanın geçiciliği olarak ifade edilen diğer özelliği ise mekânsallıktan tamamen yoksundur. Zaman içerisinde *şimdi*yi temsil eden geçicilik, fiziki dünyada bir resme sahip

---

37 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 144.

38 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 133, 147–149.

39 Ercan Salgar, "Zamanın Fiziksel Doğası", *Dört Öge Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 1/2 (2012), 237.

40 Edward Harrison, *Masks of the Universe: Changing Ideas on the Nature of the Cosmos* (New York: Cambridge University Press, 2003), 172.

değildir. Bu nedenle temel fizik normlarına bağlı kalınarak izah edilmesi de mümkün değildir. Geçicilik böylece metafizik dünyaya hamledilmiş olur.[41]

2.1.2. Fizikte Zaman

Fizikte zaman, klasik fizikte ve modern fizikte olmak üzere iki ana kategori içerisinde ele alınır. Klasik fizikte zaman düşüncesi Aristoteles bağlamında ilk bölümde verildiği için burada tekrar aktarılmayacaktır. Bununla birlikte Newton'un Aristoteles fiziğini yıkarak yerine yeni bir paradigma inşa ettiği ve evrenin hareketin yasaları üzerine kurulu olduğunu iddia ettiği hatırlatılmalıdır.[42]

Newton, modern fizikte zamanı mutlak ve izafi olmak üzere iki şekilde ele alır. Mutlak zaman, gerçek ve matematikseldir, kendi başına akar hiçbir şey ile ilişkili değildir. Bu zaman, süre olarak ifade ettiğimiz şeyin kendisidir. İzafi zaman ise alışılmış olan zamandır. Dışsal olarak hissedilir ve bu sebeple sürenin kendisi değil ölçüsüdür. Gün, ay, yıl gibi kavramlar Newton'a göre izafi zamana ait ifadelerdir, mutlak kabul edilemezler.[43] Buna karşılık günlük hayatımızda kullandığımız şekliyle *saat*, mutlak zamanın titiz bir ölçümüdür. Newton bunu, mutlak zamanın kendi tabiatından, kendi başına dışsal herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın eşit derecede aktığı şekliyle ifade eder.[44]

Newton mutlak zamanı bölünemez, parçalanamaz olarak tanımlar. Mutlak zaman sonsuz değildir çünkü sonsuzluğun bizzat kendisidir. Tanrısal özelliklere sahip zaman anlayışıyla Newton, Tanrı'nın da mutlak zamanda aracısız olarak anlaşılacağını ifade eder. Buna göre Tanrı her yerde ve her zaman varlığını hissettirir. Zaman ve mekân mutlak, özdeş ve eşya ile ilintisizdir.[45]

Newton'un görünür zamanın dışında mutlak bir zamanı kabul etmesi teistik sebeplerden kaynaklanır. Ona göre Tanrı zorunlu olarak vardır ve Tanrı'nın dışında her şey yine Tanrı'nın zorunlu olarak var olmasından kaynaklanır. Başlangıcı ve sonu olmayan bir zamandan bahsedebilmemiz, Tanrı'nın ezeli olması sebebiyledir. Tanrı her yerde var

---

41 Salgar, "Zamanın Fiziksel Doğası", 242.

42 Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 29.

43 Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)* (Ankara: İdea Yayınevi, 2011), 38.

44 Zikri Yavuz, "Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?", *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 45.

45 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 345.

olduğu için, sonsuz bir uzay vardır. Mutlak zaman ve mutlak uzay böylece Tanrı'nın varlığına zorunlu olarak dayalı ve bağımlıdır.[46]

Newton zamanı fiziksel olarak ortaya koyarken aynı zamanda metafizik bir açılım oluşturmuştur. Ancak bunu yaparken Leibnizci bir yaklaşım sergilemez. Aksine Leibniz'in tözler/monadlar arası bağlantılar ve etkileşimler üzerine inşa ettiği zaman anlayışına metafiziksel olması nedeniyle karşı çıkarak, uzay-zaman açıklamalarını matematiksel zeminde tutar.[47]

Newton'un Leibniz'den farklılaştığı noktada yine Leibniz'in Newton'un düşüncelerine karşı temel bir itirazı vardır: Tanrı âlemi neden belirli bir zamanda yarattı fakat başka bir zamanda yaratmadı? Eğer âlemin yaratılmasından önce sonsuz bir uzay ve zaman mevcut ise bu sonsuz uzay ve zamanda ortaya çıkan âlemin tam o anda çıkmasının rasyonel gerekçesi ne idi? Tanrı sonsuz zamanda neden başka bir zamansal anı değil de o anı tercih etmişti? Mutlak zamanın ve uzayın herhangi biranı ve konumu diğerine göre ayırt edici bir niteliğe sahip olamayacağından Leibniz'e göre evrenin yeter sebebi ortadan kalkmış olacaktı.[48]

Modern fizikte Newton sonrası önemli bir dönüm noktası *İzafiyet Teorisi*'dir. Newtoncu ve Tanrı'yla özdeş mutlak zaman anlayışını eleştiren Einstein, zamanın bizzat oluşun içinde yer alarak sabit bir çerçevesinin olmadığını ifade eder. Modern fiziğin koordinat sistemine dördüncü boyut olarak eklemlenen zaman artık kendi mutlakiyetini kaybetmiş ve bağlı olduğu sisteme göre *göreceli* hâle gelmiştir. Zamanın söz konusu göreceliliği, mekânla bağlantısında *süreklilik* oluşturmaktadır.[49]

Einstein, görelilik kuramına bağlı olarak ortaya koyduğu zaman düşüncesini anlatmaya öncesinden başlar. Söz konusu kuram öncesinde zaman mutlak bir öneme sahipti ve herhangi bir referans cisminin hareket durumundan bağımsız olarak ele alınırdı. Bu durumu biraz daha anlaşılır hâle getirmek için Einstein, tren yolu üzerine birbirlerinden faklı noktalara düşen iki yıldırım örneğini verir. Aynı cisim üzerine, aynı yapıya sahip saatler tarafından ölçülerek aynı anda düşen bu iki yıldırım yine de ortak ve değişmez bir

---

46 Yavuz, "Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?", 37–38.

47 Büşra Aşık, "Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe Arkivi* 48 (2018), 61.

48 Ahmet Uğurlu, "Kant'ın Leibniz'in Monadolojisindeki Uzay ve Zaman Anlayışının Eleştirisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 294–305.

49 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 347.

zamanın delili değildir. Einstein zamanın ortak ve mutlak olabilmesi için ışığın gözlemciye ve gözlenene aynı anda ve hızda gelmesinin hesabının nihayetinde bir kısır döngüyle sonuçlanacağını ifade eder.[50]

Zamanın mekân ile özdeşleştirilmesinde belirgin rol oynayan ışık hızı aktarımlarını da yine aynı bağlamda ele alabiliriz. *Aynı andalığı*, eş zamanlığı, belirlemeye çalıştığımızda ışık hızını ölçmemiz gerekir. Işığın hızını ölçmeye çalıştığımızda ise aynı anı belirlememiz gerekir.[51]

Einstein, *aynı anda* kavramının geçtiği bütün fiziksel cümlelerde, başka bir nedene ya da varsayıma bağlılık olması nedeniyle, standart zorlukların olduğunu belirtir. Yukarıdaki örnek özelinde devam edersek yere göre aynı anda olan iki olay, yıldırım düşmesi, trene göre ya da gözlemciye göre aynı anda değildir. Bu ise *aynı andalığın göreliliği*ni gündeme getirir ve fizik biliminin bağımsız mutlak zaman kavramından uzaklaşmasına sebebiyet verir.[52]

Einstein'ın İzafiyet Teorisi dışında, fiziksel zamana farklı açılımları ile katkısı olan Hawking'ten bahsedilmelidir. Stephen Hawking, etkisi hâlen devam eden kült kitabı *Zamanın Kısa Tarihi*'nde zamanı matematik bir öğe olarak yorumlamış, zaman ve mekânın birbirine eşit iki unsur olduğunu dile getirmişti. Evrenin sonsuzlukla özdeş ve basitçe var olduğunu kanıtlamaya çalışan Hawking, zamanın bir başlangıcının olamayacağını ifade eder.[53] Hawking böylece zamanı teolojik bağlantılardan uzak tutmuştur diyebiliriz.

Zaman, ortak bir noktada buluşulamayacak kadar farklı kullanımlara sahip bir kavramdır. İnsan ve toplumların zamanı nasıl algıladıklarıyla ilgilenmeyen fizik alanında da aynı yargı geçerlidir. Burada fiziksel zaman ile algıladığımız zaman arasında nasıl bir bağlantı kurabileceğimiz sorusunu cevaplamamız gerekir. Öncelikle fiziksel zaman genel bir çerçevedir. Somut süreçlerin işleyişi hakkında önceden bir karar verebilmek ya da subjektif zaman algılarına toparlayıcı bir müdahale beklemek fizik disiplini için mümkün değildir. Fizik, genel kanunsal çerçeveyi belirler, detayları kesin olarak tespit etmez.

---

50 Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 26.

51 Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000), 117.

52 Einstein, *İzafiyet Teorisi*, 30.

53 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Murat Uraz Sabit Say (İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2022), 34–38.

Fiziksel zaman ile bilinç düzeyinde algıladığımız zamanları birleştirmek geçerli bir çaba değildir. Bunun için Prigogine'in dediği gibi fizik biliminin *oluş* fikrine yakınlaşarak yeniden disipline olması gerekir.[54] Ancak bu durum bahsedilen zamanları birbirinden daha gerçek ya da geçerli hâle getirmez, fonksiyonelliklerini kavramımıza yardım eder. Reichenbach'ın ifadesiyle; "Eğer felsefi bir problem olarak zaman kavramının bir çözümü varsa, bu çözüm sadece matematiksel fizikte bulunabilir."[55]

2.1.3. Tek ve Nesnel Fizik Zamanın İmkânı

Fiziksel zaman açıklamaları tek ve nesnel fizik zamanın imkânı sorusunun altını çizer. Söz konusu imkânın ancak matematik ve matematiksel fizikle mümkün olabileceğini ifade eden Reichenbach matematikçinin bu nedenle zamanın ölçeği ile ilgilendiğini belirtir. Yaşadığımız ve gözlemlediğimiz doğal akıştan bağımsız olarak zaman ölçeği birbirini izleyen eşit zaman aralıklarını kapsar. Söz konusu eşit zaman aralıklarının *eşit* olduklarını söyleyebilmek için saatlere başvurmak gerekir. Referans noktası aldığımız saatlerin standart olup olmadıkları astronomlar tarafından denetlenir. Astronomlar ise bu denetimini yıldızlara başvurarak yapar. Yıldızların hareketi dünyanın dönüşünün bir yansımasıdır. Aslında, standart saat olarak tanımladığımız dünyanın kendi dönüşüdür. Bu durumda dönen dünya güvenilir bir saat olabilir mi ya da standart kabul ettiğimiz saatlerimiz için şaşmaz bir doğruluk kaynağı mıdır soruları gündeme gelecektir. [56]

Astronom bu sorulara *gün*ü bir öğleden diğer öğleye olarak ölçtüğümüzde hesabımızın tutmayacağını uyararak cevap verecektir. Zira Güneş'in bir meridyenden diğer meridyene geçişinin hesabı olan bu durum, Dünya'nın yörüngesinin dış merkezliliği ve Güneş'in dönüşünün eliptik olması nedeniyle zaman hiçbir zaman standart olamayacaktır.[57] Güneş'te bulamadığımız standart bizi sapmalardan etkilenmeyen uzak yıldızlara yönlendirir. Ancak astronom yıldız zamanının da mutlak ve şaşmaz olamayacağını ifade eder. Çünkü dünyanın dönüşünün ekseninde bir topacın sallanmasına benzer sarkmalar mevcuttur. Bu ise tekdüze zaman beklentimizin boşa çıkmasına sebebiyet verir. Sonuç olarak

---

54 Ilya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu: Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*, çev. Süheyla Sarı (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999), 159.

55 Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, ed. Maria Reichenbach (California: University of California Press, 1971), 17.

56 Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 113.

57 Timothy D. Collins, "Time, Sidereal", *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture*, ed. H James Birx (California: SAGE Publication, 2009), 1321.

tek ve nesnel zaman imkânını sağlayacak tekdüzelik, doğrudan gözlem ile mümkün değildir. Astronom, bunu matematiksel denklemler aracılılığıyla hesaplar ve sonuçlarını gözlemlerine belirli düzeltmeler ile eklemler. Tekdüze zaman, astronomun matematiksel denklemlerini gözlem verilerine aktardığı bir zaman akışıdır. Burada sorulan yeni soru astronomun kullandığı denklemlerin tekdüze zamanı belirlediğinden nasıl emin olacağımızdır. Bu sorunun cevabı ise bizi tekdüze zamanı bilebilmek için denklemleri kurabilmeye, denklemleri kurabilmek için ise tekdüze zamanı bilmenin gerekliliği çıkmazına götürür.[58]

2.2. DÜNYALIK ZAMAN / TİPOLOJİK ZAMAN

Fiziksel olandan, kullanım ve kavramlaştırma olarak farklılaşan diğer bir zaman tasnifini *dünyalık zaman* başlığında inceleyeceğiz. Fabian'ın tarihçinin ilgilendiği, çağların ve devirlerin belirlenmesinde kullanılan zaman olarak tanımladığı dünyalık zaman, büyük ölçeklendirmelerle, periyotlaştırmalarla ilgilenir.[59] Belirlenen zamanların arasında büyük mesafeler vardır. Büyük mesafe ifadesi izafi bir anlam taşıması nedeniyle değerlendirmelerin kullanılan en küçük zaman biriminden başlama zorunluluğunu beraberinde getirir. Bununla birlikte Fabian zamanı burada dünyalık olarak nitelerken aynı zamanda *tipolojik* sıfatını da eklemektedir. Tipolojik ifadesi, mesafe ve zıtlıkları vurgulayan bir içeriğe sahip olmakla birlikte aynı zamanda sosyal bilimlerin inşa ettiği sınırların geçersizliğini, farklılıkların toplumsal ve tarihsel sistemler arasında olduğuna işaret eden anlamda da kullanılır.[60] Burada tipolojik sıfatını ikili ayrımlar arasındaki mesafelendirme anlamıyla kullanarak dünyalık ve tipolojik isimlerini kullanımları itibarıyla aynı çatı altında ele almaktayız.

Tipolojik ya da dünyalık zaman, bir zaman diliminin geçişi yahut da çizgisel referans noktalarını belirlemekten farklı olarak toplumsal kültürel bağlamda mühim olayların arasında geçen zamanı belirler. Yazılı kültüre karşı yazı öncesi, şehirleşmeye karşı kırsal, moderne karşı geleneksel gibi ikilikler içeren bütün formülleştirmelerin altında tipolojik

---

58 Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, 113.

59 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 45.

60 Muhammet Ertoy, "Ötekinin Metodolojik İnşası: Zaman Politikası Açısından Bir Değerlendirme", *Hegemonya, Hegemonya Karşı: 1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi*, ed. Ruhi Can Alkın Abdulkadir Buluş, Mehmet Birekul, Fatih Kaleci (Konya, 2016), 625.

zaman mevcuttur.[61] Bu bağlamda kesinlikler üreten fiziksel zamanın ardından tipolojik zaman karşıtlıklar ve mesafeler üretir.

Tarihsiz halklara dair yapılan konuşmalar ve *tarihsiz* tasnifinin yerine Strauss'un önerdiği sıcak ve soğuk kültürler arasındaki ayırım da yine tipolojik zaman dahilindedir. Strauss'un ortaya koyduğu şekliyle oluşturdukları kurumlar ile tarihin değiştirici etkenlerini toplumları üzerinde en aza indirgeyerek statik hâllerini koruyan mite dayalı soğuk toplumlar ile tarihi, değişim için etken bir güç şeklinde kullanarak gelişmelerini tarihin yönlendirmesine izin veren sıcak toplumlar[62] arasındaki bu formülasyon tipik bir tipolojik zaman örneğidir.

Tipolojik zamanın bir hareket ölçüsü olmaktan ziyade sosyal durumların niteliği olduğunu düşünen Fabian'a göre Talcot Parsons ve Max Weber gibi sistematik düşünürlerin ortaya koydukları sosyal tipleştirmelerin her biri tipolojik zaman kavramlarının yaygın kullanımlarıdır.[63] Söz konusu tipleştirmeler çalışmanın kapsamı dışında kalmakla birlikte Fabian'ın tipolojik tanımlaması zamansal mesafeye yaptığı vurgu itibarıyla önemlidir. Tipolojik, dünyalık zamanı sağlayan zamansal mesafeler için ise belirli başlıklar araç olarak kullanılır. Buna göre Batı düşüncesinin ortak algı ve araştırma zemini olarak oluşturduğu zaman düşüncesi ikilikler ortaya çıkarır. Tarihin ne ile başladığı sorusu, dünyalık zamanı yöneten takvim zamanının oluşturulması, uzun insanlık tarihinin belirli bir kronoloji ile idraki zorunluluğu ya da aynı zamanın bölümlere ayrılması ilk bakışta ortak bir zemin inşasıdır. Düalizm barındıran, kültürel bir mesafe oluşturan bu ortak zaman algısının söz konusu araçsal başlıkları ele alınmalıdır.

2.2.1. Tarihin Başlangıcı

Ortak zaman algısı zemininde kültürel mesafe oluşturabilecek ilk soru zamanın, tarihin ne ile başladığı sorusudur. Dünyalık zamanın kendisinden sonraki bölümleri yönlendirebilecek bu sorusu merkezî önemdedir. Sorunun cevaplandırılmasında zaman birimi ve zamanın başlangıcı zamanı belirleyen iki öğe olarak ele alınır. Birim olarak in-

---

61 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 41.

62 Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 275.

63 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 46.

sanlığın değişmezliğine inanacağı ölçeklerin, başlangıç olarak da toplumca uzlaşma sağlanan belirli olayların kullanılması gerekir. Birim olarak kabul edilen, üzerinde toplumca uzlaşı sağlanmış ölçekler takvim zamanı başlığında ele alınacağı şekildedir.

Tarihin, zamanın ne ile başladığı sorusu dünyanın başlangıcı ile bağlantılıdır. Dünyanın başlangıcı ise evrenin genel yasaları ve kökenleri, akıbetleri konularını ihtiva eden kozmoloji bağlamında değerlendirilir. Aynı noktada zamanın zorunlu bir başlangıcı olmasına dair tartışmalar yer alır. Buna göre büyük patlama modeli teziyle[64] zamanın sonsuz bir geçmişe sahip olamayacağı savunulurken zamanın zorunlu bir başlangıcı olduğu iddiası da gündemdedir.[65] Büyük patlama modeli teziyle zaman içerisinde gidilmesi mümkün en geri zamana gidildiğinde dahi bir tekilliğe, evrenin maddesinin tümünü kapsayan bir noktaya varılır.[66] Bu durum zamanın başlangıcı sorusunu bir tekilliğe indirger. Böylece zaman ve fizik dünyanın gerçekliğinin tamamının geçmişte tanımlanmış bir başlangıcı olur.

Tarihsel modellemeler ve bilimsel verilerle açıklanan zamanın, dünyanın dolayısıyla tarihin başlangıcı sorusu fizik biliminin etkisiyle aynı zamanda doğa felsefesi alanında değerlendirilir. Fizik biliminde olduğu şekliyle ele alınan dünya, başlangıcına dair sorularda, zamanla özdeş kabul edilmesine rağmen doğa felsefesinde bu kabulün de sorgulandığı çelişkiler gösterir. Söz konusu çelişkiler fizik, metafizik, felsefe ve matematiğin bu bağlamda ayrışamaması nedeniyledir. Leibniz, Descartes, Hooke, Newton gibi düşünürler başlangıç sorununu kutsal öğretileri fiziksel kökene dahil ederek çözmeye çalışmışlardı. Bu bağlamda bilimleri tasnif etmiş ve sahte bilim ayrıştırmalarını kullanmışlardı.[67]

Newton'un yoktan yaratma ile teistik doktrini kabul etmesine rağmen evrenin başlangıcının zamanın başlangıcını gerektirmediğini iddia etmesi söz konusu çelişkilere, fizik ve teolojik alanın ayrıştırılamamasına örnek olarak verilebilir. Buna göre Tanrı'nın varlığında temellendirilen zaman, görünür zamanın dışında mutlak olarak kabul edilmiştir. Leibniz'in Newton'un görüşlerine, Tanrı'nın evreni yaratma zamanının niçin belirli

---

64 1922'de Alexander Friedmann ve Georges Lemaître tarafından ortaya atılan *Big Bang Teorisi*ne göre evren 13,8 milyar yıl önce tekillik noktası denilen sıcak ve yoğun bir noktadan başlayarak genişlemiştir. *İlk atom hipotezi* olarak da bilinen bu teoriye göre evren ısınma ve soğumalarla patlayarak genişleyen bir atomdan var olmuştur.
(bk. Helge S. Kragh - Dominique Lambert, "The Context of Discovery: Lemaître and the Origin of the Primeval-Atom Universe", *Annals of Science* 64/4 (Ekim 2007), 445–470.)

65 Yavuz, "Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?", 37.

66 Prigogine, *Kesinliklerin Sonu: Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*, 160.

67 Paolo Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Neşenur Domaniç (İstanbul: Literatür Yayınları, 2009), 195.

olduğu sorusuyla karşılık verdiği tartışma bir döngüye dönüşür.[68] Fizikte zaman başlığında ele aldığımız bu döngü zamanda kesinlik oluşturma çabasının başlangıca dair çözümlemelerde aynı sonucu vermediğini gösterir.

Zamanın başlangıcı teorileri, baskın bir şekilde fizik bilimi içerisinde üretildiği gibi tarihsel perspektiflerle verilen cevapların oluşturduğu teorileri de ihtiva eder. Bu bakış açısına göre dünyanın nasıl oluştuğunu izah etmek fizik biliminin konusu olamazken bu gayret gerekli de değildir. Bu bağlamda fizik biliminden tamamen ayrışamayan tarihsel perspektifli iki teorik model ortaya çıkar. *Üniformitaryanizm* olarak adlandırılan ilk model, algılanamayan düzenli değişikliklerin yavaş bir süreç olarak ortaya çıktığını iddia eder. Buna göre günümüzde gerçekleşen olaylar geçmişte de gerçekleşmiştir ve şimdi geleceğin olduğu kadar geçmişin de anahtarıdır.[69] Dolayısıyla zamanın geçmişte kalan başlangıcı şimdiki zaman ritmindedir. Tarihsel perspektifli diğer modelleme ise *katastrof* kuramıdır. Zamanı ölçülebilir sıçrama, felaket ve devrimlerden oluşan kesitler hâlinde ele alan bu model zamanın başlangıcını tanrısal düzlemde açıklamaz. Zaman, insanın doğa ile girdiği iktidar mücadelesinde uğradığı felaketler, aldığı yenilgiler, normalleşme süreci ve kesintilerden oluşan bir döngüdür. Buna göre zamanın başlangıcı da yine insanın doğa ile gerçekleştirdiği iktidar mücadelesinde konumlanır. Her iki modelin de başlangıca dair ortaya koydukları modelleme, kozmolojide tarihsel perspektifin rolüne işaret eder.[70]

Kozmolojik ve fiziksel iddiaların teoloji ile ayrılamaz görüntüsü ile birlikte tıpkı tarihsel perspektif gibi jeolojik teoriler de zamanın başlangıcına dair soruları teistik alan dışında cevaplandırma gayretindedir. Zamanın başlangıcının jeolojik izahlarında somut bağlantılar ile hareket edilir. Bu nedenle deniz fosilleri, tuhaf kayalar, yeraltında mevcut organizma ya da kalıntılar köken araştırmalarında kaynak ya da delil olarak ele alınır. Dünya üzerindeki doğa olayları, materyaller ya da doğa unsurlarına bakılarak doğanın, dünyanın kronolojisi oluşturulmaya çalışılır.[71]

Bütün jeolojik ve somut çabalara rağmen yine de doğanın kronolojisini oluşturmada sorunlar ortaya çıkmıştır. Jeolojik anlatılar, teoriler test edilebilir bilimsel alanda kalmış

---

68 Isaac Newton, *The Structue of Time* (London: Routledge, 1980), 18.

69 Enes Kabakçı, "Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 38/2 (2018), 414.

70 Özlem Sert, "Zaman-Mekân Genişlemesi Olarak Felaketin Tarihçesi", *Kebikeç İnsan Bilimleri için Kaynak Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 117–118.

71 Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 194.

olmasına rağmen söz konusu anlatılarda, teorilerde, dünyanın ve zamanın başlangıcına atıf olması sebebiyle yukarıda fizik bilimi bağlamında bahsedildiği üzere bilimin din ile uyuşması problemi gündeme gelir. Zira başlangıç alanı dinlerin konuşma alanıdır ve jeolojik teoriler ile burada yolları kesişir. Kutsal kitaplarda, özellikle Kitab-ı Mukaddes'te, yazılanla doğada fiziki olarak tespit edileni uyuşturmak zor olduğu gibi tamamen teistik öğretilerden bağımsız cevaplar üretmek de aynı oranda zordur.

Fosiller üzerine yapılan çalışmalar, dünyanın katmanlarını kutsal kitaplarda bahsedilen süre içerisinde gerçekleşemeyeceği iddiasını güçlendirirken fosillerde tespit edilenler, yaşayan ve ölü organizmalar arasındaki farklılaşmalar jeolojinin organik köken iddialarını çürütür mahiyettedir. On yedinci yüzyılda dünyanın altı bin yaşında olduğu iddia edilirken Kant ve çağdaşlarının bu yaşı milyonlar ile ifade etmesi, günümüzde ise 4,54 milyar yıl yaşında bir dünyada yaşıyor olduğumuz iddiası, başlangıç teorilerini karanlık bir çukura çevirir.[72]

Kutsal, metafizik, tarihsel ve teistik olan ile fiziki olanın başlangıca dair söylem ve teorilerini uzlaştırma çabası tam uyumun sağlanamaması nedeniyle uzun bir alandır. Dünya üzerindeki yaşamın ne zaman başladığı, zamanın başlangıcının olup olmadığı bilimsel teori ve inançlar ekseninde değerlendirilir. Aynı zamanda Tanrı ve evren ilişkisini yorumlamada önemli bir konuma sahip bu soruya verilen her cevap farklı bir teori, inanç ve perspektif barındırmaktadır. Zamanın başlangıcının ne olduğu sorusu modern dönemle birlikte şimdiden geçmişe doğru hareket eden cevaplar barındırır. Bu cevaplar birbirinden bağımsız ya da ilintili disiplin ve inançların çözümlerini barındıran ya da dışlayan karakterdedir. Ortak noktaları ise zamansal şimdinin merkezileştiği cevaplar oluşudur. Batı düşüncesinde yer alan ve diğer kültürler tarafından özdeşleştirilen dünyalık zaman olgusu söz konusu zemin üzerindedir. Bu temel üzere takvim kurulur, dönemlendirmeler ve kronoloji oluşturulur. İlk olarak takvim zamanını izah ile başlayabiliriz.

2.2.2. Takvim Zamanı

Zamanı düzenleme uğraşı bütün toplumları ilgilendiren bir husustur. Birlikte yaşayabilmek ve insan ilişkilerinde belirli bir düzen tesis edebilmek adına zamanı herkes tarafından anlaşılır bir çerçeveye oturtmak zorunludur. Bu anlamda takvim, evrensel zaman

---

[72] Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 196.

ile bireyin yaşadığı zaman arasında bir köprü kurar. Hem evrensel zamandan hem de yaşanılan zamandan farklı, toplumsal bir zaman meydana getirir.[73]

Zaman birimlerini belirli bir başlangıç noktasından itibaren sıralayarak olaylar arası kronolojik bağlantı kurulmasını sağlayan sisteme takvim diyoruz. Takvim sistemleri gök cisimlerinin yorumlanışına bağlı olarak ortak bir unsur hâline dönüşür ya da farklılaşır. Takvim sistemlerindeki farklılaşmayı ele almadan önce bütün takvimler için mutabık ve geçerli olan unsurları ele alabiliriz.

Takvimler zamanı gün, ay ve yıllara böler ve yine bütün takvimler için geçerli olan değişmez ana birim gündür. Gün döngüsünün kaynağı tecrübidir diyebiliriz zira bütün canlılarda görülen sirkadiyen* döngülerin kaynağını gün oluşturur. Gün ile gecenin birbirini izleyişi ise zamanın temel ritmi olarak yorumlanır. Gün birimi değişmez ortak nokta olmasına rağmen günün uzunluğu ve ne zaman başladığı takvimlere göre farklılık gösterir. Eski Mısır ve Hindistan'da gün doğumunda, Müslümanlar ve Yahudiler için gün batımında başlayan gün, Roma'da, günümüzde de geçerli olduğu üzere gece yarısında başlamaktaydı.[74]

Gün hesaplamalarının yapılmaya başlanması ve bu noktada bir standart getirme isteği saat hesaplamalarını da beraberinde getirdi. Gölge hareketleriyle ya da su döngüleriyle işaretlenen saatler eşit değildi. Babilliler ile başlayan günü yirmi dört parçaya bölme işlemi ise yapay bir parçalamaydı. Söz konusu yapay parçalanmaların başlangıcını tarihin farklı evrelerinde de temellendirebiliriz ancak konumuzun sınırlarını aşacaktır. Mekanik saatin icadına kadar söz konusu yapay sistem kullanımdaydı.[75]

*Gün*den sonra en pratik kullanıma sahip zaman dilimi olan haftanın menşeine dair aktarımlar muhteliftir. İlk olarak Romalıların pazar ihtiyaçlarını belirlemek maksadıyla sekiz günlük bir döngüye sahip olan hafta, alfabenin de ilk sekiz harfine sahip günlerden ibaretti. Daha sonraları ise Yahudilik ve Hristiyanlık ile yedi günlük bir döngü hâline

---

[73] Jacqueline de Bourgoing, *Takvim Zamanın Efendisi midir?*, çev. Orçun Türkay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 22.

* Sirkadiyen (circadian): 24 saat boyunca insan veya hayvan vücudunda meydana gelen değişiklikler. (bk. Cem Kurt, "Kronobiyoloji ve Fiziksel Performans", *Türkiye Klinikleri Spor Bilimleri Dergisi* 2 (2010), 103.)

[74] Bourgoing, *Takvim Zamanın Efendisi midir?*, 25.

[75] Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 92.

dönüşen hafta, uluhiyet atfedilmeksizin semavi cisimlerin isimlerini alan günlerle bütünlüğe kavuşmuştur.[76]

Hafta bazı biyologlara göre kendiliğinden oluşmuştur. Barındırdığı gün sayısının yaratılışa bir atıfta bulunduğu zikredilmekle beraber gezegenlerden mülhem olduğu ya da insan ömrünün yedi dönemini temsil ettiği de ifade edilir.[77] Farklı bir görüş ise haftanın tamamen yapay olduğu şeklindedir. Bu görüşe göre hafta, doğanın düzenine uymaz ve tamamen matematiksel bir yapısı vardır. Diğer zaman parçalarına uyum göstermeyen hafta, takvimden bağımsız olarak değerlendirilir.[78]

Zaman dilimi olarak hafta kavramının bütün bir yıl boyunca yaşanan gün ve ay döngüsünden farklılaştığı açıktır. Bu, diğer zaman birimlerinden farklı ve yeni bir zaman ölçümü oluşturma dürtüsünün neticesi olarak görülebilir. Bir zaman birimi olarak haftanın kullanımı, insanların zaman içerisinde bir düzen oluşturmaya çalıştıkları anlamına geldiği gibi zamana ilişkin fikirlerin toplumlar arası kolay taşınabilir olduğunu da göstermiştir. Ay ya da Güneş dönümlerinden ziyade haftanın oluşturduğu zaman dilimine duyulan bağlılık; ibadet, ticaret ve çalışma hayatının bu düzene uyumlu hâle getirilmesiyle daha da güçlenmiştir.[79]

Haftalık döngünün kökeni ne kadar belirsizse aylık döngünün kökeni de o kadar nettir. Ayın süresi, Ay'a bağlıdır. Ay temelli ya da Ay ile Güneş'i temel alan takvimlerde, günlük kullanımdaki ay, doğrudan Ay'ın evrelerine bağlıdır. Aylara verilen isimlerde genel itibarıyla iklim koşulları, tarım işleri ve mevsim döngüleri belirleyicidir. [80] Söz konusu etmenlerden uzak, bürokratik anlamda güçlü bir toplumda ise ay isimleri ve genel olarak takvim, soyut bir hâl alır. Bürokratik yapı ne kadar güçlü ise aylık takvim de o denli soyut ve yapaydır.[81]

Bir zaman birimi olarak Ay, döngü kavramının geliştirilmesinde büyük rol oynar. Ay, ritmik olarak kısa zaman mesafelerinin belirleyicisi olduğu kadar daha geniş bir za-

---

76 Eugene Cavaignac, *Tarihi Kronolojinin Esasları*, çev. Osman Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954), 18.

77 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 103–107.

78 Bourgoing, *Takvim Zamanın Efendisi midir?*, 32.

79 Stearns, *Tarih İçinde Zaman*, 38–43.

80 Bourgoing, *Takvim Zamanın Efendisi midir?*, 26.

81 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 110.

mansal ritmin modelidir. İnsanlığın doğumu, büyümesi, gerilemesi ve yok oluşu ayın evrelerine benzetilir. Eliade'nin *lunar perspektif* olarak tanımladığı bu benzeyiş, zamanın devresel yapısının da anahtarı konumundadır.[82]

Takvim sistemindeki en büyük zaman dilimini yıl oluşturur. Yıl, birbirini takip eden mevsimsel olay ve kutsal günler ile bir döngü oluşturarak belirli bir düzende tekrar eder. Bu hâliyle daireye benzeyen yıl, Yunanlıların zaman tanrısı olarak ele aldığımız *Khronos* olarak yorumlanır. Yıl dairesinin tanrısı *Khronos*, mevsimlerin toparlayıcısı ve düzenin akışının sağlayıcısı olarak kabul edilirdi.[83]

Ortak yaşam için önemli bir eşik olan yılın başlangıcı toplum tarafından belirlenir. Yılın ilk günü, tarım dönemi toplumlarında ekinoks günleri olarak belirlenirken Roma sonrası dönemde ocak ayının başlangıcı kabul edilir.[84] Birçok kültür için yılın bu ilk günü bir tür yeniden doğuş, ölümün yerini hayata bıraktığı yenilenme zamanı olarak kutlanır. Yenilenme törenleri yeni bir yılın başlangıcını karşılamak kadar bir yılın sonunu getirmeye de yaramaktaydı. Orta Avrupa'dan uzak doğu ülkelerine kadar birçok kültür, yılın sonunda yine yılın ayların sembolü olan on iki günlük bir kapanış dönemine sahiptir.[85] Yıl sonundaki söz konusu on iki günlük zaman diliminin, Ay ve Güneş takvimleri arasındaki boşluğu kapattığı düşünülmekle birlikte Hristiyan düşüncesinde Hz. İsa'nın doğumunu kutlandığı Noel dönemine denk gelir.[86]

Mircea Eliade, zaman birimi olarak güneş yılının kullanılmasının Mısır kaynaklı olduğunu ifade eder. Zamanın bağımsız birimler olarak yıllara bölünmesi ve bu aralıkların sona ererek tekrar başlamasını Eliade, geçmiş yılın ve zamanın ortadan kaldırılışı olarak yorumlar. Zamanın ilgası olarak da adlandırdığı bu tekrarlamayı Eliade iki farklı şekilde değerlendirir. İlk olarak geçmiş yılın ve geçmiş zamanın ortadan kaldırılarak yeni olanın gelmesi bireysel ve toplumsal bir arınmadır. Yeni gelen zaman ile birlikte birey ve toplum, eski günah ve hatalarını silerek temizlenir. İkinci olarak her yeni yılın başlaması

---

82 Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), 91.

83 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 120.

84 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 124.

85 Bourgoing, *Takvim Zamanın Efendisi midir?*, 29.

86 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 124.

ile birlikte kozmoloji tekrar eder. Söz konusu tekrar, Eliade'e göre evrenin oluşum teorisi olarak kabul ettiği kaostan kozmosa geçişin her yıl döngüsünde yeniden canlandırılır.[87]

Yaratılışın tekrarlandığı yeni yıl senaryolarında tarihsel halklar kozmolojiyi güncelleştirerek kendilerini periyodik olarak yeniden doğurmuş olurlar. Kişisel ve toplumsal ardışık olaylardan kurtularak Tanrısal arketip taklit edilmiş, kötülük ve günahlar ortadan kaldırılmıştır.[88] Geçmiş zamanın ilga edilişi vesilesiyle istenilen hedefler gerçekleşmiş, birey ve toplumun şimdiki zamanın içerisinde, yaşadığı çağda kalabilmesi mümkün olmuştur.

Takvimlerin gün, ay ve yıllara bölerek zamanı tanımlaması farklı açıklamaları gündeme getirir. Söz konusu bölünmeyle yaratılıştan bu yana belirli ve Tanrı'nın inayetinde kabul edilen zaman, faydacı bir perspektifle tamamen insani iletişiminin hizmetinde ve görülür hâle gelmişti. Yine takvimin ele aldığı şekliyle zaman, geçici olarak gizli kalmış irdeledikçe kendini açığa çıkaracak bir araştırma nesnesine dönüşmüştü. Bütün bu farklı ele alış şekilleri ve zamanı sayısal olarak açıklama gayretleri zaman ile sayı arasında gerilimli ve kısmen çözümsüz bir ilişki ortaya çıkarmıştır.[89]

Aynı zamanı paylaşıyor olmak, bütün canlıların ortak noktası olarak zamandaşlık, zamanın aynı şekilde anlaşılıyor olunduğunu ifade etmiyordu. Zamana yönelik farklı kavrayışların yanında aynı zamanı paylaşmakla ilgili problemler de takvim sistemleriyle gün yüzüne çıktı. Kronoloji bahsinde ele alacağımız *zamandaşlığın inkârı*nı bu meyanda değerlendirebilir ve tartışmayı mezkûr bölüme bırakabiliriz.

Gök cisim ve hareketlerinin takvim unsurları üzerinde belirleyici etkiye sahip olduğu malumdur. Genel takvim sistemleri söz konusu olduğunda bu unsurların birlikteliği ve toplum tarafından kabulünde farklılaşmalar görüyoruz. Söz konusu kabul, toplumun Güneş'i, Ay'ı ya da her ikisini ya da bu etmenlerin de dışında başka bir unsuru takvim sistemlerinde merkezîleştirmeleriyle bağlantılıdır. Eski Mısır'da Nil Nehri'nin taşma zamanları dikkate alınarak oluşturulmaya başlanan tarım takvimleri, Mezopotamya'nın Güneş'e bağlı iki mevsimli takvimleri ya da dinî kabulleri esas alan takvimler bu bağlamda değerlendirilebilir.[90]

---

87 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 62–64.

88 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, 81.

89 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 12.

90 Cumhure Üçer, "Türk, İslam, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri", *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 120.

Bugün kullanmakta olduğumuz Gregoryen takvim, İmparator Julius Caesar'a atfedilen ve geçmiş dönem Hristiyan topluluklarının kullandığı Jülyen takviminin geliştirilmiş şeklidir. Roma İmparatorluğunun kuruluşu olan MÖ 46 tarihini başlangıç kabul eden Jülyen takvim, Mısır'ın güneş takviminden esinlenilerek oluşturulmuştu. Başta Anadolu Türkleri olmak üzere çeşitli Türk toplulukları tarafından uzun yıllar *rûmi takvim* adıyla kullanılan Jülyen takvim için başlangıç noktası Hz. İsa'nın doğum tarihi olarak belirlenir. Ancak zaman hesaplamalarındaki yanlışlıklar düzeltilmez.[91]

Jülyen takvimin zaman hesaplamalarındaki yanlışlıklar kaymalara, artık saat ve gün birikimlerine neden oldu. Hataların telafisi yeni bir sistem olarak Gregoryen takvim ile sağlandı. Gregoryen takvime geçiş aynı zamanda dinî kaygıların da giderilmesi maksadını taşıyordu. Zira Hristiyan teolojisinde Hz. İsa'nın işkenceye uğraması ve tekrar dirilmesi hatırasını taşıyan Paskalya bayramı, söz konusu takvim değişkenliğinde etkin rol oynamıştır. Gregoryen takvim ile birlikte sürekli farklılaşan bir tarihe sahip Paskalya bayramı, Noel gibi sabit bir zamana bağlanmıştı.[92]

Batılı takvim sistemlerinin Güneş'i merkeze alan yapısından uzaklaşan hicri takvimin farklı bir sistem olarak İslam toplumlarında kullanımda olduğu ifade edilmelidir. Hicri takvim, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde tarihleri belirlemek, idari yapıyı düzenlemek gibi ihtiyaçlara binaen kullanıma girer. Takvim başlangıcı olarak Hz. Peygamber'in doğumu ya da halifelere sorumluluğu devreden vefatı yerine, Hz. Ali'nin teklifiyle, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti başlangıç olarak kabul edilir.[93]

Ay'ın hareketleri ve izlenmesi üzerine kurulu hicri takvim sistemi Müslümanların ibadet zamanlarının ortak düzenleyicisidir. Ülkemizde 1926 öncesi kurumsal olarak kullanılan hicri takvimin yerini dünyanın büyük kısmı tarafından benimsenen Gregoryen takvim *miladi takvim* ismiyle almıştır.[94] Hicri takvim ile Güneş'e dayalı miladi takvimin uzlaştırılma çabalarına İslamiyet öncesi Araplarda rastlanır. Fil Olayı'na referansla her

---

91 Ünver Günay, "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/20 (2006), 244.

92 Cavaignac, *Tarihi Kronolojinin Esasları*, 3–10.

93 Hakim Mohammed Said, "The History of the Islamic Calendar in the Light of Hijra", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 9/26 (1996), 761.

94 Günay, "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler", 244.

yıl Hac mevsiminin ticari kaygılarla miladî takvime eşitlenmesi Hz. Peygamber'in Veda Haccı ile son bulmuştur.[95]

El-Beyrûni[96] ve F. K. Ginzel[97] gibi takvimler üzerine çalışmaları bulunan araştırmacıların bir sınıflandırma yapmadıklarını görüyoruz. Sınıflamalar yerine takvimler, konu ve coğrafi bölgelere bağlı olarak sıralanmaktadır. Bu bağlamda Güneş'in hareketlerini merkeze alan, Ay'ın döngüleri üzerine sistemleşen, Ay ve Güneş'in hareketlerinin mezcedilmesiyle oluşturulmuş ve bu üç sistemin dışında kalarak bağımsız formatta olmak üzere takvimlerin dört grupta sıralandığını ifade etmeliyiz.[98]

Özelliklerine göre gruplandırılan ve normatif bir değer barındırmayan takvim sistemlerinin birinden diğerine geçiş reform niteliğindedir. Batı dünyasında Jülyen takvimden vazgeçilerek Gregoryen takvimin kabul edilişi tam olarak böyledir. Jülyen takvimin meydana getirdiği zamansal kaymalar, aylara gün ekleyerek yıl döngüsünü tamamlamak anlamına gelen *enterkalasyon*a sebep oldu. Enterkalasyon bir müddet sonra siyasi amaca hizmet eder nitelik kazandı. Diğer yandan Hristiyan kutsal günlerinin coğrafyalar arasında farklılaşması dini birlik ihtiyacını tekrar gündeme getirdi. Yapılan düzenlemeler başta Batı dışı toplumların umursamadığı, Protestanların ise direnişle karşıladığı ancak nihayetinde bütün dünyanın kabulü hâline gelen Gregoryen takvime geçişi sağladı.[99]

Batılılaşma etkisindeki Müslüman ülkelerin hicri takvimlerini ibadet hayatlarıyla sınırlı tutmalarını da aynı minvalde değerlendirebiliriz. Ahmet Hâşim, Müslümanın zaman algısını ele aldığı meşhur yazısında saat ve günlerin Batılı bir anlayışla dizayn edilmesini eleştirir. Gece başlayan ve sonlanan gün Müslüman için karanlık bir zaman algısı oluşturur. Yeni saat ve zaman algısı ibadet zamanlarına göre ayarlanmış zamanın huzur ve güvenini vermekten çok uzaktır.[100]

Tarih içerisinde yaşanan takvim reformlarını detaylandırmamız çalışmamızın sınırlarını aşar mahiyettedir. Ancak yapılan değişikliklerin kullanılan takvimleri daha soyut ve karmaşık hâle getirdiğini ifade etmeliyiz. Her takvim reformu genel olarak doğadaki

---

95 Said, "The History of the Islamic Calendar in the Light of Hijra", 767.

96 Ahmed Said Demirtaş, *Beyruni: Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1980).

97 Friedrich Karl Ginzel, *Handbuch Der Mathematischen und Technischen Chronologie* (Frankfurt, 1998).

98 Necati Akgür, "Takvimler", *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 95–101.

99 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 112–118.

100 Ahmet Hâşim, "Müslüman Saati", *Dergâh Dergisi* 358 (1921).

zaman haritasını çıkarmaktan insan yaşamının haritasını çıkarmaya geçişi pekiştirmiştir. Böylece atmosfer değişimleri, hasat zamanları, hava sıcaklıkları ve tabiat olayları gibi durumlar önemli olmakla birlikte belirleyiciliğini yitirmiştir. İnsanın yaşam süresi ve kapladığı mekân itibarıyla, içinde barındığı evren ve doğanın zamanı ile kıyaslanamamasına rağmen bireysel zaman evrene ait olanın önüne geçmiş, insana dair kıstaslar, takvim unsurları için merkezî hâle gelmiştir. İnsandan kaynaklanan ve bireysel olan, doğa yaşamının önüne geçerken zamanın ölçümünü yapan insan, zamana dair kıstasların da belirleyicisi olmuştur.[101]

Zamanın kıstasının insan tarafından belirlenir oluşu belirleyici olan insanın kim olabileceği sorusunu beraberinde getirdi. Gregoryen takvim reformu sahiplerinin bu belirlenmişliği tayin ettiğini ifade etmeliyiz. Dolayısıyla Hristiyan Batı kültürü takvim üzerinde aktif role sahiptir. Soyutlaşan, görünen Güneş'in yerine yapay bir Güneş'in adapte edildiği zaman, düzensizlikleri ve kusurları kaldırılarak eşit gün ve saatlere böler, atomize olur. Aynı zaman, Batı kültürü bağlamında, bir sonraki adım olarak artık geleceği de düzenleme aracına dönüşür. Bu bağlamda geçmişi ve bugünü düzenleyen takvim, geleceği kontrol ederek daha uzun dönemlendirmeler, uzun döngüler ve bu döngüler arası bağlantılar kurar.

Takvim unsurlarındaki etkilerin kullanım itibarıyla daha çok Hristiyan tesirinde olduğunu ve takvimin bu düzlemde kaldığını ifade etmeliyiz. Söz konusu etki ve uzun döngüler, dönemler oluşturarak gelecek kontrolü sağlama isteği yüzyıl kavramının ortaya çıkışıyla da desteklenebilir. Protestan tarihçilerin 1559 yılında icat ettikleri bir kavram olarak *yüzyıl*, takvim sistemlerindeki birçok unsurda olduğu gibi dinî etkiler barındırır. Protestan tarihçilerin takvime dahil ettikleri bu kavram, Katolik Kilisesinin İsa Mesih'in mesajını tahrif edişlerini ispat edebilme maksadı taşıyordu. Özel olarak Magdeburglu Yüzyılcılar olarak isimlendirilen bir gurup tarafından, tahrifatı ortaya koyabilmek için düzenli ve eşit zaman aralıklarına bölünmüş dönemler, yazarlar arasına paylaştırıldı. Her yüzyıl bir yazara verilerek tahrifatın basamaklarının keşfedilmesi amaçlandı.[102] Sonuç itibarıyla dinî kaygılar barındıran teknik bir önlem olarak bölümlenen yüzyıl, tarihçilerin olay ve belgeleri, kesin tarihleri bilinmese dahi, kronolojik bir sıraya koymasına neden oldu. Bu bağlamda yüzyıl, takvim zamanının kronolojiye sağladığı bir alt zemin olarak düşünülebilir.

---

[101] Cem Akaş, "Dünya Durursa Takvimler De Durur Mu?", *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 7–9.

[102] Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 106.

2.2.3. Kronoloji

İlk bölümde belirttiğimiz şekliyle zaman, Antik düşüncede *kairos, aion* ve *khronos* sözcükleriyle karşılanır. *Aion* sonsuzluk ve döngüselliğin, *kairos* nitel zamanın, *khronos* ise artsüremlilik ve çizgiselliğin dolayısıyla ilerlemenin karşılığıydı. Aynı zamanda khronos, nesnel bir süreyi, ölçülebilir ve sürekli bir zaman niceliğini ifade eder. Buradan hareketle kronoloji kavramının khronos ve logos kavramlarının birleşiminden oluştuğunu belirtmeliyiz. Tarih, köken bilimcilere göre görmek anlamındaki *id* kökünden türemiştir. Köken açısından *histor* gören kişi ve görsel tanıktır. Kronoloji ise tarihin gözü olarak tanımlanır.[103] Buradan hareketle kronolojiyi tarihi deneyimlerin görünür hâle getirilmesi olarak algılayabiliriz. Ancak burada görülür olmak, khronosun izinde mümkündür.

Genel olarak zaman hesaplaması ve metrikleri anlamında kullanılan kronoloji, terim olarak zamanı, zaman dilimlerini hesaplama ve ayarlama, olayları zaman sırasına göre kaydetme ve düzenleme bilimi içeriğine sahiptir.[104] Günümüzde bir bilim olarak kronolojinin; fiziksel ve biyolojik olarak insan dünyasını, aynı zamanda tarihi, disipline etmek için kullanılan doğrusal, homojen, tekil ve ölçülebilir zamanın sembolü hâline geldiğini ifade edebiliriz.[105]

Kronoloji, geçmişte konumlanan olayların belirli bir zamansal sıraya dizilmesinde öncelik ve sonralıklarını belirleyici özellik olarak dikkate alır. Bu durum onun hatırlatıcı bir zihinsel çerçeve hâline dönüşmesini ve tarih ile her daim yakın temasta kalmasını sağlar. Kaos olarak görülen geçmiş, kronoloji ile düzenlenir ve tarihsel olayların arasındaki ilişkiler de yine kronoloji ile daha kolay çözümlenir. Hatta bireylerin kendilerine tarih içerisinde zamansal bir alan açabilmeleri dahi mümkün olur.[106]

Kronoloji, zamanın insani olaylardan ayrılarak ardışık gerçekleşen gelişmelerin matematiksel olarak ölçülebileceği bağımsız bir dünya oluşturur. Özel bir bilim dünyası formuna dönüşen kronoloji ile tarihin birleşmesi ise kronolojinin bize rehberlik eden ve

---

[103] Giorgio Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak (İstanbul: Kanat Yayınları, 2010), 109.

[104] Olena V. Smyntyna, "Chronology", *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture* (California: SAGE Publication, 2009), 183.

[105] Helge Jordheim, "Return to Chronology", *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, ed. Marek Tamm - Laurent Olivier (London: Bloomsbury Academic, 2019), 43.

[106] Ahmet Şimşek, "Kronoloji ve Zaman Algısı", *Tarih Nasıl Öğretilir? Tarih Öğretmenleri İçin Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Mustafa Safran (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2011), 77.

hatta bizi kontrol eden sosyal bir teknoloji olmasına sebep olmuştur. Kronoloji ile düzenli mekanik yaşam dayatılır ve ölçülebilir olan çalışmalar, ölçülemez insani özellikteki çalışmalara göre öncelik kazanır. Böylece ölçülebilir çalışmalara sahip oldukça öncekilerden daha iyi olduğumuzu düşünerek ilerleme fikrine ulaşırız.[107]

İlk bölümde incelediğimiz ilerleme fikrini burada bırakarak kronolojinin ortak bir mutabakat oluşuyla devam etmeliyiz. *Tarihi Kronolojinin Esasları'*nın mütercimi genel olarak kronolojinin ortak bir mutabakat/metin için zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre genel bir kronoloji için tarihe dair her bir öğemizin bugünden başlayarak geriye doğru gitmek suretiyle batılı kaynaklarla ortak bir dilde buluşmasını sağlamak amaçlanmalıdır. Zira Avrupa kültürü evrensel mahiyettedir ve yine bu küresel gücün kullandığı Gregoryen takvim aynı genelliğe ulaşmıştır. Bu nedenle yapılması gereken, etki sahaları dar kültürlerin yaşayabilmesi için söz konusu üst evrensel kültüre entegrasyonlarının sağlanabilmesidir.[108]

2.2.3.1. Kronolojinin Kökeni

Yaratılışı ve soy kütüğünü ön plana çıkaran Hristiyan geleneğinin hâkim olduğu takvim kültürü üzerine inşa edilen kronoloji, bütün dünya ve dünya tarihi için geçerli ve gerekli olabilir mi sorusu akla ilk gelendir. Bu soruyu cevaplamadan önce dünyanın yaşını saptama, geçmiş ve gelecek zamanı dönemlendirme konusunu başlıca uğraş alanı hâline getiren Hristiyan din adamlarının çabalarından bahsetmek, bir altyapı oluşturabilmek adına faydalı olacaktır.

Erken dönem Hristiyan din adamları için zamanın her türlü somutlaştırılması dinî anlamda tehlike barındırıyordu. Astrolojinin de dâhil olduğu uzun vadeli hesaplamalar Tanrı'nın işine müdahale anlamı taşıyordu. Kısa vadeli ölçümler ise insanın içinde bulunduğu anı istediği gibi kullanabileceği zannını ortaya çıkarıyordu. Sadece dünyevi içeriğe sahip önemsiz hususlar ölçülebilirdi. Tanrı tarafından insana bahşedilen ömür ve Hz. İsa'nın tekrar dönüşüne kadar kiliseye verilen zaman sayılamaz ve ölçülemezdi.[109]

Hristiyan din adamlarının fikirleri, insanlığın belirli bir geçmişten geldiği fikrinin dünyevi yaşamı düzenlemesi ile farklılaşmaya başladı. Günlük ibadet saatlerinin belirle-

---

[107] Lewis Mumford, *Technics and Civilization* (London: Routhledge & Kegan Paul, 1955), 15–18.

[108] Osman Turan, "Önsöz", *Tarihi Kronolojinin Esasları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954),3.

[109] Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 24.

nerek sayılmasının tembellikten uzaklaştıran yönü yine bir din adamı tarafından dillendirildi. Din adamları tarafından hesaplanan ve her topluma göre farklılaşan Paskalyanın, bu karmaşık hâline son verilmesi yine zamanın sayılarak bir düzene hapsedilmesinin olumlu yanlarını açığa çıkardı. Söz konusu olumlamalar, Hz. İsa'yı zamanın efendisi kabul eden Hristiyanların, onun eşsiz dünyevi varoluşunu yine kendi dünyevi zaman sarmallarının içerisine alınabileceği müjdesine götürdü.[110]

Beda,[*] 708 yılında yazdığı eseri *De Temporibus*'un (Zaman Üzerine) ardından bir kırılma noktası olarak 725 yılında *De Temporum Ratione* (Zamanın Hesaplanması Üzerine) kitabını yayımladı. Zamanı; tanrısal, insani ve doğal olarak ele alan Beda, insanlık tarihi söz konusu olduğunda bu üç farklı zaman için tek bir standart oluşturdu. İnsan hayatı ya da kıyamet insanlara meçhul olsa da Tanrı bütün zamanların başlangıcını görünür kılmıştı ve bu görünürlük Beda için oluşturmak istediği standart adına yeterliydi.[111]

Beda, zamanı tanrısal kaynaktan fırlatılan ve cennete doğru uçuşunu sürdüren bir ok olarak ele aldı.[112] Böylece zaman standart bir düzlemde düzenlenebilir ve kronoloji oluşturulabilirdi. Beda, bu teorisini kitabının sonunda bir kronoloji ile gösterdi. Başlangıcı belirli ancak nihayeti henüz net olmayan bu kronolojinin bu nedenle geçici olduğunu da eklemeyi unutmadı. Bu özellikleri ile ortaya koyduğu eserle Beda, tarih yazımı, liturji[*] ve zaman hesabını birleştirmiş oldu.[113]

Beda'nın açtığı yol, daha önceleri sadece elit Hristiyan rahiplerinin vazifesi olan zaman hesaplamalarının halk tabanı tarafından da rahatlıkla yapılabilmesini sağladı. Böylece zaman hakkında rahatlıkla konuşan toplum ile rahipler arasında zaman anlayışı bağlamında farklılaşmalar meydana geldi. Bilginin sıradanlaşmasına itiraz eden din adamları, zaman hesabı için genel tarih bilgisinden öte yüksek matematik bilgisine ihtiyaç olduğunu

---

110 Yasin Güzeldal, "Paskalya'nın Tarihlendirilmesi Problemi: Hesaplama Yöntemleri, Farklılıklar ve Tartışmalar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 611.

* Anglosakson keşiş, Orta Çağ komputistiğinin kurucusu.

111 Peter Darby - Faith Wallis, "Introduction: The Many Futures of Bede", *Bede and the Future*, ed. Peter Darby - Faith Wallis (Farnham: Ashgate Publishing, 2014), 9–10, 14–15.

112 Bede, *On the Nature of Things and on Times*, çev. Calvin B. Kendall - Faith Wallis (Liverpool: Liverpool University Press, 2010), 75–77.

* Hristiyanlıkta, halka açık dinî ibadetlerin nasıl yapılacağını belirleyen formlar bütünü.
(bk. Alexander P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York: Oxford University Press, 1991), 2/1240.)

113 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 44–46.

vurgulamaya başladılar. Diğer bir bilinmesi gerekli ya da tehlikeli nokta ise Tanrı'nın insanlığı kurtaracağı selamet zamanının planlanabilmesiydi.[114]

978 yılında Fleuryli Abbo, Beda sonrası basitleştirilen zamana itiraz ederek zamanın Tanrı'nın varlığında kök salan ve insan tarafından basitçe fiziksel olarak kavranamayacağını iddia etti. Ancak günlük hayatın düzenlenmesinde yardımcı olan zamansal düzenlemeler halk tarafından kavranabilirdi. Daha sonra takvim reformlarında referans noktası alınacak şekliyle Abbo, halk ile keşişler arasındaki gerilimi, zamanı doğal ve insani olacak şekilde bölerek çözmeye çalışmış oldu.[115]

Beda, Abbo ve genel olarak *computus*** tarihinde, uzlaştırma çabalarına rağmen Tanrı ve azizlerin zamanı ile halkların zamanı arasında bir uyumsuzluk söz konusuydu. Bu farklılık, Kilise ve halkın aynı zamanda yaşayıp yaşamadığı sorusunu gündemde tutmaktaydı. Söz konusu soru, on üçüncü yüzyıl itibarıyla computus kavramı içerisinde açılımlar yapılarak çözülmeye çalışıldı. Zamanları güvenli ve mantıklı bir biçimde birbirinden ayırt etme alanı olarak computus felsefeye ve kiliseye ait olmak üzere ikiye ayrıştırıldı. Halk kilise zümresine dahil edildi. Tanrı ile özdeşleşen zaman fikrinden uzaklaşıldı, mutlak zaman felsefi computus ile özdeşleşti. Kilisenin ya da halkın computusu ise gelenekleri düzenleyici konumda tutuldu.[116]

Kavramın ayrıştırılarak bir uzlaşıya varılması çabalarına rağmen günlük hayatın gerçekleri mutabakat bozucuydu. Müslümanlar ile karşılaşan Batı dünyası, mevcut saatlerinin Müslümanların kullandıklarına kıyasla zamansal sapmalar içerdiğini fark etti. Duruma müdahale Bacon'dan geldi. Bacon, zamanın kitaplardan alınan çelişkili ifadelerden fazlası olması gerektiğini ve bu nedenle yeniden temellendirilmesinin zorunluluğunu gündeme getirdi. Ona göre Batı dünyası Müslüman toplumlar karşısındaki konumunu düzeltmek ve Deccal gelmeden elinde kalan süreyi iyi değerlendirmek istiyorsa zaman

---

114 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 56.

115 Peter Verbist, "Abbo of Fleury and the Computational Accuracy of the Christian Era", *Time and Eternity: The Medieval Discourse* (Brepols Publishers, 2003), 75.

** Computus kelimesi Latince "hesaplamak, parmak hesabı yapmak" anlamına gelen computare fiilinden gelmektedir. Romalılar hesap taşlarıyla hesaplamak için calculare fiilini kullanıyordu. Bu iki fiilin isim hâlleri olan calculatio ve computatio kelimeleri pek çok anlamda kullanılıyordu. Computus kelimesi dördüncü yüzyılda kabul görüp kullanılmaya başlandı. İlk kullanan 335'te astroloji hakkında bir ders kitabı yazan Julius Firmicus Maternus idi. Bundan sonra artık sayma anlamında değil, hesaplanmış ve gözlemlenmiş gezegen yörüngelerinin astrolojik yorumu anlamında kullanılmıştır.
(bk. Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 24,25,40.)

116 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 81.

hesaplamalarını iyi yapmalıydı. Tekrar karmaşa içerisinde kalan computus alanı saat ve mekanik ritmik hesaplamalarına dek aynı noktada kaldı.[117]

Kronolojinin kusursuz yapısına gelene kadar yukarıda aktarılan arka plan önemlidir. Kronolojinin kabul edilen mutlak hâlinin ise Kopernik (Nikolaus Copernicus) ile başladığını belirtmeliyiz. Kilise hukukçusu Kopernik, matematiğin evrenin her yerinde geçerli olduğunu, insanın dünyanın ve zamanın hâkimi yapabileceğini ifade ediyordu. Bugün kullandığımız Gregoryen takvim reformunu tetikleyen ve yeni bir bilim olarak kronolojinin kurucu metinlerinin yazarı Fransız Kalvinist Joseph Justus Scaliger'i önceleyen Kopernik Devrimi oldu.[118] Scaliger zamanı, bütün dini inançların mutlakiyet ve kökeninden soyutlayarak bir diziliş dahilinde ele aldı. Seleflerinin aksine Dünya tarihinin başlangıcı ya da zamanın gerçek kökenini araştırmak gibi bir çabaya girişmeyen Scaliger, ön görülebilecek şekilde bütün çağları birbirine dönüştürebilmeyi amaçlamıştı. Böylece kronoloji, mutlakıyeti ve çağların/zamanların eşitliği özellikleri ile günümüz kullanımındaki hâlini almış oldu.[119]

2.2.3.2. Kronolojinin Unsurları

Zamanları ve çağları eşitleyen kronoloji Batı kültürünün zaman anlayışından beslenir. Batı kültürünün zaman anlayışının oluşum sürecini tezimizin ilk bölümünde ele almıştık. Kronoloji ile birlikte bu düşüncede vurgulanması gereken özellik sürekliliktir. Antik Yunan ve Roma döneminde döngüsel ve sürekli olan zaman düşüncesi, Platon ve Aristoteles sistemlerinde de yine süreklilik özelliği ile devam eder. Filozofların döngülerinin karşısına *selamet tarihi*nin doğru yolunu, tekrarın yerine her şeyin sadece bir kez gerçekleşebileceğinin ifadesi olan yeniliği ikame eden Augustinus'ta dahi zaman sürekliliğini korur.

Kronolojinin süreklilik özelliği *noktasal an* kavramının korunmasıyla mümkün olmuştur.[120] Augustinus ile başlayan çizgisel zaman, modern çağda kutsaldan arınarak var-

---

117 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 84–96.

118 Grafton, A. (1993), Joseph Scaliger. *A Study in the History of Classical Scholarship. Vol. II: Historical Chronology*, Oxford: Clarendon Press.

119 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 108–112.

120 Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 104.

lığını sürdürür. Türdeş, anlamdan koparılmış ve deneyimden yoksun modern zaman anlayışı yine *an*lardan oluşur. *Şimdi*nin önce ve sonraya göre basit bir art arda gelişi anlamındaki *an*ların sürekliliğini, kronoloji fikrinin merkezi kabul edebiliriz.

Kronolojinin bilgisini kavrayabileceğimiz önemli nokta tam olarak an vurgusudur. Batı düşüncesinde zaman anlardan oluşur. An hem geçmiş ve geleceği böler hem de birleştirir. Bu hâliyle yakalanamaz olandır. Bağımsız, yakalanamaz fakat art arda gelen anlardan oluşan zaman sürekliliğini devam ettirir. Böylece ölçülen ve uçup giden noktasal anların sonsuz bir süreklilik içerisinde inşa ettiği kronoloji zaman düşüncesi ile özdeş hâle gelir. On dokuzuncu yüzyıl tarih anlayışı söz konusu sürekli anların oluşturduğu kronolojiyi rehber edindi. Ancak doğa bilimlerinden modellenen, önce ve sonraların basitçe ardışık gelişleriyle oluşan kronoloji anlamdan yoksundu. Aranılan anlam, bir görüntü olarak, sonsuz ve sürekli ilerleme fikrinin dahil edilmesiyle bulundu. Böylece kronolojinin rehberliği zorunlu bir kategoriye dönüştürüldü.[121]

2.2.3.3. Kronoloji Bir Zorunluluk Mudur?

Kronolojinin oluşum sürecini ve düşünce dünyasındaki serüvenini kısaca aktardıktan sonra başlangıçtaki sorumuza geri dönebiliriz: Kronoloji bütün bir dünya ve tarihi için geçerli, gerekli hatta zorunlu olabilir mi? Bu soru bizi kronoloji eleştirilerine, reddiyelerine ve bu bağlamdaki tartışmalara götürecektir. İlk olarak Strauss ile başlayabiliriz.

Strauss, antropolojinin kendisinden önceki tarihsiz halklar ve ötekiler arasındaki ayrımının yerine soğuk ve sıcak toplumlar tasnifini önerir. Soğuk toplumlar, oluşturdukları kurumlarıyla tarihsel etkenlerin üzerlerinde oluşturabileceği etkiyi en aza çekmeye çalışan toplumlardır. Sıcak toplumlar ise tarihi gelişmeleri, değişim süreçleri için itici güç olarak kullanırlar.[122]

Sıcak ve soğuk toplumlar için tarihi olayların belirli bir sıraya konulması anlamında derlenmesine dikkat çeken Strauss, tarih ile mitin derleme esnasında birbirine karıştığını ifade eder. Ona göre statik karakterli mit, hücrenin yapısına benzer ve tarih bu mitik hücrelerin düzenlenmesiyle oluşur. Mit tekrarlanarak koruma altına alınırken tarihin dizilimi mitolojik bir karaktere dönüşmeye başlar.[123]

---

[121] Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 108–114.

[122] Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, 275.

[123] Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 67–74.

Kronolojinin süreklilik üzerinde sabit kılınan anlamına ve kronoloji üzerine inşa edilen tarih fikrine Levi Strauss bu bağlamda eleştirel bakar. Ona göre tarihin kapsamlı bir mit hâline dönüştürülmesi kronoloji vesilesiyledir. Kronolojinin dışında kalan tarih bu nedenle reddedilmekte ve aşkın hümanizmin sığınağı hâline getirilmektedir. Strauss'a göre tarih yüklenilen kodlardan ve nesnellikten uzak ve süreksizdir.[124]

Kronolojinin yüklendiği anlam olarak ilerleme düşüncesini temkinli karşılayan Strauss, zaman içerisinde art arda dizilmiş olarak düşünmeye zorlandığımız uygarlık sürecinin standart bir süreklilik ile değil, atlama, sıçrama gibi mutasyonlar geçirerek yoluna devam ettiğinin altını çizer. Söz konusu atlama ve sıçramalar ile devam eden yol tek bir yönde ve ileri doğru değildir. Bu hareketleri satrançtaki atın hamlelerine benzeten Strauss, tarihin sadece zaman zaman birikimsel olduğunu ifade eder.[125]

Düşüncesini bellek kavramı üzerine inşa eden Halbwach, kronolojiyi Strauss gibi süreklilik özelliği yönüyle eleştirir.[126] Ona göre tarih bir özettir. Büyük zaman dilimlerine yayılan değişimler yoğunlaştırılarak birkaç ana sığdırılır ve geri kalan süreç göz ardı edilir. Zira bir kronolojiyi inşa edebilmek için anlam ve değişimden soyutlamak zorunluluktur. Bu nedenle tamamen boş bir soyutlamadan oluşan tarihin zamanı, tarihi olguların sıralandığı düşünülen zaman her türlü kimlik ve anıdan temizlenmiştir. Dolayısıyla tarihin zamanı hiçbir grup tarafından süreklilik hâlinde yaşanmamış ve hatırlanmamıştır. Bu yönüyle yapaydır, gerçekliğin dışındadır. Bizim kronoloji olarak sıraladıklarımız mekân ve zamanı olan gerçek sosyal yaşamın bağlantılarından kopuktur, uzaktır.[127]

Kronolojinin süreklilik ve anların art arda diziliş yönlerine yönelik eleştirilerine farklı bir bakış ve kronoloji yerine ikame edilecek olan kavram önerisini Agamben'de buluyoruz. Zamanı oyun ve ritüel karşıtlığı ile ele alan Agamben, oyunu kutsal zamanın dışına çıkış, ritüeli ise değişmez olan zamanla özdeşleştirir. İnsanın çizgisel sürekli zamana köleliği anlamındaki kronolojik zamanı reddeder. Yerine insanın kendi girişimi için fırsat yakalayabildiği ve özgürlük anına karar verebildiği *kairos* zamanı yani *kayrolojik* zamanı önerir. *Kayrolojik* zaman ona göre tarihin sahici zamanıdır, süreksiz, sonlu ve

---

124 Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 114.

125 Claude Levi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, çev. Işık Ergüden Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 35.

126 Jan Assmann, *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 52.

127 Maurice Halbwach, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 109.

tamamlanmamış zamandır.[128] Zamanı algılama sürecimizi çocukluk ve yetişkin dönemin oyun ve ritüel diyalektiğinde ele alan Agamben, kayrolojik zaman ile oyuna geri dönüşün teklifini sunar.

Kayrolojik zaman ifadesi aynı zamanda Heidegger tarafından da kullanılmıştır. Heidegger'in Aristoteles'in zaman anlayışını eleştirmek için kullandığı kayrolojik zamanı[129] kronolojik zamanın karşısında konumlandırır. Niceliksel kronolojik zamandan farklı olarak kayrolojik zaman niteliksel özelliktedir. Zamanın uygun noktası ve harekete geçmek için uygun olan zaman anlamlarına gelir. Heidegger kayrolojik ifadesiyle zamanın süreksizliğini vurgular.[130]

Kayrolojik zaman, daha çok tarihsel materyalistlerin hatırlattığı şekliyle zamanın durdurulması ve kronolojinin kesintiye uğratılması olarak yaşanır. Sonuçta ortaya çıkan ise yeni bir kronoloji değil, niteliksel bir zaman değişimidir. Agamben tam da bu noktada Batı düşüncesinin eski ile yeni, geçmiş ile şimdi arasındaki bağlantısızlıkta kaldığını ifade eder. Etkisi altında aldıklarını da aynı noktaya taşıyan bu düşünce ona göre hakikate sahip ancak aktarmaktan uzaktır. Kronolojinin dayanak zeminini oluşturduğu bu kırılma yine kronolojinin getirisi olan süreç; gelişme ve ilerleme kavramlarının yıkıma uğratılması ile düzeltilebilir. Kayrolojinin kronolojinin yerine ikamesi ile kendini zamanda yitirmiş diyalektik ortadan kalkacak, durakalmış, üretken ve kesintili diyalektik kendini gösterecektir. Böylece zaman somut, deneyim dolu, kesikli ve sayılara bölünemez olacaktır.[131]

Strauss'un atlayarak mutasyonlarla yoluna devam ettiğini ifade ettiği zaman Tanaka'da çalkantılı, buruşuk ve parçalanmıştır.[132] Agamben'in kronoloji yerine kayroloji önermesi gibi Tanaka da çizgisel, ön görülebilir bir zaman anlayışının yerine türbülansa girmiş zamanın varlığından bahseder. Yarıklar, çatlamalar ve boşluklarıyla bir türbülansın içerisinde akıp giden zaman Tanaka'ya göre bazen bir mendil gibi buruşturulabilir. Böylece düz olduğunda geometrik, buruşturulduğunda bakış açısı ve zamansal etkileşimlerin değişkenlik gösterdiği ve mesafenin izafileştiği bir hâl alır. Yine aynı zaman, her

---

128 Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 127.

129 Robert J. Dostal, "Varlığın Ötesi: Heidegger'in Platon'u", çev. Senem Kurtar, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 16/5 (2018), 286.

130 Felix Ó Murchadha, *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger* (London: Bloomsbury Academic, 2013), 18.

131 Agamben, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, 168.

132 Stefan Tanaka, *History Without Chronology* (California: Lever Press, 2019), 126.

birimin bir bütünün parçası olduğu yapboz gibidir. [133] Bölünebilir, parçalanabilir ve bir araya getirildiğinde bütünlüklü bir mozaik meydana getirebilir.[134]

Tarihin kronoloji ile anılmasından rahatsız olan bir diğer bakış açısı, anlaşıldığı gibi Tanaka'ya aittir. Kronolojinin ardışıklığı ve tarihi öğeleri birbirine zincirlercesine bağlamasının bir kategorileştirmeye neden olduğunu vurgulayan Stefan Tanaka, bu durumun tarihin belirli öğelerinin ön plana çıkması ve büyük bir kısmının göz ardı edilmesine neden olduğunu belirtir. Ona göre tarih kronolojiden arındırılabilirse sadece geçmişten haber veren konumundan kurtulmuş olacaktır. Böylece farklı geçmişler tarihin gündemine dahil olabilecek ve şimdi ile iletişimi güçlenecektir.[135]

Kronolojiye, tarihle özdeşleşen konumunu Newton fiziğinin verdiğini hatırlatan Tanaka, klasik fiziğin insan faaliyetinin dışında konumlandığını; termodinamik, özel görelilik, kuantum mekaniği ve kronobiyolojinin katkılarıyla yeni bir fizik anlayışı geliştiğini ve bu anlayış çerçevesinde fiziksel ve sosyal süreçleri algılayışımızın da değiştiğini ifade eder. Tanaka'ya göre Newton fiziğinin sağladığı alt zemin ile ayrışmış bir geçmiş oluşturulur. Bir sınır işareti olarak şimdiki zaman ile ölü ve modası geçmiş olanın kıyaslanması mümkün hâle gelir. Yeninin eskiden daha iyi olduğu gibi basit bir argüman tarihe gizlenir ve böylece ilerleme kanıtlanır. Kronoloji mutlak zaman ile özdeşleştiğinde başka zamanların ortaya çıkma olasılığı kalkar ve zaman nicel bir mesafe ölçüsü hâline gelir.[136]

Kronolojinin nicel bir ayrıştırıcı oluşu sosyal ve bireysel hayata dahil oluşuyla hissedilir hâle gelir. Tanaka'nın, kronolojinin tarih ile özdeşleşmesinin kabul edilemez olduğunu vurguladığı eleştirileri de bu noktada yoğunlaşır. Zamanı bu minvalde değerlendirirken içsel ve dışsal sıfatlarından yardım alır. Ona göre modern öncesi toplumlar, örnekleri tespit edilebildiği gibi zamanı içsel olarak tecrübe etmekteydiler. Bu hâliyle yaşadıkları değişim ve tekrarlar belirgindi. Modern dönem ile birlikte zaman dışsallaştırıldı. Zamanın dışsallaştırılması ise mutlak zamana dönüşüm anlamına gelmekteydi. Dışsallaşan zamanda sürecin farklı kısımlarını karartmak, gizlemek, yok saymak ya da yönlendirmek mümkün hâle geldi. Tanaka modern sonrası dönemde geçmişin kronolojik olarak

---

133 Tanaka, *History Without Chronology*, 129–140.

134 Tanaka'nın zamana dair bu benzetmeleri Michel Serres'den mülhemdir. Bkz: Serres, Michel, with Bruno Latour, 1995, *Conversations on Science, Culture, and Time*, Translated by Roxanne Lapidus. Ann Arbor: University of Michigan Press.

135 Stefan Tanaka, "History Without Chronology", *Public Culture*, 28/1 (2016), 175.

136 Tanaka, *History Without Chronology*, 86.

ele alınması ile birlikte zamanın mekanik ve dışsal olana belirgin bir şekilde çevrildiğini belirtir.[137]

Tanaka zamanın mekanik, mutlak ve dışsal olana çevrilmesini, zaman çeşitleri bağlamında kullandığı tasnifini kurucu metin olarak aldığımız Fabian'dan mülhem olarak iki şekilde mümkün görür. Birinci yol, bütün eylemlerin mekanikleştirilerek zamanın kronolojik çerçeveye yerleştirilmesi iledir. İkincisi ise Fabian'ın *zamandaşlığın inkârı (allochronism)* olarak ifade ettiğidir. Fabian'ın zamandaşlığın inkârı olarak çevrilebilen allochronism, tanım olarak antropoloji özelinde kastettiği söylem üreticisinin araştırma nesnesini kendi zamanının dışında bir zamanda konumlayışıdır. Modern olmayan toplumlar çağdaş olunmasına rağmen modernlerle aynı zamanı paylaşıyor kabul edilmezler. Onların zamanı modern olanlara nazaran daha az karmaşık, geçici ve aşağıdır. Zamanları ve geçmişleri, modern olmayan tarihlerde ve farklı uzamlardaymışçasına aktarılır.[138]

Kronolojiye reddini Fabian'ın zamandaşlığın inkârı tanımıyla belirli bir çerçeveye yerleştiren Tanaka, modern öncesi toplumlarda mekanik zamanın sosyal zamana göre ikincil konumda tutulduğunu hatırlatır. Buna göre toplumun anlam atfettiği öğelere zaman uyum sağlamak durumundadır. Mekanik zamanın ve dolayısıyla kronolojinin Aydınlanma ile birincil konuma getirildiğini ifade eden Tanaka'ya göre modern öncesi dönemler, kronolojik öngörüleri tamamlayabilmek uğruna kullanılmıştır. Yine aynı dönemin modern sonrası kadar sofistike bir zaman yapısına sahip olunmadığı eğilimine, zamandaşlığın reddedilmesi bağlamında tepki gösterir. Bu metodik hatadan kurtulabilmek adına yukarıda bahsettiğimiz Beda'nın çalışmalarına bakılması tavsiyesinde bulunur.[139]

Merkezsiz bir kronoloji önerisiyle eleştirilerini, Agamben gibi önerileriyle noktalayan Tanaka, desteğini Derrida'da bulur. Geçmişi değişken olarak kabul etmemizin, onunla ilişkimizi de olumluya evireceğinin altını çizen Tanaka, geçmişin ölü bir arşivden çok öte bilakis şimdinin bir parçası olduğu düşüncesini dile getiren Derrida'ya kulak vermemiz gerektiğini ifade eder. Kronolojik zamanın hiyerarşi oluşturduğunu ancak içerisinde bulunduğumuz yüzyılın zamanları kucaklayan bakış açısına ancak alçakgönüllülük ile erişebileceğimizi belirtir.[140]

---

[137] Tanaka, *History Without Chronology*, 30.

[138] Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 55–58.

[139] Tanaka, *History Without Chronology*, 27.

[140] Tanaka, *History Without Chronology*, 149–150.

Sözlerini Walter Benjamin'in her şeyi gerçekte olduğu gibi gösteren tarihin yüzyılın en güçlü uyuşturucusu olduğunu ifade eden[141] aktarımıyla bitiren Tanaka'ya cevap tam da bu cümle üzerinde gelir. Helge Jordheim, kronolojiyi tarihten arındırmak gerektiği düşüncesine, tek kurtuluşun kronolojiye geri dönmekle mümkün olduğunu kaleme alarak karşılık verir. Jordheim'ın geri dönüş teklifini Tanaka'ya karşı bir reddiye olarak değerlendirebiliriz.

İnsanlığın, yeryüzünün varlığından bu yana, kıyameti yaşatan birçok doğa olayı içerisinde altıncı sırada yer alışı yani kendi sonunu getiren altıncı kitlesel yok oluşta failinin bizzat insanlık oluşu Jordeheim'in tezinin Arşimet noktasıdır. Bu nedenle Jordheim, kronolojiyi terk etmek gibi bir tercihimizin olamayacağını tam tersine kronolojik sistematiğe sıkı bir şekilde geri dönmemizin kurtuluş reçetemiz olduğunu ifade eder.[142]

Jordheim, Tanaka'nın ifade ettiği şekliyle kronolojinin modernist homojen bir zamansallık oluşu ya da tarihi kapatarak farklı yaşam tarzlarına imkân tanımadığı iddialarını reddeder. Bu iddialar, Batı tarihine egemen olan yaklaşık bin yıllık bilgi birikiminin göz ardı edilmesinden kaynaklanır. Ona göre kronoloji, on sekizinci yüzyılın sonunda homojen, istikrarlı ve disiplinli bir sisteme dönüşene kadar çoksesli, çok disiplinli ve çok zamanlı bir pratiğin adı olarak hizmet etmiştir.[143]

Kronoloji eleştirmenlerinin, üzerine teorilerini inşa ettikleri zamana dair kavramlarını, yine computus olarak yukarıda belirttiğimiz kronoloji disiplininden devraldıklarını ifade eden Jordheim, bu durumun *dönüş* adı altında üzerinin örtüldüğünü ifade eder. İnsan ve toplum bilimlerinin Richard Rorty'nin 1967'de dil felsefesine atıfta bulunarak *dilsel dönüş*ü duyurmasından bu yana dönüşlerin son halkası zamansal dönüşte gerçekleşmiştir.[144]

Jordheim'a göre birçok dönüş fikrinin farklı yorumlanmasıyla birlikte zamansal dönüş, ilerleme fikrine muhalif bir noktada konumlandırılmak istenmesine rağmen yenilik ve homojenlik içeriğiyle Aydınlanmanın zaman içeriğiyle örtüşmekteydi.[145] Jordheim,

---

141 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 30.

142 Jordheim, "Return to Chronology", 44.

143 Jordheim, "Return to Chronology", 46.

144 Richard M. Rorty, "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, ed. Richard M. Rorty (The University of Chicago Press, 1992), 3–4.

145 Jordheim, "Return to Chronology", 47.

kronoloji hakkında bu düşüncelerini Anthony Grafton'ın Fransız filolog ve kronolog Joseph Justus Scaliger'in yaşamı ve çalışmaları üzerine yaptığı çalışması ile delillendirir.[146]

Kronoloji ve tarihin ayrıştırılmasına yönelik çalışmaların Kant üzerinden desteklenmesini, Koselleck'in Kant'ı yanlış yorumlamasına bağlayan Jordheim, Kant'ın kronoloji ile kastettiğinin, sayıların gerçeklikle karıştırıldığı ve geleceği öngörmek için kullanıldığı bir bilgi pratiği olduğunu ifade eder. Tarihin kronolojiye değil, kronolojinin tarihe uyum sağlaması gerektiğini vurgularken Kant, bu ifadesiyle Jordheim'a göre bir teoloğun (Johann Albrecht) dünyanın gidişatına kutsal sayıların karar vermesinin önüne geçmekteydi. Kronolojiye geri dönmek Jordheim için, zaman ölçekleri ve dönemselleştirmeler hakkında çoğul olarak düşünebilen, farklı süreleri, periyodik yapıları ve ritimleri deneyebilen, karşılaştırabilen, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyabilen eş zamanlı bir tarih yazım sürecine geri dönmek anlamına gelir. Jordheim, kronolojiyi bir bilgi pratiği olarak tekrar önerir. Jordheim'ın bilgi pratiği olarak kastettiği ise kronolojinin mutlak ve metrik bir sistem olarak değil, tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin ilgilendiği, uğraş verdiği bir bilgi üretim alanı olarak düşünülmesidir.[147]

Günümüzün jeolojik zaman aralığı olarak tanımlanan ve sanayi devrimi sonrasını kapsayan Antroposen* çağda olduğumuzu hatırlatan Jordheim, tarihçilerin hâlâ iki milyon yıla yakın insanlık tarihini tamamen göz ardı ederek kutsal tarihin pençesinde kaldıklarını ifade eder. Cennet öncesinin kayda geçmediği bu düşüncenin aşılarak derin tarih/zamanın yazılacağını ve böylece dolu, kusursuz, homojen ve sürekli tarihin/zamanın yeniden su üstüne çıkacağını söyler. Jordheim'a göre zamanı belirlemek ve planlamak kronoloji ile mümkün gözükmektedir. Planlanan zaman ise kıyametimizi geciktirecektir. Kutsal kaygılarla yok sayılmış insanlık geçmişimizin denkleme dahil edilmesi kronoloji üzerine yaptığımız yorumları farklılaştıracaktır.

Sonuç itibarıyla kronolojiye dönüş, şimdiki zamanı, insanı ve de Batı uygarlığını merkezsizleştirecek ve gezegendeki farklı yaşam anlatılarına yol açacaktır. Jordheim'a göre

---

146 Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

147 Jordheim, "Return to Chronology", 49–52.

* Antroposen, insanoğlunun Dünya'ya olan etkisinin en üst düzeylere çıktığı Sanayi Devrimi'nden bugüne kadar olan sürece verilen isim. Holosen çağ sonrası. Geri döndürülmesi zor olan ve hızlanarak Dünyanın sonunun gelmesiyle sona erecek olan çağ.
(bk. Erdem Bekaroğlu, "Antroposen: Küresel Değişimin Politiği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/2 (2022), 1130–1131.)

kitlesel yok oluş sürecimizi tersine çevirebilmenin imkânı buradadır.[148] Tersine çevirme tabirini Jordheim, Michel de Certeau'dan ödünç alır. Ancak Certau'nun kullanımından oldukça farklı bir noktaya taşıyarak. Certeau, kronolojinin tarihe sunduğu bir hizmet olarak tersine çevirmeden bahseder. Ona göre kronoloji, geometrik anlamda metne, araştırma sürecinde bugünden geçmişe giden zamanın tersine çevrildiği bir görünüm kazandırır. Zamanın izi tersten sürülür. Bu, araştırmanın yazıya geçirilmesi için zorunlu bir durumdur.[149]

Zamanı tersine çevirmeyi gerçekleştirebileceğimiz tarih yazımı Certeau için bir öykü gibidir. Okuyucunun kahraman olarak kendini ve okuduğu unsurları nereye yerleştireceği ve bu öyküyü nereden başlatacağını tam kestiremediği muğlak bir okuma sürecidir. Net olan tek unsur şimdiki zamandır. Muğlak olan alan örtük bir yasa oluşturur. Yukarıda birçok düşünürün farklı kelime ve örgülerle bahsettiği kronolojinin dayatıcı ve mutlak karakterini Certeau örtük yasa olarak tanımlar.[150] Örtük yasayı, takvimde aynı zaman dilimine denk gelen olayların birinin diğerinin açıklaması hâline gelmesinin de gizli bir kabullenişi olarak yorumlayabiliriz.

Kronoloji, savunanlar ve eleştirenler için bir anlamlılık alanı oluşturur. Zamanın yürüyüşü, akışı ya da zamana panoramik bir bakış olarak nitelendirilebilecek bütün bir alanın, inşa edilmek istenen metne göre anlam kazanacağı/kazandırılacağı kanaatindeyiz. Ancak her durumda kronoloji dönemlendirme açısından kilit bir konuma sahiptir. İkisinin de bir diğerini önceleyebileceğine dair yorum yapmak mümkündür. Ancak a priori olarak kabul edilir hâle gelen kronolojinin deneysel/a posteriori bir çaba olarak dönemlendirmeyi önceledigini düşünüyoruz. Kozmolojik kabullerle başlayan ölçülebilir zamanın mutlak hâle getirilişinin ardından yine aynı zamanın, tipolojik zaman ayrımımızın son bölümü olarak çok anlamlı zaman bohçalarına dönüştürülmesine yani periyotlaştırmaya/dönemlendirmeye geçiyoruz.

2.2.4. Periyotlaştırma

Geçmişi tasnifleyerek düzenleyebilmek adına periyot, dönem, çağ, asır gibi çeşitli terimler kullanılmıştır. Periyot ile aynı anlama sahip dönem kavramı Yunanca çember çizen yol anlamındaki *periodos*tan türemiştir. Tarihi bağlamda periyot kelimesi on dört

---

148 Jordheim, "Return to Chronology", 54.

149 Michel de Certeau, *Tarihyazımı*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 146.

150 Certeau, *Tarihyazımı*, 148–149.

ve on sekizinci yüzyıllar arasında asır, yüzyıl ya da zaman aralığı anlamlarını karşılamakla birlikte bütün bu kavramlar birbirleri yerine de kullanılmıştır. Yirminci yüzyılla birlikte söz konusu içerik kendiliğinden ortaya çıkmış anlamından uzaklaşmış, insanın geçmiş zaman üzerinde tasarrufta bulunmasını ifade eden ve yapay katkıyı barındıran anlamıyla dönemlendirme/periyotlaştırma olarak kavramlaşmıştır.[151]

Zamanın bir periyot/dönem dahilinde ele alınması söz konusu olduğunda nesnel tarih anlayışından post modern tarih anlayışına, klasik tarihselcilik, tarihsel sosyoloji, Annales ekolü, eleştiri kuramı, toplumsal tarih, Marksist tarih, mikro tarih ve gündelik yaşamın tarihi gibi yaklaşımların her biri farklı bir tutum geliştirir.[152] Söz konusu çeşitlilik içerisinde başlama noktası olarak Braudel'in *uzun süre* kavramı uygun olacaktır. Fernand Braudel, *uzun süre* kavramı ile tarihin farklı hız ve ritimde akan zamansallıklar barındırdığını ifade eder. Bu zamansallıkları; tarihsel, coğrafi, toplumsal ve bireysel olarak bölümlendiren Braudel, hepsinin sosyal bilimler çatısı altında birleştirilebilecek tarihsel kavramın *uzun süre* kavramı olabileceği kanaatindedir.[153]

Braudel'e göre tarihsel çalışmaların her biri geçmiş zamanı, çalışmayı yapanın bilinçli tercihlerine göre bölümlere ayırır. Kronolojik gerçeklikler arasından yapılan tercihlerin neticesinde ortaya çıkan bölümler ise kısa zamanları kapsar. Olay ve bireye dikkat çeken bu anlatımlar hızlı, dramatik ve kısa soluklu yapısıyla bizleri geleneksel tarihin aslında kısa soluklu olduğu kanaatine ulaştırmıştır.[154]

Günlük yaşam ve yanılsamaların, hızlı fark edişlerin zamanı olarak kısa zaman/kısa süre Braudel'e göre gazetecinin zamanıdır. Geçmiş zamanın bazen parlak bazen karanlık, olay patlamalarının ya da sönük tekrarların yaşandığı bir küçük olaylar kitlesi olarak algılanması aldatıcıdır. Kısa zaman/süre her bir olayı domino etkisiyle yerini diğerine bıraktığı etki alanı içerisinde ele alır. Geçmişi bu aldatıcı kısa zaman perspektifinden değerlendirme sürecinden, on dokuzuncu yüzyıl geleneksel tarih anlayışından kopuşla

---

151 Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 2.

152 Hasan Baran Fırat, "Dönemlendirme Çalışmaları ve Osmanlı-Türk Müziği Tarihyazımı: Bir Bilanço Denemesi", *Annual of Istanbul Studies* 1 (2019), 149.

153 Fırat, "Dönemlendirme Çalışmaları ve Osmanlı-Türk Müziği Tarihyazımı: Bir Bilanço Denemesi", 150.

154 Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 52.

uzaklaşılmaya başlanmıştır. Geçmişi çözümleyebilmek adına daha geniş ölçülerin talep edilmesi, Braudel'in devre arası anlatısı dediği anlatım tarzını ortaya çıkarmıştır.[155]

Bilimler, teknikler, siyasal kurumlar, uygarlıklar kendi yaşam ve gelişme ritimlerine sahiptirler. Dolayısıyla standart kronolojik devrelerin Braudel'e göre mutlak bir değeri yoktur. Ancak devre arası anlatılarının, kısa zaman perspektifinin aşılmasının faydasına dikkat çeken Braudel, uzun süre kavramı için bu durumun bir girizgâh olduğunu belirtir. Konjonktürel zaman olarak da ifade edilen bu katman, uzun süreden önce gelişmelerin yirmi ya da elli yıllık periyotlarla ele alındığı kısa süreyi ortadan kaldırabilecek ikinci, orta katmandır. Bu girizgâh aynı zamanda Braudel'in uzun süre kavramının ilk anahtarıdır.[156]

İkinci anahtar kavram *yapı*dır. Braudel, yapı kavramını normatif bir değerden daha çok *uzun süre* kavramının sorunlarını gideren bir mimari olarak ele alır. Yapı uzun süre için hem destek hem de engeldir. Destektir, çünkü yapı uzun süre kavramının dayanıklılığını ve geçerliliğini arttırır. Engeldir, çünkü uzun süre kavramının gelişmesini, genişlemesini engelleyen sınırlar çizer. Bu zihinsel çerçeveler ise uzun sürenin hapishanesi hâline dönüşecektir.[157]

Özetle zamanın mekân gibi bölünebilir olmasından hareket eden Braudel,[158] tarihi ele alınış biçimleri itibarıyla üç kısımda ele alır: Bir anda gerçekleşen değişimleri ele alan olay tarihi, zamanı hızla akıyormuş gibi gösteren mikro tarih ve 20-25 yıllık ekonomi-üretim ilişkilerini ele alan konjonktürel tarih. Bütün bu farklı tarihlerin ötesinde yapısal bir tarih olarak uzun süre yer alır. Uzun süre kavramı zamansal olarak hem sabit değerleri hem de akışkan bir zamanı barındırır. Değişmez gibi görünen zamanın içerisindeki değişimi içeren bir kavram olarak uzun süre, yapısal karaktere sahiptir. Braudel zamanı farklı kısımlara ayırarak çoğaltmasına rağmen bir yandan da uzun süre ile hepsini bir araya getirerek bir bütünlük sağlama çabasındadır. Bu nedenle Braudel'in uzun süresi dönemlendirme açısından rehberlik edicidir.[159]

---

155 Berna Fildiş, "Braudel'i Tarihsel Sosyoloji Bağlamında Okumak", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 792.

156 Fernand Braudel, "Tarih ve Toplumsal Bilimler: Uzun Dönem", *Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde*, ed. Ali Boratav (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 71.

157 Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar*, 58.

158 Fernand Braudel, *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı*, ed. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Yayınları, 2017), 60.

159 Gülçin Ayıtgu, "Tarihe Disiplinlerarası Bir Perspektifle Bakmak: Bloch ve Braudel", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2017), 147.

Uzun süre kavramının zeminini oluşturduğu dönemlendirmeyi Le Goff, zaman üzerine hâkimiyet kurma ve zamanın kullanılabilmesi için bir imkân sunma eylemi olarak nitelendirir. Geçmiş zamana müdahale anlamı taşıyan bu eylem aynı zamanda geçmişin değerlendirilmesine yönelik sorunlar ortaya çıkarır. Buna göre geçmişe yönelik dönemlendirmeden bahsetmek nesnel bir iddiadır. Ortaya çıkan netice öznellik barındırmasına rağmen insanların çoğunluğu tarafından kabul edilecek bir sonuç çıkarma yükünü taşır.[160]

İlk dönemlendirme çalışmalarının on dört ve on beşinci yüzyıllarda kutsal kitaplardan esinlenerek ortaya çıktığını ifade eden Le Goff, ilk tanımlanan dönemin de Orta çağ olduğunu söyler. Zannedilenin aksine Antik çağın çok sonraların tanımlandığını, ilk dönemlendirmelerde *antikite*den gelen antik kavramının yaşlanma ve eskime anlamında kullanıldığını belirtir. Bu durumu da Augustinus anlayışının Hristiyan devrinden önce insanlığın yaşlılık dönemine eriştiğinin kabul edildiğinin teyidi olarak görür.[161]

Dönemlendirmenin sınırları çizili uygarlık alanlarında uygulanabilir olduğunu ifade eden Le Goff, bu nedenle örneklerini Batı tarihi üzerinde sınırlı tutar. Batı düşüncesinde zamanın dönemlere ayrılması ona göre Yunan düşüncesi ve Eski Ahit olmak üzere iki kökene dayanır. Le Goff, bu nedenle Orta çağ ve Rönesans isimlendirmelerine eleştirel yaklaşır. Ona göre Rönesans Orta çağın uzantısıdır. Rönesans olarak adlandırılan dönem ise ilerlemeci bir zihinle yüceltilebilmesi için kendisindeki olumsuzlukları bir önceki çağa, Orta çağa atfederek farklılaştırılır.[162]

Zaman anlayışına şekil veren ve geçmiş zamanın genel bir resmini çizen dönemlendirme, döngüsel zaman anlayışı dışında kalan bütün zaman anlayışlarına uygulanabilir. Zira döngüsel zaman anlayışı, Le Goff'a göre rasyonel hâle getirilemez ve izaha elverişli değildir. Dönemlendirmenin uygulanabilir olduğu diğer zaman anlayışları ise tarih hâline dönüştürülebilir ve böylelikle üzerlerinde daha net, ayrıntılı dönemlendirmeler yapılabilir.[163]

Dönemlendirme ile tarihe dönüşen zaman anlayışının bir bilgi hâline gelebilmesi eğitim alanına müdahil olmak ile mümkündü. Bu bağlamda tarihin nesillere aktarılabilir

---

[160] Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 3.

[161] Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 13.

[162] Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 9.

[163] Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 21.

bir hâle gelmesi anlamında dönemlendirme eğitim alanına on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başında Fransa örneğinde müdahil olmuştur. Bu durumun Avrupa'nın entelektüel hâkimiyeti ile ilgili olduğunu ifade eden Le Goff, dönemlendirmenin sistematik hâle getirilmesi gerektiğine vurgu yapar. Ona göre ise en büyük bölümleme ve değişkenlik gösterebilir olan dönemlendirme eskiler ile yeniler arasındaki karşıtlıktır.[164]

Braudel'in uzun süre kavramını dönemlendirme için girizgâh kabul etmiştik. Uzun süre kavramının, dönemleri tamamen ortadan kaldırmasa bile bulandırdığı iddiasını Le Goff, bir çelişki olarak görmez.[165] Ona göre uzun süre, dönemleri içerisinde ayrı ayrı barındırdığı gibi kesinti ve kopmaların bileşimi için de bir süreklilik sağlar. Bu uzun süre içerisinde tek bir belirleyiciye bağlı olamayacak şekilde değişimler yaşanabilir ve bu durum bir alt dönemlendirmelerle sosyal bilimciyi tarihe ve zaman daha yakın hâle getirebilir.[166]

Kavramların tarihi ve tarihin kavramları üzerine çalışmalar yapan Reinhart Koselleck, Anglosakson düşüncenin dönemlendirme alanında değerlendirdiği tarihsel zaman teorisine eleştirel bir duruş sergilemektedir. Koselleck, zamanı lineer ve homojen değerlendirmelerden uzaklaştırarak heterojen ve çok katmanlı olarak ele alır. Zamanın bir tamamlanmamışlık olduğunu vurgulayan Koselleck, total tarih anlayışının imkânsızlığını savunur. Ona göre zaman, çoklu bir yapı içerisinde doğal ve tarihsel, dil dışı ve dilbilimsel ile diyakronik ve senkronik olarak dönemlendirilebilir. Koselleck'in dönemlendirmesini atlamalar, kesintiler ve geleceğe dair yönlendirmelerle sofistike bir tarzda ele alışı doğal kronolojinin tasfiyesi olarak yorumlanır.[167]

Tarih dönemlendirmelerinin yansız ve masum bir edim olamayacağını iddia eden Le Goff'un bu düşüncesini doğrularcasına dönemlendirme çalışmaları teori düzeyinden pratik alana yansıdığında eleştirel yaklaşımlar güçlenir. Tarihin dönemlere ayrılmasındaki ilk tasarruflardan itibaren *üçlü çağ sistemi*nin belirleyici olduğunu vurgulayan Alkan, bu durumun Hristiyan ve Avrupa kökenli oluşunu eleştirir. Tarihin Eski Çağ, Orta

---

164 Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 29.

165 Faruk Karaarslan, "Tarih ve Hafızanın Düğüm Noktası: Tarihi Dönemselleştirme Sorunu ve Le Goff'un Dönemselleştirme Görüşü", *İnsan ve Toplum* 9/2 (2019), 21.

166 Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 102.

167 Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Çalışmalar*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 13–55.

Çağ, Yeni/Yakın Çağ şeklinde dönemlendirilmesi, Hristiyan inancının Baba, Oğul ve Kutsal Ruhun hâkimiyetinin bir yansımasıdır.[168]

Alkan, Augustinus'la başlayan Florens tarikatının kurucusu Fioreli Joachim ile geliştirilen ve nihayet Protestan teolog Christoph Cellarius tarafından son şekli verilen üçlü tarih anlayışının Osmanlı tarihçiliğini de etkisi altına aldığını ifade eder. Söz konusu anlayışın etkilerinin izini Osmanlı tarihçilerimiz; Hayrullah Efendi, Ahmet Cevdet Paşa ve Süleyman Hüsnü Paşa'da süren Alkan, metodolojik olarak özelde Osmanlı ve Türk tarihçiliğinin genelde ise Dünya tarihçiliğinin bu baskıdan kurtulmasını elzem görmektedir.[169]

Batı merkezli dönemlendirme anlayışının Osmanlı tarih okumalarına sirayetini oryantalist kaynaklara bağlayan Erol Özvar, ders kitapları marifetiyle zihinlere nakşedilen bu resimden uzaklaşmak için öneriler ortaya koyar. İslam'ın gerilediği yahut Osmanlının çöküşü olarak yorumlanan zaman dilimlerinin nasihatname literatürünün yanlı okumalarından kaynaklandığını ifade eder. Zihni kabullerin tarihte inşa edilmesinin yanlış bilgilendirmelere sebebiyet vereceğinin altını çizer. Mehmet Genç'ten mülhem ifadeleriyle Özvar, Osmanlı tarihinin yeknesak ve tek bir zirve ya da çöküşünün mümkün olamayacağı gibi pek çok sektör ve alanın farklı tempo ve çizgi içerisinde zirve ve çöküşlerinden bahsedilmesi gerektiğinin altını çizer.[170]

Mehmet Genç'in bakış açısına sahip bir başka değerlendirme, fıkıh ilminin dönemlendirilmesi bağlamında, Asım Cüneyd Köksal'a aittir. Köksal, geçmişe yönelik bir dönemlendirme yapabilmek için tarih içerisindeki sayısız olay ve olgulardan bir kısmının seçilmek durumunda olduğunu, geri kalan olay ve olguların da bu *seçilmişl*erin ışığında yorumlanmak zorunluluğunu dile getirir. Keyfîlik içerisinde gerçekleşen bu süreç Köksal'a göre bütüncül ve tutarlı bir metodoloji ile ıslah edilebilir. Dünya tarihi ve Osmanlı tarihinin devirlere ayrılmasında göz ardı edilen söz konusu metodolojik çözümü, Köksal fıkıh ilmi için gündeme getirir.[171]

---

168 Necmettin Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında 'Üçlü Sistem' ve Türk-İslam Tarihi'nin Çağ Taksimi Meselesi", *Turkish History Education Journal* 3/2 (2014), 46.

169 Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında 'Üçlü Sistem' ve Türk-İslam Tarihi'nin Çağ Taksimi Meselesi", 60.

170 Erol Özvar, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", *Divan* 2 (1999), 150.

171 Asım Cüneyd Köksal, "Dönemlendirme Problemi ve İslami İlimler: Fıkıh ve Fıkıh Usulü Örneği", *Sabah Ülkesi* 1/54 (2018), 33.

Geçmişin devirlere ayrılarak dönemlendirilmesinde genel keyfî kabulün ve usulün fıkıh ilmi için geçerli olamayacağını ifade eden Köksal; siyasi yapı ve kurumların dönüşümünün, sınır farklılaşmalarının da yüzeysel değişimlerden ibaret olduğunun altını çizer. Buna göre söz konusu yüzeysel değişimlerin altında akışını kaybetmeyen ve aktarılanın aksine bu değişimlerden büyük oranda etkilenmeyen bir ilmi süreklilik mevcuttur. Köksal, İslami ilimlere dair bu gerçeğin göz ardı edildiği dönemlendirmeleri tutarsız bulur ve fıkıh ilmi özelinde; içtihat-taklit dikotomisinin merkezîleştirilmediği, duraklama ve gerileme tanımlamaları yerine istikrar vurgusunun yapıldığı, metne değil hayata bağlı bir hukuk yapılanmasının dikkate alındığı bir dönemlendirme önerisinde bulunur.[172]

Dönemlendirme, geçmişi incelememizde merkezî rol oynamasına rağmen dikkatlerden uzak kalmıştır. Geçmiş hakkındaki düşüncelerimiz kısıtlar ancak aynı zamanda onu mümkün de kılar. Ian Morris, Antik Çağ ve kahramanlarına yönelik yaptığı çalışmada başkaları tarafından yapılan her dönemlendirmenin keyfî ve yanıltıcı göründüğünün altını çizer. Geçmişe doğru çizgiler çizdiğimizde süreklilik ve değişimi takdir etmemizi sağlayan etkiler vardır. Söz konusu etkiler, dönemlendirme verileri kadar hızla değişir ve yeni dönemlendirmelerimize bir yön vermiş olur.[173]

Sosyal arkeolog ve antropologlara ait soruların çağların ve kahramanların değişikliğe uğramasında etkin olduğunu belirten Ian Morris, dönemlendirmenin nasıl geliştiğinin gerçekten önemli olup olmadığını sorgular. Ona göre bu sorgulamalar Foucault'nun *negatif ve pozitif bilinçdışı* açıklamaları kapsamında çözümlenebilir. Bu durumda dönemlendirmeyi şekillendiren güçler/etkiler, alışılageldiği gibi bilginin negatif bilinçdışı olarak değil, bilginin pozitif bilinçdışı olarak değerlendirilmelidir. Yapılan dönemlendirmenin geçerliliğini tartışmayı ve tahfif etmeyi durduran bir bakış açısı olarak pozitif bilinçdışı, dönemlendirmede görülen kusurların sadece bilim insanının gözünden kaçtığının altını çizer. Bu durum dönemlendirmenin bilim dışı kabul edilmesini gerektirmez. Çalışma hâlâ bilimsel söylemin bir parçasıdır ve bilimsel olanın doğası budur. Dikkat edilecek tek durum; direnen, net düşünceyi bozan, baskı kuran bir *fetiş*ten uzak durmak ve dönemlendirme çalışmalarının dönüşlü bir egzersiz hâline getirebilmektir.[174]

---

172 Köksal, "Dönemlendirme Problemi ve İslami İlimler: Fıkıh ve Fıkıh Usulü Örneği", 35.

173 Ian Morris, "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age", *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*, ed. Mark Golden - Peter Toohey (London: Routhledge, 1997), 130.

174 Morris, "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age", 131.

Takvimler gündelik yaşama hâkimiyet kurmamızı sağlamıştı. Dönemlendirme de yaşadığımız zamana egemen olma isteğinin karşılığıydı. Tasnif edilen dönemler, isimlendirilmeleri ve kronolojisi her biri üzerinde çalışılabilir bir konu olacaktır. Dönem tanımlamalarını bu bağlamda birer araç olarak ele almalı, "tarihin icat ettiği, ama icat eder etmez elinden kaçan kelimelerin gücü" asla küçümsenmemelidir.[175]

2.3. ÖZNELER ARASI ZAMAN

Özneler arası tanımı genel olarak toplumsal ilişkilerin karşılıklı olarak kurulabilmesi ve insanların bilgi, yaşam dünyalarında tecrübe ettikleriyle ilgili olarak bir mutabakata varılabilmesi durumunu ifade eder. Bu mutabakatta her zaman nesnellik iddiası bulunmaz, ancak basit anlamıyla zihinlere nüfuz edebilmek söz konusudur.[176] Özneler arası kavramı aynı zamanda zihinler arasında bir iletişimin varlığının kabulü anlamına gelir. Bu durumda söz konusu iletişimi sağlayacak olan özneler arası geçerli bir bilgidir. Birçok filozof özneler arası kurucu ortak zeminin dil olduğu kanaatindedir.[177]

Fabian'ın zaman tasnifinde özneler arası zaman, zamanda kesinliği hedefleyen fizik zamanın ve mesafe ile zıtlıkları vurgulayabilmek için ortak zemin tesis eden tipolojik zamanın ardından ve onlardan farklı olarak ele alınır. Özneler arası zaman, zamanın toplumsal gerçekliğinin yapısal boyutudur.[178] Zamanın bu tasnifinde toplumsal etkileşim esastır. Karşılıklı öznelerin birbirini aynı zamanda kabul etmesi anlamında Fabian'ın kullandığı zamandaşlık, bu zaman tasnifinde belirginleşir. Özneler arası zaman aynı zamanda dünyalık zamanın oluşturduğu mesafelerin ortak olarak kabul edilmesini sağlar. Dolayısıyla kültürel görecelilik gibi başka kültürü, toplumu, zamanı kendi özgünlüğü ve bütünlüğü içerisinde incelemeyi mümkün kılan mesafeler ussallaştırılır. Zira mesafelendirme araçlarına dayanan göreceleştirme yine mesafelendirmeyi sağlayan kurucu söylemi önceleyen bir tutumdur.[179]

---

175 Lucien Febvre, *Rönesans İnsanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: İmge Kitabevi, 1995), 11.

176 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 806.

177 Faezeh Akdeniz, "Lacan ve Levinas'ta Dilin Kurucu İşlevi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2022), 105.

178 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 47.

179 Ertoy, "Ötekinin Metodolojik İnşası: Zaman Politikası Açısından Bir Değerlendirme", 626.

Özneler arası zaman, öznenin yaşam biçimini norm hâline getirir. Normu tayin eden, diğer kültür ve toplumları nesneleştirerek bilen ve konumlandıran olması bakımından ayrıcalıklıdır. Bu normlar sosyal bilimlerin öznesi olarak Batı düşüncesi içerisinde geliştirilir. Böylece Batı'nın zamansal yorumu evrenselleştirilerek bütün bir insanlığın tarihi olarak sunulur. Netice itibarıyla da tarihsel bağlamdaki tikel, sonsuz hakikat olarak sunulur. Görecelik ve farklılık mutlakiyetçiliğin temelini oluşturmuş olur.[180] Özneler arası zamanın, fiziksel zaman ve dünyalık zamanda olduğu gibi kendini gerçekleştirdiği enstrümanları mevcuttur. Saat ve toplumsal zaman bu enstrümanların başlıcaları olarak aktarılabilir.

2.3.1. Saat

Sosyal bilimciler, zaman kavramını yalnızca eylemin gerçekleştiği çevre olarak ele almakta ve kavram üzerine yeterli çalışma yapmadan Batı düşüncesinin karakteristiği olarak saat zamanını gerçek zaman olarak kabul etmektedirler.[181] Gün hesaplamalarına belirli bir standart getirmek için bir gereklilik olarak ortaya çıkan saat zamanı doğadan kopuşumuzun tipik bir göstergesidir.

İlk ortaya çıkan saatler, gökyüzüne bağımlı olarak gölge hareketleriyle hesaplanan saatlerdi. Doğayı taklit eden bu ölçümler birbirlerine eşit değildi. Bu eşitsizlikleri gidermek isteyen Babilliler günü yirmi dört eşit parçaya ayırarak yapay saatleri icat ettiler. Romalıların günü gece yarısından başlatan evrensel standardı ortaya koymaları gibi Babilliler de günü yirmi dört eşit parçaya ayırarak bir standart oluşturmuşlardı. Mekanik saatin icadına kadar aktif olarak kullanılmamakla birlikte bu ilk yapay saat yapısı, zamanı gökteki hareketlerden bağımsız hâle getirmişti.[182]

Saat, günümüz zaman algısını oluşturan dört temel anlayışı barındırır. İlk olarak saat, dinin ve mistisizmin tinselleştirilmiş zaman algısının sağlayıcısıdır.[183] Saat dinî kaygıların doğal bir sonucuydu. Buna göre tek tanrılı dinlerin disiplinli ve kontrollü ibadet hayatı, Hristiyan Batı Avrupa'nın manastıra çağrısını doğru zamanda yapma zorunluluğu

---

180 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 70–72.

181 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, çev. Hüseyin Özel (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 161.

182 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 95.

183 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 98.

karşısında mekanik saatin ortaya çıkışının hem nedeni hem de sonucudur.[184] Saatin herkesin görebileceği şekilde kilise kulesine asılı olması, her saat başı çan sesinin duyulması zamanı, saat üzerinde tinselleştirdi ve mutlaklaştırdı.[185]

İkinci olarak saat, dinî kaygılarla geliştirilen hesaplamalardan farklı olarak zanaat kökenliydi. On dördüncü yüzyılda henüz kum saatleri kullanılırken dahi iş veren akıp giden zamanı çalışanın önüne koyuyor ve farklı ritmik bölümlemelerle daha verimli bir çalışma alanı tesis etme gayretine girişiyordu. Gelişen piyasa ekonomisin *vakit nakittir* anlayışı ile zaman parasal bir değer hâline gelmeye başladıkça zaman ölçümlerinde hassasiyet arttı. Emek zayiatının önüne geçebilmek ve iş saati mefhumunun toplumsal kabulü ise söz konusu hassasiyeti destekledi. Keşifler çağı ile rota tayini ve gemi kronometreleri, demiryollarının yaygınlaşması ile de yolcu ve emtia naklinde oluşabilecek sorunlar zamanın yapay kurgusu olarak saatlerin gelişimini sağladı.[186]

Üçüncü olarak saat, günümüz zaman algısına zemin hazırlayacak şekilde atomize zaman anlayışını barındırmaktadır. Buna göre saat ile hesaplanabilen ancak gösterilemeyen küçük zaman parçaları kullanıma girmiş oldu. Şehir meydanlarında, insanların bir arada toplu olarak bulundukları mekânlarda kuleler gibi görülebilir yerlere asılan saatler yarım ve çeyrek saatlerde çalıyordu. Bu, insanların dakika ve saniyelerle düşünmesini, hareket etmesini sağlamakla birlikte zamanın atomize edilerek algılanmasına neden oldu.[187] Halka açık saatlerin kurulması büyük bir coşkuyla karşılanıp bunun şehre prestij kazandırdığı düşüncesi gelişirken, bireysel saat kullanımının yaygınlaşması da ilerleme hissiyatını güçlendiriyordu.[188] Böylece toplum ve birey düzleminde gelişen saat kullanımı, atomize zaman anlayışının kültürel bir unsur olarak kabul edilmesini sağladı.

Son olarak saat, mekanikleştirilmiş zaman anlayışının kökenidir. Mekanikleşen zaman, insanı zamanı kontrol eden konumundan zaman tarafından hükmedilen konuma sürüklemiştir.[189] Bunun nedeni ise saatin kadranı ile birlikte *önce* ve *sonra*ların belirginleş-

---

184 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 96.

185 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 98.

186 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 96.

187 Borst, *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, 100.

188 Stearns, *Tarih İçinde Zaman*, 127.

189 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 102.

mesidir. Bütün bir evren sistematik bir düzlemde öncelerden sonra gelen sonralar ile büyük bir saat mekanizmasına dönüşür. Evrenin içinde yaşamlarını sürdüren birey ve toplumlar ise soyut bir zaman geçişine göre hareket etmek zorundalığıyla sürekli bir mücadele alanında kalırlar.

Özneler arası zamanda, zaman algısının öznesinin norm oluşturacak ilk enstrümanı saat zamanıydı. Günümüz zaman algısının merkezi olarak saat zamanı toplumsal ve yapısal zamana kapı aralamıştır.

2.3.2. Yapısal Zaman

Zamanın bir yapı olup olamayacağı sorusu yapısalcılar arasında gereksiz bir sorudur. Zaman reel midir ya da insandan bağımsız kozmik bir boyut mudur sorularına net cevap üretmemekle birlikte zamanın insandan bağımsız bir varoluş içerdiğini ifade ederler. Yapısalcılara göre zaman reel dünyada uygulanamaz zira maddi bir objenin statüsü değildir. Zamanın bölümleri olarak geçmiş, gelecek ve şimdi unsurları, yapısalcılara göre yaşamın bizzat kendisinde bulunan kavramlardır.[190]

İnsan bilincinde düzen hissi oluştuğunda zaman fikri de oluşmaya başlar. Ancak bu düzen hissinin keşfedilerek tanımlanması gereklidir.[191] Yapısal zaman düzen fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Yapısal zaman hareket etmeyen zamandır. Ancak algılanarak değil, bir yapının keşfiyle ortaya çıkartılan bu zaman fikri farklı görüntülere sahiptir. Söz konusu görüntüler, sosyal bilim alanında birbirlerine karşı zıt konumlandırılan döngüsellik ve doğrusallık olarak iki ana çerçevede ele alınır.

Döngüsel zaman, ilk bölümde aktardığımız gibi Augustinus'a kadar Batı düşüncesine hâkim olan zaman anlayışıdır. Antik düşünceden itibaren filozoflar gezegenlerin döngüsel hareketlerini mükemmel hareket kabul etmiş ve bu döngüselliğin sonsuzluğu temsil ettiğini düşünmüşlerdi. Başlangıç ve sonların yer almadığı bu zamana *aion* denildiğini ifade etmiştik. Geçmişin sürekli kendini tekrar ettiği, nedenlerin aynı sonuçları oluşturduğu bu mükerrer döngü zamanın yapısal bir kavranışıdır.

Zamanın düz bir çizgi olarak algılandığı doğrusal zaman ise teistik dinlerin felsefeye yön vermesiyle ortaya çıkan diğer yapısal kavrayıştır. Yine ilk bölümde ele aldığımız şekliyle ilerlemeciliğe kapı aralayan bu kavrayış tekrarlara izin vermez. Zaman sonsuz ve

---

190 Çelik, *Sosyal Zaman ve Din*, 153.

191 Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 302.

eşsiz şimdilerden oluşan ipe benzer. Augustinus ve modern dönemde Hegel'le güçlenen bu düşüncede geçmiş zihinlerde varlığını sürdürebilir.

Zamanın yapısal olarak ele alınması onun yapılaştırılmış bir kavram olduğunu düşünmemizi sağlar. Giddens'ın geliştirdiği bir kuram olarak yapılaştırma, fiilen olup bitenler hakkında net hipotezler ortaya atmaktan ya da gelişme yasaları oluşturmaktan ziyade dünyada nelerin var olduğunu belirlemeyi öngören toplumsal ontolojidir.[192] Toplumların daimî olarak yapılaşma sürecinde olduklarını ifade eden Giddens, insan eylemlerinden bağımsız bir toplumun varlığından söz edilemeyeceğini belirtir. Toplum, yapı taşı olan insan tarafından sürekli olarak yeniden kurulur. Yapılaştırma burada toplumun fiilen nasıl işlediğinden ziyade hangi unsurlarının ele alındığı ile ilgilidir. Ele alınan unsurlar yapıları üreten ve yine yapılar tarafından üretilen pratiklerdir.[193]

Giddens, birbiriyle kesişen üç zamansal düzeyden bahseder. Bu üç zamansal düzey, gündelik hayatın sürekli akışı anlamında tecrübenin zamanı, varlığın zamansallığı ve sosyal kurumların uzun süreli gelişmesi anlamında zamanın uzun süresidir. Bu üç düzey, yapılaşma kuramının gerektirdiği şekliyle daimî olarak toplumsal yeniden üretim sürecindedirler.[194]

Giddens'a göre toplum bilimciler, zaman kavramını eylemin gerçekleştiği çevre olarak ele almışlardır. Bu durum zaman kavramını, yapılaştırma sürecini dikkate almadan, Batı düşüncesinin karakteristiği olarak ölçülebilir saat zamanı kavramıyla özdeşleştirmelerine neden olmuştur. Bu konu düzen bağlamında yeniden ele alınmalı, zaman kavramının sosyal bilimler, özelde ise toplum bilimleri üzerindeki merkezîliği ortaya çıkarılmalıdır.[195] Zamanın bir değişken olarak yalnızca makro sosyolojik bağlamda ele alınması Giddens'a göre yanlıştır. Uzun süreli kurumsal süreler kadar, kısa süreli etkileşimlerde de zaman önemli bir unsurdur. Bu ise zamanın toplumsal görünümlerinde ele alınabilir.

2.3.3. Toplumsal Zaman

Toplumsal zaman, algı üzerine kuruludur ve bireylerin, toplumların zamanı nasıl kavradıkları, değerlendirdikleri ve kullandıkları ile ilgili bir kavramdır. Bu algı kültürel,

---

192 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 805.

193 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, ed. Cemal Güzel, çev. Komisyon (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008), 42.

194 Ali Esgin, *Anthony Giddens Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), 257.

195 Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, 161–162.

tarihsel, ekonomik, politik ve psikolojik faktörlere bağlı olarak değişebildiği gibi insanların zamanı örgütlemelerini, planlamalarını, anlamlandırmalarını ve değiştirmelerini de etkiler. Toplumsal zaman algısı; felsefi ve sosyolojik yaklaşımları içeren zamanın doğası, ölçümü, anlamı, değeri, kullanımı ve değişimi gibi konuları ele alan genel bir alana nüfuz eder. Felsefi yaklaşımlar, zamanın ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarını incelerken sosyolojik yaklaşımlar, zamanın toplumsal yapı, kültür, norm, değer, rol, statü, güç, çatışma, değişim, sosyal kontrol, sosyal hareketlilik, sosyal eşitsizlik, sosyal değişim gibi toplumsal olgularla ilişkisini analiz eder.[196]

Zamanın sosyal gerçekliği temel bir kategori olarak toplum çalışmalarında yer alır. Bunun yanında zaman, sosyal yapılarındaki farklılıklara göre toplumsal olarak farklı algılanır. Topakkaya bu konuda toplumsal bir tasnif yapar. Buna göre yalın ve daha az karmaşık bir sosyal yapıda nedensel zaman anlayışı hâkimdir. Zaman kategorileri şimdi ve şimdi değil şeklinde algılanır. Parçalı ve sınıfsal açıdan farklılaşmış toplumlarda zaman daha çok döngüsel anlaşılır. Bunun nedeni geçmiş ve gelecek zamanların yapısal olarak birbirinden farklı görülmemesidir. Fonksiyonel anlamda farklılaşmış modern toplumlarda ise zaman lineer bir kavrayışa sahiptir. Nedenselliğin zayıfladığı bu toplumlarda tarihsel gelişmeler belirli bir amaca yönelik olarak yorumlanmaz.[197]

Tasnifinin genel geçer olmadığını ifade etmekle birlikte Topakkaya, bireysel zaman algısından hareketle toplumsal bir zaman algısının inşa edilebilmesinden bahseder. Bu durumda da toplumsal zaman algısı bireyin günlük, bütün hayatını kapsayan ya da yaşadığı yüzyıl ile ilgili olan zaman perspektifleriyle bağlantılıdır. Her üç perspektif geçmiş, şimdi ve gelecek ile ilgili farklı anlamlandırmalar barındıracak ve sosyal zaman kategorisini şekillendirmede yön verici olacaktır.[198]

Zamanın toplumsal algısı yukarıda da belirtildiği üzere geniş bir alanı kapsar. Bütün bu algıların zamanın sosyal kategorilerinde karşılık bulduğunu ifade edebiliriz. Ancak zaman ile ilgili bilinen formların dışına çıkan örnekler de mevcuttur. 1930'lu yıllarda Sudan'ın Nuer toplumu üzerine yapılan araştırma[199] toplumsal zaman ile ilgili yeni bir isimlendirme ihtiyacı oluşturmuştur. *Eko-esnek zaman* denilen bu toplumsal kavrayışta

---

196 Çelik, *Sosyal Zaman ve Din*, 15–42.

197 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 411–413.

198 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 416.

199 Edward Evan Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford: Oxford University Press, 1940).

soyut zaman hesaplama sistemi yoktur. Zaman Nuerlerde geçen, tüketilebilen, korunabilen bir tür değildir. Geçmiş zamana dair referans noktaları ay, yıl, gün ve saat gibi sabitelerden ziyade anılar ve yaşanılan önemli olaylardır.[200] Pritchard'ın dediği gibi Nuerlerin bizim dilimizdeki zaman algısına eşdeğer bir kavramları yoktur. Bu nedenle zamanı üzerinde tasarruf edilecek bir şey olarak görmezler.[201] Ekolojik dengenin toplumsal yaşamı manipüle etmesine müsaade ederler ve zamansal kesinlik bu nedenle aranan, beklenen ve belirleyen konumda değildir.

Nuerlere benzer farklı bir örnek Kuzey Yeni Gine'nin Trobriand Adaları yerlileri için geçerlidir. Pasifik mercan resiflerinde yaşayan bir kurtçuğun su yüzeyine çıkması zamanı koordine eden yegâne etmendir.[202] Çoğaltılabilir bu örnekler, zamanın sosyal yapıdaki rolünün ve konumunun aktarılabilmesini sağlar. Bu durumda zaman, Nuer örneğinde olduğu gibi tamamen sosyal yapının bir kavramlaştırması olabilir. Hesaplama sistemindeki referanslar bireylerin etkisiyle toplulukların güncel bağlarının geçmişine bir yansıtmadır. Bu nedenle zaman olaylardan ziyade ilişkileri koordine eder.[203] Diğer durumda ise zaman sosyal belirlenimlere soyut düzeyde zaten sahiptir. Kesinliğin hâkim olduğu, esnek olmayan bu toplum yapısında zaman, çalışmanın genel hatlarını ele aldığı şekliyle koordinasyonu sağlayandır. Sonuç itibarıyla toplumsal zaman, soyut kesinliklerin sosyal yaşamı düzenlediği ya da sosyal yaşamın esnek bir toplumsal zaman anlayışını oluşturduğu temelde birbirine zıt görünümlerle karşımıza çıkabilir.

---

[200] Edward Evan Evans-Pritchard, *Sosyal Antropoloji*, çev. Muharrem Kılıç, Fuat Aydın, İrfan İnce (İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998), 117.

[201] Evans-Pritchard, *The Nuer*, 12.

[202] Aveni, *Zamanın Kültürel Tarihi*, 168.

[203] Evans-Pritchard, *Sosyal Antropoloji*, 118.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZAMANLI PROBLEMLER

Bilginin zamansal üretimi ve zamanın bilgisel üretimi sosyal bilimlerde önemli bir konudur.[1] Sosyal bilimlerin zamana dair unsurları oluşturma süreci, önceki bölümlerde aktarıldığı gibi Batı düşüncesi zemini üzerine inşa edilmiştir. Tabiat bilimlerinde bilhassa fizikte, matematiksel kesinlikler ile başlayan bu süreç; nedensellik, amaçsallık, özdeşlik gibi ilkelerin benimsenmesini sağladı. Ardışık bir düzen olarak algılanan zaman geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlendi. Sosyal bilimlerin zamansal zemini, geliştirilen formül ve yöntemlerle bilginin üretiminde güvenli bir alan oluşturdu. Kültürel taksonominin zamansal taksonomi ile birlikte geldiği bu süreç zamanın araçsallaştırıldığı gerçeğini görünmez kıldı.

Bir sonraki adım olarak bilgi üretimi aşamasında, zaman aktif bileşen hâline geldiğinde söz konusu araçsallık bir problem alanı oluşturdu. Zamanın zaman tarafından tekrar üretildiği bu aşamada bilgi üretimini doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyecek problemler metodolojik alanın sınırlarındadır. Doğa, toplum ve dönemlerin zamana göre değişimini idrak etmek, zaman algısının zaman içerisindeki değişimini idrak etmekten daha kolaydır. Bu nedenle zamanlı problemler başlığı altında zamanın epistemolojik rolü vurgulanmaktadır. Söz konusu vurgunun bir problem alanı dahilinde ele alınması zamanın zaman içerisinde yüklendiği kodlardan kaynaklanır.

Disiplinler arası sınırların muğlak oluşu zaman problemlerinin hangi alanın metodolojisinde yer aldığının tespitini zorlaştırmaktadır. Felsefenin tarih felsefesi bağlamında ele aldığı zaman ve anlatının birleştiği problemler, çalışma konusundan ziyade araştırma alanı boyutundadır. Sosyal bilimler ise zamanı problematik bağlamda değerlendirmez. Bu nedenle söz konusu belirgin problemler, tek bir bilimin çatısı altında yer alamayacaktır. Tarihselcilik, vigizm, şimdicilik ve anakronizm olarak ele alacağımız zamanın bilgi üretimi aşamasında yer aldığı problem alanları, felsefe, sosyal bilim ve tarihin geçirgen sınırlarında konumlanır.

---

[1] Yılmaz Yıldırım, "Türk-İslam Arkeolojisi: Kısıtlar ve Fırsatlar", *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 13 (2015), 41.

1. TARİHSELCİLİK

Tarihselcilik genel olarak *theoria- historia* ikilemi üzerinde tarihin bilimsel statüye sahip oluşu tartışmasına çıkış yolu olarak sunulan bir kavramdır. Tarihin ve tarihçiliğin bilimsel olabilmesi uzun, etraflı ve konumuzu aşan bir tartışmadır. Ancak kavramın, yaşanılan tarihi ve olayları aşarak tinsel bir tarih bilinci oluşturma çabasıyla ortaya konulduğunu ve böylece tarihe bilimsellik atfedebilme imkânının aktif hâle getirildiğini ifade etmeliyiz.[2]

Tarihselcilik, genel anlamıyla, geçmişte yaşanan eylemin geçmişte yaşayan kişinin algılamasındaki tüm sınırlılıklar içinde yeniden kurulmasıdır. Bu yeniden kurma eyleminde zaman, geçmişteki olayların ilerisine geçmez. Burada yazılan tarih ile, yaşanılan tarih arasında bir farklılık olacaktır. Farklılığın sebebi olarak yetersiz araştırma ve eksik veri kabul edilir.[3] Ancak tarihselcilik, kendisine yakın anlamlı kelimelerle, bilhassa tarihsellik ile karıştırılmaktadır. Çok anlamlı bir sözcük olarak tarihsellik; tarihi, geçmiş zamanı ya da geçmişteki belirli bir unsuru betimlemek için kullanılır. Tarihsel varlıkların ontolojik ve epistemolojik mahiyetine vurgu yapan teknik bir kavramdır.[4] Bu bağlamda tarihsel, tarihsellik ifadeleri zaman kavramıyla bağlantılı kullanılan sıfatlardır. Netice olarak zaman kavramı düşünce tarihi genelinde her bir düşünürün kendi perspektifinde yeni ve farklı anlamlar kazanabilir. Ancak tarihsellik teriminin herhangi bir düşünürün öznel tanımlamasından ortaya çıkmadığını ifade etmeliyiz.

Tarihselcilik problemi ele alınırken tarihsellik ve tarihselcilik kavramlarına değinildikten sonra tarihselciliğin seyri, zamanın ruhu ve zamansallık ifadeleri ekseninde aktarılacaktır. Tarihselciliğin kuramsal ve radikal çeşitlerine değinilmesinin ardından "kötü tarihselcilik" olarak tanımlanan ve bu alandaki çalışmalarda tercüme problemi nedeniyle tarihselcilik ile karıştırılan tarihsiciliğin tanımının yapılması gereklidir.

---

2 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 23.

3 Tekeli, *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*, 39.

4 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1999), 171.

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tarihselcilik uzun süreçte gelişen ve farklı yorum, anlam içeriklerine sahip bir kavramdır. Bu durum, kavramın kullanımı ve aktarılmasında, aynı kökten türeyen benzer kelimelerin devreye girmesiyle kavram karmaşasına neden olmaktadır. Tarihsel, tarihsellik, tarihselcilik ve tarihsicilik ifadeleri söz konusu karmaşanın merkezinde yer almaları nedeniyle ayrı başlıklarda incelenecektir.

1.1.1. Tarihsel/Tarihsellik (Historical)

Tarihselcilik kavramıyla birlikte sık kullanılan ve karıştırılan bir kelime olarak tarihsel ifadesi, tarihe ait anlamına gelen bir sıfattır.[5] Sıfat olarak tarihsel ifadesi, bir düşünce sistemi olmaktan öte, zaman içerisindeki unsurlara aidiyet kazandırır. Bu hâliyle tarihsel olmak ile zamana ve mekâna bağımlılık kastedilir. Tarihsellik ifadesi isim formunda da kullanılır. Buna göre tarihsellik, tarihsel olanın varlık biçimi, tarihe bağlı olma anlamında olduğu gibi[6] tarihsel olanın zamana bağlı olarak gelip geçiciliği anlamına gelir.[7] Bir olay, değer ya da düşünce kendi zamanı ve ortamı ile ilişkilidir. Bu bağlamda tarihsel olanın karşıtı, zaman ve bağlam dışında kalan anlamıyla "tarih üstü"dür. Tarihselin evrensel kelimesinin karşıtı olarak kullanılması ise doğru değildir.[8]

Tarihsellik kavramını felsefi düzlemde ilk kullanan Hegel'dir. Geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürmesi olarak ele aldığı tarihselliği aynı zamanda sürekli tarihsel etkililik anlamında da kullanmıştır. Bu bağlamda Hegel için tarihsellik, en basit anlamıyla, Mutlak Tin'in tarihte görünüşe çıktığı formlarıdır.[9] Hegel sonrası Dilthey ise, felsefesinin merkezine tarihsellik kavramını yerleştirir.[10] Ona göre gerçeklik hakkındaki bilgimiz etkileşimlerden oluşur. Bu nedenle tarihsellik, tarih içinde insanın ve insanın oluşturduklarının mahiyetini ortaya koyan bir tinselliktir.[11] Bu bağlamda Hegel gibi Dilthey de tarihselliği tinsellik üzerine kurmuştur.

---

5 Orhan Hançerlioğlu, "Tarihsellik", *Felsefe Ansiklopedisi* (Remzi Kitabevi, 1993), 6 (S-T)/244.

6 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 171.

7 Hançerlioğlu, "Tarihsellik", 6 (S-T)/242.

8 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 163.

9 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Onay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 52–55.

10 Wilhelm Dilthey, *Tin Bilimlerine Giriş*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 19.

11 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 83.

1.1.2. Tarihselcilik (Historism)

Tarih, Aristoteles'in bilimler tasnifinde yer almaz. Bacon'ın bu tasnifi destekler çalışmaları ile Herder'e uzanan Batı düşüncesi sürecinde tarih hâlâ bilimin statüsüne sahip değildir. Herder sonrasındaki süreçte ise Kant bir dönüm noktasıdır. Buna göre *Saf Aklın Eleştirisi* ile Kant, zaman ve mekân kategorilerinin varlığını kabul eder. Bu kabul tabiat bilimlerinde olduğu gibi tarih alanında da bilimsel nesnellik amacını ortaya koyar.[12] Tarihin bilim olabilme imkânı ve tarihselcilikten hareketle evrensel hakikat tanımı tartışılır hâle gelir.[13] Dilthey'in beşerî bilimleri temellendirme çalışmalarıyla sonuçlanan süreçle tarih, bilimsel bir konuma ulaşmıştır.[14] Tarihselcilik, bu bağlamda tarihin bilimselleşmesi sürecinin eşlikçisidir denilebilir.

Tarihselcilik sözlüklerde, insan varoluşunun özünü onun tarihselliğinde gören ve bunu insan yaşamının temeli kabul ederek dünyayı tarih olarak kavrayan bir doğrultu olarak tanımlanır.[15] Bununla birlikte olay ve nesneleri belirli tarihsel gelişmelerin ürünü olarak gören, oluş ve gelişme süreçleriyle şimdiki zamandaki konumlarını araştıran ve bugünü geçmişle bağlayarak açıklayan yaklaşım da tarihselcilik kavramının karşılığıdır.[16] Cevizci tarihselciliğe genel ve özel olmak üzere iki tür anlam verir. Buna göre genel olarak tarihselcilik, tarihin önemini vurgulayan ve zamansal unsurların tarihsel gelişme seyri içerisinde görülmeleri gerektiğini ifade eden ortak deyimdir. Özel olarak ise tarihselcilik, eleştirel tarih yazıcılığının metodolojik ve epistemolojik ön kabullerinden kaynaklanan bir öğretidir. Bu bağlamda insan doğası ve toplumunu tarih dışı bir perspektiften anlamak imkansızdır. Tarihselciliğe göre insani olay, durum ve meseleler aktarılırken bilgi tarihsel karakterdedir. İnanç, kavram ve düşünce yapısıyla bütün bir insan yaşamı ancak bu epistemoloji ile ele alınabilir.[17]

Tarihselcilik ile tarihsellik kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılması anlam kaymasına neden olmaktadır. Tarihsellik, bir hüküm ya da değerin belirli şartlarda geçerli olduğunu ifade eder. Tarihe ait olanın niteliği, neliği ile bağlantılıdır. Tarihselciliğin nasıl

---

12 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 126–136.

13 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1998), 137.

14 Erol Göka vd., *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 32.

15 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 170.

16 Özer Ozankaya, *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 124.

17 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1005.

ele alınacağını ifade eden teknik bir kelime olarak tarihsellik aynı zamanda tarihsel olarak edinilen bilginin imkânını tartışır. Tarihsellik, tarihselciliğin üzerine inşa edildiği bir alt zemindir.[18] Tarihselcilik ise tarihselliğin nasıl ele alınacağını, edinilen bilginin değerini dikkate alır. Buna göre bir hüküm yahut değerin belirli şartlar gerçekleşmediğinde ortaya çıkması imkânsızdır. Tarihselciliğe göre her dönemin kendi değer ve hükümleri vardır ve geçmişte geçerli olan değer ve hükümler bugün geçerli olamaz. Sonuç itibarıyla tarihsellik olay ve değerlere yönelik bir tasvir oluştururken, tarihselcilik bir tavır ortaya koyar ve tespitten öte sınırlama getirir.[19]

Tarihsellikten tarihselciliğe geçiş on dokuzuncu yüzyıl Almanya şartları içerisinde örnek alınamaz, tekrar edilemez ve dolayısıyla başka bir coğrafyada aynısının ortaya çıkarılması mümkün olamaz bir süreç olarak ele alınır. Her iki kavram arasında anlam bakımından farklılaşma olduğu kadar süreç bakımdan da değişim söz konusudur.[20] Tarihselcilik siyasi ve sosyal gerekçeleri çerçevesinde farklılaşarak problematik zemin hâline dönüşmüştür.

İnsani olanı anlamanın en üst noktası olarak görülen tarihselcilik, bir tarih kuramından ziyade entelektüel gelişme olarak tanımlanmıştır. Bütüncül bir yaşam felsefesi, beşerî ve kültürel bilimler kavramı ile siyasal ve toplumsal düzen kavramının bileşimi kabul edildi.[21] Bu bağlamda kültür ve din gibi olgular ancak kendi tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilebilir, anlaşılabilirler. Tarihselcilik bütün tarihsel fenomenlerin biricikliğini savunur. Var olan her şeyin tarihin bir unsuru olması nedeniyle zaman dışı, evrensel ve değişmez standartlardan ahlak için dahi olsa bahsedilemez. Bu nedenle soyut akılcılığın savunduğu sabit hakikatler mümkün değildir. Her çağın kendi döneminin şartları ile anlaşılabilmesi nedeniyle tarihsel dönemler arasındaki karşılaştırmalar da tarihselciliğe göre anlamlı değildir.[22] Genel kavramsal izahlarına rağmen tarihselcilik, ortaya çıkması ve gündemde tutarak kavramın gelişmesini sağlayan farklı düşünürlerin yorumlarıyla tamamlanabilir.

---

18 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 163.

19 Tahsin Görgün, *Tarihselcilik* (İstanbul: Tire Kitap, 2022), 198–201.

20 Görgün, *Tarihselcilik*, 194–198.

21 Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 29.

22 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1005.

1.2. TARİHSELCİLİĞİN SEYRİ

Tarihin ve toplumun akışına ait sorular, normal zamanlarda dahi büyük anlamlar ifade ederken bunalım zamanlarında söz konusu sorular hızlı teorik ve pratik sonuçlar ortaya çıkarabilir. Anlamlı tarih felsefeleri, tarihi olayların yorumları, toplumsal ve kültürel süreçler üzerine yapılan genellemelerin felaket, bunalım ve geçiş dönemlerinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.[23] Tarihselcilik kavramı için de bu kural geçerlidir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da tarihselciliğin ortaya çıkışı aynı zamanda Avrupa toplumlarının içerisinde bulunduğu kriz dönemlerine denk gelir.

On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda doğal hukuk, doğal din, soyut devlet öğretisi ve ekonomi politiği içerisinde geliştirilen toplumsal idealler sistemi Fransız Devrimi ile somutlaşmıştı. Ancak bu devrimin unsurları Almanya'nın topraklarının işgaline ve parçalanmasına sebep oldu. Bir felaket ve bunalım olarak Almanya'nın işgali, bütüncül toplumsal ideallerin gerçekliğe önyargılı bir yönelişe sebep olduğu düşüncesini hem düşünürler hem de halk nezdinde örtük olarak gösterdi, kabul ettirdi. Teoride Fransız Devrimi ilkelerine, pratikte ise Almanya'nın parçalanmasına bir tavır olarak söz konusu kabul, tarihselciliğin doğuşu için elverişli ortamı hazırladı. Buna göre tekil tarihsel olayların değerini, anlamını yalnızca o olayın kendi tarihsel bağlamı belirleyebilirdi.[24]

Tarihselciliğin Almanya'da ortaya çıkışı, bunalım olgusuna paralel bir şekilde tarihsel gerilik fikri ile de desteklenir. Abdullah Laroui'nin ifadesine göre tarihin, ulus ve uygarlıkların farklı tarihlere sahip olamayacağından hareketle tek bir bütün olduğu düşüncesinden beslenen tarihsel gerilik daha çok bir ruh hâlidir. Evrimsel süreç bu görüşe göre toplumlar nezdinde kabul edilir ve tarihsel zamanın yavaş ya da hızlı akabilmesi temel sorundur. Laroui'ye göre tarihsel geriliğin ilk örneği Almanya'dır. Alman düşünürler Fransız Devrimi'nin baskısı altında, toplumlarının devrimi henüz yakalayamamış olmaları nedeniyle kendilerini geride hissetmiş ve bu ruh hâlini aşabilmek için ise tarihselciliği üretmişlerdi.[25] Böylece, devrimin oluşturduğu evrensel üstünlük fikri kırılabilecek ve tarihsel gerilik aşılabilecekti. Tarihselciliğin beslendiği siyasi ve sosyal bu arka plan,

---

[23] Pitirim A. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 15.

[24] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 12–13.

[25] Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 22–23.

bu sürece erken ya da geç dönemde yetişen birçok düşünürün yorumlarıyla desteklenir. Ancak Hegel ve Dilthey'in görüşleri, Tatar'ın yorumuyla, kavramı sinoptik ve panoptik bir tasavvura dönüştürmeleri nedeniyle öne çıkmaktadır.[26]

1.2.1. Zamanın Ruhu

On dokuzuncu yüzyılın tarih yüzyılı olarak anılmasını sebebi Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Rasyonel bir metafizik inşa eden Hegel'in tarih felsefesi ruh/tin kavramıyla özdeşleşir. Hegel'in tin, ruh, mutlak, ide ya da geist olarak ifade ettiği tinsel varlık bütün bireysel ve sonlu insan ruhlarının dışında kalan nesnel varlıktır. Mutlak Tin'in özüne insan aklı tarafından nüfuz edilebilir, zira Mutlak Tin insan aklının işleyişinde ve doğada açığa çıkar.[27] Ona göre bütün tarih Mutlak Tin'in tarihidir, ruh ve onun gelişme seyri tarihin özüdür. İnsan olmanın temel özellikleri arasında yer alan ruh, tarihin de belirleyici unsurudur. Böylece tarih, insan eylemleriyle oluşan süreçte ruhun kendini gerçekleştirmesi anlamına gelir.[28]

Tin, tarihteki olayları yönlendirendir.[29] Bu nedenle tarih adı verilen büyük ve sınırsız alandaki her şey tinin meydana getirdiği nesne ve yapıt olarak kavranır. Bununla birlikte tin tarihe hâkim değildir ve aralarında sadece yöneten ve yönetilen ilişkisi yoktur. Tarihte gerçekleşmesine yol açtığı nesne ve olaylarla gerçekleştirdiği aslında kendisidir. Tarih, tinin içinde gerçekleştiği süreçtir ve tarihe kendi özünü görünür kılar.[30]

Hegel dünya tarihselliğini Mutlak Tin, Subjektif Tin ve Objektif Tin olmak üzere üç tin kavramı ile açıklar. Öncelikle Mutlak Tin'in Hristiyanlığın Tanrısı olmadığını ifade etmek gerekir. Zaman içerisinde değişen, kendilik bilincine kendisini dünyada gerçekleştirdikçe sahip olan ve subjektif, objektif gibi nitelemelere sahip olan tin tanrı ile özdeşleşmez. Tarihte gerçekleşen eylem, olay ve yapıtları belirleyen güç ve tarihi belirleyen yazgı olarak tin bu bağlamda tanrıdan farklılaşır.[31]

---

26 Burhanettin Tatar, "Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/19 (2019), 269.

27 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 447.

28 Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 122.

29 Hegel, *Tarihte Akıl*, 26.

30 Hegel, *Tarihte Akıl*, 68–69.

31 Hamdi Bravo, "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2004), 155.

Tarihselliği sağlayan ikinci tin ise Subjektif Tin ya da öznel ruhtur. Bu özü bakımından ruh olan insanın doğadan manevi dünyaya geçiş noktası olarak kendisinde henüz uyku hâlinde bulunan tindir. Doğa gibi bir yasaya tabi olan tin subjektif aşamada ilke olarak var olur. Hegel'in son tini ise nesnel ruh ya da Objektif Tin'dir. Bu aşamada Mutlak Tin'in kendini doğada gerçekleştirmesi gibi öznel ruh da kendini sosyal ve politik işler alanında nesnelleştirir. Etik ve siyaset felsefesi olarak ortaya çıkan bu gerçekleşmede temel evre haklar alanıdır.[32]

Hegel'e göre varlık tarihîdir ve tarihî olan da tinsel alanda ilerler. İnsan, tabiat, kültür gibi var olan her şey Mutlak Tin'in kendisini gerçekleştirmesinin sonucudur. Bu ise yine kendisine yabancılaşması yoluyla olur. Mutlak Tin kendisine yabancılaşarak görünür olanı, mevcudu oluşturur. Dünya tarihini, fiziksel ve ruhsal doğayı kapsayan yabancılaşma sürecinde kendinde farklılıklar meydana getiren Mutlak Tin, kendi hakkındaki bilgisini dolayısıyla da dünya hakkındaki bilgiyi değişime uğratır.[33] Durmadan devam edecek olan bu süreç Hegel'in tarihsellik anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Tarihsellik kavramını felsefi düzlemde ilk ifade eden filozof olarak Hegel, geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisinin devam etmesini, sürekli tarihsel etkililik ile açıklar. Sürekli tarihsel etkililik, insanın varoluş tarzıdır. Ancak tarihselcilik Hegel'e göre tarihsellikten farklılaşır. Tarihselcilik düşüncesini Grek kültürü üzerinden ele alan Hegel, Batı kültürünün Grek felsefesine derinden bağlılığını ve bugünkü özlerinin kaynağının söz konusu kültürde yer aldığını ifade eder. Bir çağ, dönem ya da halk kendini nasıl anlıyorsa, tinlerin varoluş tarzı tarihsellik bilincini oluşturur. Böylece, aynı örnek üzerinden gidilirse, Grek tininin tarihsellik karakteri özgürlük ve estetik ideleriyle anlaşılır.[34] Tarih içerisinde her bir toplumun anlaşılabilmesi, kendi zamanlarında tinin gerçekleştiği ideler ile mümkündür.

Mutlak Tin, önceden belirlenmemiş bir süreçte, zaman içerisinde kendini gerçekleştirir. Zaman ilerledikçe bilgilenme oranının artması nedeniyle mükemmelleşir. Bu, Mutlak Tin'in yeni hâlinin eski hâlinden daha mükemmel olması anlamına gelir. Zaman ve mekân ise Mutlak Tin'in gerçekleşmesinde insan zihni tarafından durdurulan ya da değişen yönlerine işaret eder. Geçmişin farklı dönemlerinde Objektif Tin'i oluşturan en

---

32 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 834–835.

33 Hegel, *Tarih Felsefesi*, 20.

34 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 208.

temel unsurlar o dönemin ruhunu ifade etmek için kullanılır.[35] Hegel bu duruma *zamanın ruh*u (Zeitgeist) demektedir. Zamanın ruhu bir dönemde geçerli olan değerleri ifade eder ve Mutlak Tin'in mükemmelleşme sürecinde, sürece yapılan bir vurgudur. Bu bağlamda kalıcı olan süreç olmakla birlikte mutlak bir değerden bahsedilemez[36]

Hegel'in tin kavramı içerisinde ele aldığı zaman kavramı, fiziksel zamana yer vermeyen kavramsal ve tarihsel zamandır.[37] Bu anlayışla apriori karakteriyle zaman, tinin çağlar, dönemler içerisinde kendini gerçekleştirmesiyle her döneme özgü bir karakter oluşturur. Zamanın ruhunu oluşturan söz konusu karakter, tarihselcilik düşüncesinin temel yapıtaşlarından biridir. Anlamanın tarihsel bağlam zorunluluğuna yaptığı vurgu nedeniyle Hegel, tarihselcilik için bir dönüm noktası oluşturmaktadır.

Batı düşüncesinde tarihin ne olduğu sorusunu soran ve cevabını bütüncüllük iddiasında bulunularak veren söylemlerin tarihselciliği oluşturduğunu söyleyen Tatar, Hegel'in Mutlak Tin'in kendini tarih içerisinde gerçekleştirdiği fenomenolojisinin tarihselcilik olduğunu ifade eder. Farklı bir tanımlama olarak zamanın bu şekilde kavranışının *sinoptik karakterli* tarih tasarımı olduğunu ifade eder.[38] Bütüncül konuşmadan farklı olarak bütün hakkında konuşmayı ifade eden sinoptik karakter, zamanın, tarihin ne olduğu sorusuna cevap verme gayreti olmakla birlikte metafizik alana kapı aralar. Tatar, tarihselciliğin Hegel noktasını sinoptik olarak tanımlarken, zamansallık başlığında ele alınacağı üzere, Dilthey'in kavramsal yaklaşımını panoptik olarak yorumlar. Tarihselciliğin ikinci durağı olarak Dilthey bu bağlamda kavramı farklı bir noktaya taşımıştır.

1.2.2. Zamansallık

Tek ve biricik hakikate ulaşma fikrini on dokuzuncu yüzyıl düşüncesindeki bunalımın sebebi olarak gören Dilthey, felsefe ve teolojinin bu uğurda çok sayıda biricik hakikate sahip olduğunu ifade eder. Birçok biricik hakikatin oluşturduğu kaos ise en çok insanı etkilemiştir.[39] Felsefesini insan üzerine kuran Dilthey'e göre nihaî amaç her zaman

---

35 Hegel, *Tarihte Akıl*, 188.

36 Glenn Alexander Magee, *The Hegel Dictionary* (London: Bloomsbury Academic, 2010), 262.

37 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 211.

38 Tatar, "Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik", 268.

39 Doğan Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi: Prof.Dr. Necati Öner Armağanı* xl (1999), 139.

insanı anlamak ve yine insanın evrendeki yerine işaret etmektir. İnsana, yaşama ve anlama odaklanan bu düşüncede zaman merkezî konumdadır.

Zamanı şimdi, geçmiş ve gelecek şeklinde üç boyutlu ele alan Dilthey, şimdiki zamanı hayatın tamamlanmış gerçekliği olarak görür. Zamanın ilerlemesi geçmiş zamanın artışına sebep olduğu gibi gelecek zamanı da tüketmektedir. Şimdiki zaman geçmişi ve geleceği içinde barındırır. Ancak bu zamanın sürekli bir akış olduğu anlamına gelmez. Zaman eş zamanlılık ve süreden oluşan karmaşık bir sistemdir. Gerçeklik ve yaşam şimdiki zamandadır, şimdiki zaman ise değişimi sağlayandır.

Zamansallık Dilthey'de hayatın aslî ve belirleyici ilk kategorisidir. Ona göre zamansallık, insanı oluşturan ve aynı zamanda insanın oluşturduğu tarih içerisindeki olup bitmeler, insanın tarih içerisindeki mahiyetidir.[40] Bu hâliyle zamansallık Dilthey'de tinsel karakterlidir ve insana özgüdür.[41] Hegel tin kavramı ve tinin açılımı ile ilgili görüşleri nedeniyle kendisinden sonraki tarihselci düşüncelere kaynaklık etmişti. Ancak Dilthey'e etkisinin farklı boyutlara taşındığı aşikârdır. Buna göre Dilthey Hegel'in Mutlak ve Subjektif Tin kavramlarını Objektif Tin kavramı çatısında birleştirerek tin bilimlerini doğa bilimlerinden bağımsızlaştırmış; bu açılım metodolojik alanda *açıklama*dan *anlama*ya geçişi sağlamıştır.[42]

Dilthey, bir zaaf olarak tarihte mutlak anlam aramanın, metafizik alana girişe sebep olacağını ve tarihi tanrısallaştırmak gibi sonuçlar ortaya çıkaracağını ifade eder. Ona göre tarihte mutlak değil, değişip duran anlamlar vardır. Tarihsel bir genel geçerlik yerine zamansallığı oluşturan yaşamsallıktan söz edilebilir. Zamansallık üzerine inşa ettiği tarihselcilik anlayışında Dilthey, tarihten evrensel kurallar çıkarmak yerine değişebilen anlamlar çokluğunu önceler.[43] Bu süreçte insan tini, Hegel'deki Mutlak Tin'in yerini alarak tarihe biçim vericidir. İnsan yaşamının merkezî hâle geldiği bu biçim vericilik anlamanın kaynağıdır.[44] Tarihsel bilgi böylece insan yaşamının göreceli bilgisine bağlıdır. Dilthey'in zamansallık olarak ifade ettiği bu durum tarihselciliğinin çerçevesini oluşturur.

---

40 Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, 253.

41 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 197.

42 Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 138.

43 Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 85.

44 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 212.

Tatar, tarihselcilik düşüncesinin Dilthey evresini *panoptik* olarak yorumlar. Buna göre tarihsel dönemin anlamını ortaya çıkarma çabası olarak panoptik tutum, farklı bir kültüre kendi bütünlüğü çerçevesinde nüfuz edebilmektir. Hegel'in Mutlak Tin üzerine yaptığı vurgu, Tatar'a göre tikel unsurları silikleştirmesi nedeniyle Dilthey, tikeller ve tümel arasında denge kurmayı hedeflemişti. Birbirinden farklı dönemlerin kendi içerisinde bütünlük oluşturduklarını ifade ederek panoptik bir tavırla Dilthey, bu aşamada tarihselciliği zamanın tikel unsurlarını ön plana çıkarır noktaya getirmişti. [45]

Tarihselcilik felsefe tarihi içerisinde geniş bir tartışma alanına sahiptir. Bu geniş alana Hegel ve Dilthey'in belirgin düşünceleri yön vermiştir. Bununla birlikte farklı tarihselcilik anlayışlarından ve gruplandırmalarından bahsedilebilir.

1.3. TARİHSELCİLİK ÇEŞİTLERİ

Tarihselcilik düşüncesi üzerindeki çalışmalarda ortak kabule sahip bir gruplandırmadan söz edilemez. Ancak bununla birlikte siyaset felsefesi bağlamındaki çalışmalarından Batı düşüncesinde yaşanan kriz nedeniyle tarih alanına geçtiğini ifade eden Leo Strauss farklı tarihselcilik tiplerinden bahseder. Öncelikle Strauss'a göre tarihselcilik, insan düşüncesi ve eyleminin, ardışıklığının amaçsız ve anlamsız olduğu tarihsel durumlara bağlılığıdır. Strauss bu tutumu Batı'nın krizi olarak görür. Bu nedenle tarihsel araştırmalar tarihselciliğin olmadığı döneme yönelmeli ve geçmişe yönelik çalışmalar tarihsel anlayış ile tarihselcilikten kurtulmalıdır.[46] Kuramsal ve radikal olarak tanımlanan iki başlık, Leo Strauss'un da bahsettiği diğer tarihselcilik tiplerini kapsar mahiyettedir.

1.3.1. Kuramsal/Teorik Tarihselcilik

Kuramsal tarihselcilik, tarihin mantıksal ve nesnel bir bilim olabilme düşüncesinden hareket eder. Tarihi olay ve olguları kuramlar ve kavramlar çerçevesinde açıklamaya çalışan bir yaklaşım olarak kuramsal tarihselcilikte tarih, amaca ve anlama sahip evrensel ve kaçınılmaz bir ilerleme sürecidir. Postmodern, yapısalcı ve Marksist gibi alt başlıklara da sahip olabilecek kuramsal tarihselcilik birinci bölümde ele aldığımız ilerleme düşüncesiyle bu bağlamda özdeştir. Bununla birlikte Hegel, Marx ve Dilthey'in tarihselcilik anlayışlarının kuramsal tarihselcilik çerçevesinde kaldığı ifade edilmelidir.

---

[45] Tatar, "Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik, Tarihselcilik", 269.

[46] Leo Strauss - Joseph Cropsey, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, çev. Mehmet Akkurt (İstanbul: Babil Kitap, 2022), 930–934.

Hegel tarihte bir ilerlemenin varlığından bahseder. Bu ilerleme, tarihsel kişilikler ve halkların birbirlerinin eksiklerini gidererek gerçekleşme basamaklarıdır. Birbirinden kopuk ya da özdeş olmayan bu basamakların her biri kendilerinden önceki basamağın olumsuz ve eksik yanlarından ortaya çıkmıştır. Hegel'e göre tarih bu şekilde tasarlandığında tek bir ilke eksiklerini gidererek yavaş yavaş kendini gerçekleştirir, kendi bilincini bir parça daha tamamlar. Yukarıda bahsedildiği üzere Hegel'in Mutlak Tin adını verdiği bu ilkenin ilerlediği bütün basamakları bir bütün olarak tasarladığımızda, halklara egemen olan, onların düşünme ve eyleme biçimlerini belirleyen, onların çalışması aracılığıyla kendini gerçekleştirip, gerçekleştirdikleri sayesinde kendinin bilincine varan, her geçtiği basamakta kendindeki eksikleri gideren bir varlığın belli belirsiz bir silueti yakalanabilir.[47]

Kuramsal tarihselcilik Hegel düşüncesinde görüldüğü üzere ilerlemeciliği ifade eder. Strauss bu tarihselcilik tarzının düşünsel krize neden olduğunu ve aynı zamanda kendi içinde çelişkiler barındırdığını belirtir. Buna göre şimdiki zamana ait düşüncenin geçmiş zamandakine nispetle daha mükemmel olduğu düşünülüyorsa, geçmişteki anlamı aramak söz konusu anlama doğruluk izafe etmektir. Bununla birlikte kuramsal tarihselci bir bakışla, geçmişin unsurlarının araştırılma çabası şimdiki zamana dair soruları askıya alır. Bu tezat hâli Strauss'a yapılması zorunlu bir çaba değildir.[48] Tarihselcilik bu bağlamda Platon'un mağara metaforunda olduğu gibi ikinci bir mağara üretir.[49] Üretilen gölgeler, gerçekliğin yerini almış olur.

1.3.2. Radikal Tarihselcilik

Radikal tarihselcilik, kuramsal tarihçiliğin aksine öznellik ve göreceliliği savunur. Bu düşünceye göre tarihin sahip olduğu bir amaç ve anlamdan söz edilemeyeceği gibi tarihsel süreç de evrensel ve kaçınılmaz bir ilerleme değildir. Yirminci yüzyılda Heidegger, Nietzsche, Sartre, Foucault tarafından temsil edilen radikal tarihselcilik, nihilizm ile sonuçlanan tarihselcilik olarak yorumlanır.[50] Tarihselcilik, insanlığın tarih boyunca oluşturduğu insanî kimliği ve tarihin bütününü ilgilendirecek zorunlu hakikatleri inkâr etmesi nedeniyle eleştirilir. Eleştirilerin temel noktası tarihselciliğin bir tür kültürel görecelik

---

47 Bravo, "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme", 164.

48 Strauss - Cropsey, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, 935.

49 Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen - Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 31.

50 Görgün, *Tarihselcilik*, 179–185.

olmasıdır.[51] Dolayısıyla radikal tarihselciliğin aynı zamanda tarihselcilik eleştirisi olduğunu ifade etmeliyiz.

Nietzsche düşünce sisteminde tarihselcilik eleştirilerini ve radikal tarihselcilik olarak nihilizmi birlikte barındırır. Tarihselciliği eleştirirken tarihin anlam ve değerini yeniden inşa etmeye çalışan Nietzsche'ye göre tarihselcilik nihilizmin nedeni olduğu gibi aynı zamanda onu aşmanın da imkânıdır.[52] O, tarihselciliğe ilerleme düşüncesinin sebep olduğunu ifade eder. Modern bir ide olarak ilerleme, insanlığın daha iyi ve güçlüye doğru bir gelişme içinde olduğuna dair büyük bir yanılgıdır. Bu yanılgının farkına varmamak zamanın güç odaklarının arasında kalan oluşu görmezden gelmek demek olacaktır.[53]

Nietzsche'ye göre hiçbir çağ ve kuşak kendisinden öncekileri yargılama hakkına sahip değildir. Yargılama hakkına sahip olmak için daha üstün olmak gerekir. Hâlbuki modern dönemin kendisinden öncekilerden tek farkı sonra gelmiş olmasıdır. Zamansal olarak sonra gelenlerden olmak geçmişe dönük değerlendirme yapmak için ayrıcalık ifade etmez.[54] Bu düşünce tarihte amaçlılık düşüncesini eleştirdiği gibi Hegelci tarihselciliği tanrısal inayetin yeryüzüne indirgenmesi olarak görür. Hınç duygusu ve güç odaklarının kendini koruma içgüdüsü olarak tarihe teleolojik yaklaşılması yanlıştır ancak tarihsel süreç tamamen anlamdan yoksun da değildir. Nietzsche'nin amaçlılık düşüncesi, aşkın referans noktası kalmayan insanın sorumluluk alanı dahilinde değerlerini yeniden üretebilmesidir.[55]

Radikal tarihselcilik, kuramsal tarihselciliğin zamanın geneli üzerindeki hareket ve söylem kabiliyetini imkânsız görür. Ele alınmak istenilen dönemin şartlarına sahip olunabileceği ve anlamanın geçmişe dönük nesnel sonuçlara dönüşecek süreci de aynı şekilde mümkün değildir. Ancak oluşu merkeze alan ve mikro düzlemde anlamanın oluşa bağlı süreci ise diğer bir imkânsızlık alanıdır. Zira nihilizme götüren bu süreç, gerçek ve nesnel bilginin olamayacağı düşüncesinden hareket eder ve bilginin bir yanılsama olduğu düşüncesinde son bulur. Bu noktada bilgi göreli, anlamsız ve elde edilemez durumdadır. Tarihselciliğin bu varyasyonlarının ardından tarihselcilik ile karıştırılan kavram tarihsicilik ele alınacaktır.

---

51 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1005.

52 Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 126.

53 Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010), 147.

54 Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 127.

55 Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, 148–149.

1.4. TARİHSİCİLİK (Historicism)

Tarihsicilik, tarihin evrensel yasalara sahip olduğu görüşüdür. Buna göre tarih zorunlu olarak belirli bir amaca sahiptir ve bu amaç doğrultusunda sona doğru ilerler. Bu amaç Marx'ta sınıfsız toplum, Hegel'de mutlak özgürlüktür. Determinizme karşı görünmesine rağmen tarihsicilik, örtük olarak evrenselci, teleolojist tarih görüşlerinin ortak paydasıdır. İnsanın tarihselliği fikrinden yola çıkmasına rağmen tarihin zorunlu amacına doğru gidişini ileri sürmesi nedeniyle tarihsicilik, tarihin akışına ipotek koymuş olur.[56] Bu nedenle "kötü tarihselcilik" olarak isimlendirilir.

Tarihselcilik ve tarihsicilik kavramları arasındaki farklılık ilk olarak çeviri üzerinden aktarılabilir. Buna göre Almancadan çevrilen bu kavramlar aldıkları son ekler itibarıyla birbirlerinden ayrışırlar. Almanca *ismus* son eki Türkçeye *izm*/cilik olarak aktarılırken, *isismus* son eki *isizm*/sicilik şeklinde aktarılır. Almancada *isismus* son ekinin aşırılığı ve indirgemeciliği ifade eden kötüleyici bir anlamı vardır. Bir görüş yahut akımın aşırılığını temsil eden, bütün olgusal alanı tek bir neden ile açıklayarak tek bir kaynağa bağlayan görüşlerin arkasına söz konusu kötüleyici vurgu *isismus* eklenir. Buna göre tarihselcilik olarak çevrilen *historism*/*historismus* teriminde pejoratif bir anlam yok iken tarihsicilik olarak çevrilen *historicism*/*historisismus* terimi için aynı durum söz konusu değildir. Fransızcada her iki son ek *isme* ile karşılanması ve Türkçeye *izm* olarak çevrilmesi nedeniyle Karl Popper'ın tarihsicilik üzerine yazdığı kitabı tarihselcilik olarak ele alınmış ve kavram karmaşasına neden olmuştur.[57]

Karl Popper, tarihsiciliği olumsuz bir içerik olarak tanımlar. Ona göre tarihsicilik, tarihsel ön kabulün sosyal bilimlerin esas hedefi olduğunu ve bu hedefe tarihin evriminin temelinde yatan ritimler, örüntüler, kanunlar ve yönelimlerin açığa çıkarılmasıyla varılabileceğini kabul eden yaklaşım tarzının adıdır.[58] Siyaset ve bilim felsefesi çalışmalarıyla bilinen Popper, iki çeşit tarihsicilikten bahseder: Birincisi, siyasi sağ kesimin, ırkçılığın ya da onun tabiriyle faşizmin tarih felsefesidir. Bu düşüncede doğa kanunu kabul edilen ırkçılık, seçilmiş ırkın biyolojik üstünlüğünü, tarihin geçmiş, şimdi ve gelecek çizgisini ırkların üstünlük mücadelesi bağlamında açıklar. Popper'a göre ikinci tarihsicilik çeşidi

---

56 Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 136.

57 Özlem, "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik", 137.

58 Karl Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman (İstanbul: Plato Yayınları, 2013), 19.

ise siyasi sol kesimin Marx'ın sistemi üzerine inşa ettiği tarih felsefesidir. Buna göre bütün tarih, sosyal sınıfların ekonomik üstünlük savaşıdır.[59] Popper, her iki görüşün de tarihsel ön kabullere dayandığını ifade eder. Bu görüşleri savunanlar tarihte var olduğunu iddia ettikleri yasaları keşfetmekle meşguldürler.

Popper'a göre tarihsici, tarih gerçeklerini tarihçinin seçip düzenlediğinin farkında değildir. Tarihin kendisinin ya da insanlık tarihinin, içkin yasaları sayesinde olay ve eylemlerin, geçmiş, şimdi ve geleceğin, hatta görüş açılarının belirlendiğini düşünür. Tarihsicilik, insanlığın kaderi gereği yürümek zorunda olduğu yolu keşfetmek peşindedir. Sonuç itibarıyla tarihin anlamını bulmayı amaçlar.[60]

Popper, fizik metotları ile sosyal bilimler arasındaki bağlantıya işaret eder. Bu bağlamda tarihsiciliği; fizik kanunlarının sosyal bilimlerde uygulanabilirliğini savunan tabiatçılık taraftarı tarihsicilik ve fizik kanunlarından bağımsız bir sosyal bilimi savunan tabiatçılık karşıtı tarihsicilik olarak adlandırarak iki şekilde ele alır.[61] Her iki tarihsiciliğin de bütüncü, ütopyacı, genellemelerden beslenen, indirgemeci ve ön kabullerle hareket ettiğini, bilimin geçekleşmesini sağlayan problem durumunu göz ardı ettiklerini ifade eder. Popper bu bağlamda Platon, Aristoteles, Hegel ve Marx'ı tarihsici olmaları nedeniyle eleştirir.[62]

Erich Rothacker tarihselcilik ve tarihsicilik arasındaki farklılıklara işaret eden diğer bir isimdir. Ona göre yeterince anlaşılamamış bir kavram olarak tarihselcilik, bütün tarihi fenomenlerin tekrar edilemezliği ve her dönemin kendine ait fikirlerle yorumlanması gerektiği anlamlarına gelir. Bir şeyin doğası ancak tarihsel konumu içerisinde anlaşılabilir.[63] Tarihte ortaya çıkan sistemlerin tamamı görelidir ve bütünlük içerisinde anlamak mümkün değildir. Ona göre tarihsel süreç, bir stiller çokluğudur.[64]

Popper gibi Rothacker de tarihsiciliğin örneklerini Hegel ve Marx'ın düşünce sistemlerinde bulur. Bu bağlamda Rothacker'e göre tarihsicilik, filozoflara evreni, dünya ve

---

59 Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 13–14.

60 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 2*, çev. Harun Rızatepe (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 350.

61 Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, 17–18.

62 Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 1*, çev. Harun Rızatepe (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), XXIII.

63 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1492.

64 Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 43.

insanlık tarihini mekanik analojilerle açıklama konusunda ilkel bir cesaret verir.[65]Kötü tarihselcilik olarak isimlendirdiği tarihsiciliği Ernst Troeltsch, Erich Rothacker'e benzer şekilde toptancı bir kadercilik ve kehanet çabası olarak tanımlar.[66]

Tarihsiciliğe yönelik farklı bir bakış açısı Abdullah Laroui'ye aittir. Laroui'ye göre tarihsicilik diğer düşünceleri dışlayan entelektüel bir yapı değildir. Hegemonyacı siyasal anlayış için bu zorunludur. Nesnel koşullar tarihsiciliği ön plana iter.[67] Laroui'nin zorunluluk ekseninde ele aldığı tarihsicilik, Popper'ın karşı konulamaz güçler tarafından geleceğe doğru sürüklenme duygusunu hatırlatır. Sonuç itibarıyla tarihsiciliğin toplumbilim açısından bir metot olamayacağı, sadece bilimsel çalışmalar açısından değil, bütün tartışmalar için siyasi polemik üretimine neden olacağı ifade edilmelidir.

Tarihselcilik, kavramsal çerçevesi, seyri ve farklı düşünce sistemleri içerisinde aldığı şekiller ile birlikte tarih felsefesinin bir konusudur. Geçmişe şimdiki zamandan hareketle gitmeyi, geçmiş unsurlarını bugünün bakışıyla anlamlandırmanın imkânını sorgular. Bu hâliyle tarihselcilik geçmişi, geçmişin şartları içerisinde ele alıyor iddiasındadır. Geçmişi şimdiki zamanın unsurlarını verecek şekilde ve şimdiki zamanda yorumlayan vigizmle bu anlamda ters yönlere sahiptirler. Ancak her ikisinin de şimdiki zamana yaptıkları vurgu zaman problemleri çatısı altında bulunmalarına dair bir ortak nokta oluşturmaktadır. Tarih felsefesi problemi olarak tarihselcilikten, felsefi alanda değerlendirilmeyen vigizme bu bağlamda geçiyoruz.

2. WHIGGISM /VİGİZM*

Bir kavramın anlaşılabilmesi kadîm tabirle, efrâdı cem ve ağyârı men olmak üzere iki temel hareketten oluşur. Kavramın efrâdı tarih yazımında, ağyârı ise siyasi, politik içerikte yer alır. Buna göre *whiggism/vigizm* kavramı tarih yazımında; geçmişi bugünün kavramlarını verecek biçimde inşa etmek, tarihi gelişimi günümüzdeki herhangi bir kav-

---

65 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 224.

66 Özlem, *Tarih Felsefesi*, 203.

67 Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*, 29.

* Whig kavramının siyasi içeriği izah edilirken özel isim olması nedeniyle İngilizce yazımı korunacak, tarih yazımı bağlamında ise Türkçe telaffuzu esas alınacaktır.

ramı ortaya çıkaracak şekilde örgütlemek anlamına sahiptir. Kavram, bugünün kavramlarını, olgularını geçmişe taşımak içeriğine sahip anakronizme paralel konumlanmıştır.[68] Vigizmin tarih yazımı bağlamında ele alınmasından önce, siyasi kapsamının çizilmesi, bir alt metin oluşturması anlamında, faydalı olacaktır.

2.1. SİYASİ BİR FİGÜR OLARAK WHİG'LER

Aktarıldığı şekliyle bilim felsefesinin kavramlarından *vigizm*in kelime kökü *Whig* gerçekte siyasi bir figürü temsil eder. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda *Tory* gruplara muhalif İngiliz siyasi parti, Amerikan Devrimi boyunca İngiliz savaş karşıtı taraftarlar ve on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sında Demokrat Parti karşıtı grup olmak üzere genel hatlarıyla üç farklı dönem için kullanılmıştır.[69] Her üç dönemi, tarihi ve siyasi süreç bağlamında aktarmaktan ziyade genel karakteristiğini incelemeye çalışacağız.

Whig, siyasi olarak İngiliz tarihinde ortaya çıkan bir kavramdır. Birçok Avrupa ülkesine nazaran kavramın İngiliz oluşu parlamenter ve demokrat sıfatlarının kullanımıyla bağlantılıdır. Avrupa ülkeleri genel olarak on dokuz ve yirminci yüzyılın başlarında parlamenter yaşam ve demokrasiye eş zamanlı olarak geçiş yaptılar. Ancak İngiltere genel akışa muhalif olarak bu iki durum arasında bir ayrışma yaşadı. İngiliz siyasetinde parlamenter yaşam, demokrasinin varlığını zorunlu kılmıyordu. Whig, bu noktada parlamenter olan ancak demokratik olmayan grubu temsil etmekteydi.

Whigler, hukukun üstünlüğü, çoğunluğa saygı ve tartışma hakkı ile ilgili özgürlükleri savunan bir siyasi gruptu. Ancak toplumun tamamını kapsayan genel oy hakkının, parlamenter sistemin sağladığı bütün bu kazanımları tehlikeye atacağını düşünüyorlardı. Demokratik açılımları kabul etmeyen Whig oluşumunun, zenginlik ve soylarının sağladığı aristokrasileri ile kamuoyunu görmezden gelen bir üslupları vardı. Siyasetteki konumlarının kendilerine sağladığı güvence ile özgür konuşmalarını iktidar ve muhalefette baskın bir şekilde sürdüren Whigler, parlamenter sistemin devamı için büyük mücadeleler verdiler. Bu, güvencelerinin ancak parlamenter sistem ile sağlanması sebebiyleydi.[70]

---

68 İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2014), 126.

69 Basil Williams, *The Whig Supremacy 1714-1760* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 10.

70 Leslie Mitchell, *The Whig World 1760-1837* (London: Hambledon Continuum, 2007), x.

Whig, bir unvan olarak 1760 ve 1837 yılları arasında İngiltere'de birçok insan tarafından sahiplenildi. Tarihi olarak daha önceki dönemlerden itibaren var olmalarına rağmen bu dönemde kendi isimlerini taşıyan bir siyasi parti hâline dönüştüler. İngiltere tarihinin en başarısız siyasi partisi olarak tanımlanan bu oluşum, ortak zeminden yoksundu. Her bir parti üyesinin tek başına bir parti gibi hareket ettiği söz konusu oluşumda farklılıklar bir gurur vesilesi olarak kabul ediliyordu. Bahsedilen dönemde Whig kelimesi anlamsızlaşacak kadar yaygınlaştı. İçi boşaltılan bu kelimeden kurtulma çabaları sonuç vermedi ve İngiliz siyasetinde Whig olmak iktidar ile iş yapabilmek ya da devlet kadrosuna dahil olabilmek anlamlarına evrildi.[71]

Parlamenter sistem destekçisi ancak demokrasi karşıtı Whig düşüncesi, temelinde iki temel varsayım üzerine inşa edilmişti. İlk olarak, siyasete katılımın her zaman bir mülk sahibi olma ve eğitim meselesi olacağı görüşünü benimsediler. En fakir ve en eğitimsizlerin fikirlerine, en zengin ve en eğitimlilerin fikirleriyle eşit değer verilmesi düşünülemezdi. Demokrasiyi kabulleniş süreçleri bu bağlamda sisteme daha fazla mülk sahibini kabul etme anlamını taşıdığı müddetçe memnuniyetle karşılanabilirdi. Ancak yaşanılan her iki dünya savaşı siyasi olarak Whigleri olumsuz etkiledi ve siyasi öngörülerini yıprattı. Savaşın sebep olduğu sefalet ve göç dalgaları tüm halkın siyasi süreçte söz sahibi olmasıyla kontrol altına alınabilir ve açıklanabilir hâle geldi. Giderek daha fazla sayıda kişinin seçmen olması, demokrasiye geçişinin hızlanmasına sebep oldu. Sonuç olarak, kendini kuran demokrasi, Whiglerin öngördüğü demokrasi değildi.[72]

İkinci temel varsayımları olarak, Whiglerin eğitim alanındaki önermeleri başarısızlıkla sonuçlandı. İnsanlığın büyük bölümünü kendi düşüncelerine sahip bir forma dönüştürebilecekleri iddiasındaki Whigler, bunu eğitimle başarabileceklerini düşünüyorlardı. Bu nedenle ilk ve orta öğretim eğitimini alan herkes Whig değerlerini kabul edebilir hâle gelebilirdi. Projeleri okul, burs, kütüphane ve eğitimciler aracılığıyla hızla hayata geçirildi. Planlanan şekliyle ilerleme kat edilmesine rağmen Whiglerin eğitim kanalıyla yapmak istedikleri, tam tersi bir netice ile sonuçlandı. Kitle iletişim ve ticaret alanları herkes için ulaşılabilir hâle geldi. Eğitim alan kitle, kendilerine eğitim olanağı sağlayanların görüşlerini benimsemek zorunda olmadığı fikrini benimseyerek, her insanın kendine ait kül-

---

71 Mitchell, *The Whig World 1760-1837*, 4.

72 Mitchell, *The Whig World 1760-1837*, 176.

türel değerinin bir geçerliliği ve meşruiyeti olduğunu savunmaya başladı. Whiglerin eğitim kanalıyla oluşturmaya çalıştığı hiyerarşik siyasi zemin yerini elit kavramının sorgulandığı bir düzene bıraktı.[73]

Siyasi olarak Whig düşüncesi, kendi sınırlarının da çizilmesini sağlayacak muhalif başka bir grubun oluşmasına neden oldu. On sekizinci yüzyıl İngiltere siyasetinde Whiglerin karşısında, sonraları tahfif içerikli bir kelimeye dönüşecek olan, *Tory*ler yer aldı. Ortaya çıktığı yüzyılda bir karşıtlık üzerinde tanımlanmış olmasına rağmen sonraki dönemlerde değişikliğe uğrayan Tory düşüncesi, yirminci yüzyıl itibarıyla geleneksel ve modern olarak nitelendirilen siyasi görüşleri kapsayıcı bir görünüme ulaşmıştır.[74]

Tory siyasileri, köken itibarıyla İrlandalı aktivist bir grubu temsil ederken, İngiltere Kraliyet sistemine müdahaleleri sonucu kral taraftarı bir etikete sahip olmuşlardır. Toryler, Whiglerin parlamentoya yaptıkları vurgunun aksine askeri güce önem veren ve krallık yetkilerinin arttırılması gerekliliğini savunan bir siyasi görüştür. Siyasi bağlamda muhafazakâr olarak tanımlanmaları bu nedenledir. Aynı zamanda işçi sınıfının haklarının genişletilmesi üzerine reform talebinde olan Toryler sosyal refahı öncelemekle birlikte bunun ancak kralın yetkileriyle mümkün olacağını ifade etmekteydiler.[75]

Torylerin muhafazakârlar olarak varlıklarını devam ettirmelerine rağmen siyasi bir içerik olarak Whig tutum ve davranışları, isimlerini taşıyacak şekliyle bugün artık varlığını sürdürmemektedir. Bir sıfat olarak Whig kelimesi, bir zamanlar insanların korkularını ve umutlarını yeterince tanımlayan, ancak artık bunu yapmayan diğer etiketlere katıldı. 1832'den sonraki elli yıl boyunca Whigler, İngiliz siyasetinde fark edilebilir oranda giderek azalan bir varlık sürdürdüler. Sonraları söz konusu isim altında görüşlerini ifade edenler, tek siyasi ortak fikirleri olan İrlanda özerkliği konusunda şiddetli bir farklılaşma yaşadılar. Diğer siyasi görüşlere, özellikle liberallere ve karşıtları Tory partisine katılarak dağıldılar ve yavaşça siyaseti terk ettiler. Akabindeki iki nesil boyunca Whig sözcüğü, bir parti inancından çok bir mizacı tanımlamak için kullanıldı. Bugün nadiren ya da hiç kullanılmamaktadır.[76]

---

73 Mitchell, *The Whig World 1760-1837*, 177.

74 William B. Willcox, "The Tory Tradition", *The American Historical Review* 48/4 (1943), 707–721.

75 George Potter, *History of the Tory Party* (London, 1877), 9/3–10.

76 Mitchell, *The Whig World 1760-1837*, 175.

2.2. TARİH YAZIMINDA VİGİZM

Tarih yazımında vigizmin kavramsal çizgileri Herbert Butterfield'in *Whig Interpretation of History* isimli eserinde netlik kazanmıştır diyebiliriz. 1931'de Cambridge'te kaleme alınan eser, ismini yukarıda bahsettiğimiz siyasi içeriğine bağlı olarak, parlamentonun gücüne inanan Whigler ile kralın gücünü yücelten Torylerin karşıtlığından alır. Burada iki zıt grup ve lokal siyasi karşıtlık temelinden yola çıkarak konumlandırılan kavram, daha sonra tarih yazımı genelinde kullanılmıştır.[77] Kavramın kökenindeki siyasi izler, netice itibarıyla işaret ettiği noktanın tamamıyla siyasi olması gerektiği gibi yanlış bir kanıya sebebiyet verebilir. Siyasi arka plan, tarihi yorumu etkilemektedir. Ancak tarih yazımı çerçevesinde ele alınan *vigizm*in, İngiliz ya da Amerikan Whig partileriyle doğrudan ilgili bir kavram olarak yahut da politik ideoloji bağlamında ele alınmadığı dikkate değer bir husustur.

2.2.1. Butterfield Yorumu

Tarihin vig yorumu, siyasi olarak Whig düşüncesinden hayat bulan ancak siyaseti aşan bir olgudur. Bu hâliyle tarihin vig yorumu, metodolojik bir konu olarak Herbert Butterfield'ın kitabıyla sistematize edilerek gündeme gelmiştir. Butterfield, kitabına, vig yorumun bir tür geleceği yüceltme biçimi olduğunu ifade ederek başlar. Ona göre tarihçiler, geçmişi vigist bir bakışla yorumlarken; başarılı devrimleri yüceltmek, geçmişteki belirli gelişim ve ilerleme prensiplerine vurgu yapmak ve günümüzde herkes tarafından onaylanabilecek bir hikâye üretmek niyetindedirler.[78] Vigizmin tarih felsefesi alanında bir problem olarak algılanmayışı bu bağlamı nedeniyledir ve bir problemdir.

Butterfield, geçmişin soyutlanarak belirli çıkarımlar içerisinde günümüzü verecek şekilde yorumlanmasını, tarihin vig yorumu olarak ifadelendirirken bir noktaya dikkat çeker. Vig yorum ismini aldığı siyasi figür olarak Whig'ler ya da yine onlar tarafından desteklenen Protestanlardan daha fazla bir şeydir. Vig yorum ona göre siyasi figürlerin oluşturduğu zihinsel önyargılardan öte bir düzenleme hilesidir. Herhangi bir tarihçinin içine düşebileceği bu durum araştırmadan uzaklaştıran bir zihin alışkanlığıdır. Geçmişi inceleyen kişi böylece olayları tarihsel bağlamından soyutlayarak yargılamış ve tahmin

---

[77] Mark Knights, "The Tory Interpretation of History in The Rage of Parties", *Huntington Library Quarterly* 68/1–2 (2005), 353.

[78] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 2.

yürüterek yeniden canlandırmıştır. Dolayısıyla vig yorum için canlandırma sanatı tanımı yapılabilir. [79]

Butterfield'a göre tarihçi geçmişten öç alabilir bir güce sahiptir. Bir hâkim gibi siyasi rakipler arasında durabilir, ötekileştirilmiş nesilleri yeniden yüceltebilir, adaletsizliği cezalandırabilir ve masumların intikamını alabilir. Fakat burada bütün bir geçmişi iyi-kötü, gelişmiş-az gelişmiş, siyah-beyaz gibi ayrımlar dahilinde görmek aslında tarihçinin tercihlerini görmekle eşdeğerdir. Butterfield, geçmişi günümüze aktarırken yolun tarihçi tarafından çizildiğini dolayısıyla bu aktarımda tarihçinin yargılarına, duygularına ve renklerine şahit olmamızın bir problem olmadığını ifade eder. Ancak burada problem, geçmişi ele alırken bize bu aktarımı yapanın yargılamalarını görmezden gelerek, tarihin hükümlerini bir kişiye, tek bir ele alış tarzına bağlamaktır. Butterfield, farklı bakış açılarını, onların bir bakış açısı olduğunun idrakiyle ve dolayısıyla kusur barındırdığını fark ederek bir araya getirebilirsek, tarihin sesinin gün yüzüne çıkabileceğini ifade eder. Ona göre geçmiş, karşıtlıkların ya da tarafların takdir edilmesi üzerine değil, farklılığın altında yatan birliğin keşfi üzerine konumlandırılmalıdır. Böylece, geçmişten aktarım yapan kişi günümüze bütün hayatları bir yaşam ağının parçaları olarak gösterme çabası içerisinde kalabilir.[80]

Tarihin vig yorumu bir tespit olarak ortaya konulurken bu durumun tarihin geneline hâkim eğilim olduğuna dikkat edilmelidir. Şayet geçmişe vigist bir bakış açısıyla bakmanın önüne geçilemezse, söz konusu bakış açısı araştırmacının zihnini çeken bir mıknatıs gibi bütün düşüncelerini etkileyecektir. Vig yorum eğilimi, geçmişe yönelik araştırma yapan bir zihne rengini verdiğinde kişinin kontrolünü sağlamasının mümkün olamayacağını ifade eden Butterfield, bu durumun geçmiş ve bugünümüze bakışımızda daha da etkin hâle geleceğine dikkat çeker.[81] Butterfield'ın ortaya koyduğu tarihin vig yorumu, yorumun oluşmasına sebep temel dinamiklere sahiptir. Temel varsayım, zamansal seyir, değer yargıları ve geçmişe sempati olarak ele alınabilecek bu dinamikler vig yorumun temel iskeletini oluşturmaktadır.

---

79 C. Thomas McIntire, *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter* (London: Yale University Press, 2004), 61.

80 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 6–7.

81 Herbert Butterfield, *Christianity and History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), 26.

2.2.1.1. Temel Varsayım

Geçmişi araştırırken hareket ettiğimiz temel varsayım, zamansal olarak geride bıraktığımız ve bizlere benzemeyen insanların zihnine belirli bir dereceye kadar girebileceğimizi varsaymamızdır. Birbirine hiç benzemeyen insanların aslında tamamen farklı olmadıklarını kabul etmek geçmişe bakabilmemizin altında temel kabulümüzdür. Şayet böyle bir temel kabul ile hareket etmiyor olsaydık, geçmişin figürlerini reddedecek ve tarihi aktarımı imkânsız hâle getirecektik.[82]

Vig tarih yorumunun en belirgin özelliği, geçmişin şimdiye doğrudan ve sürekli bir referansla incelenmesidir. Günümüze yönelik bu dolaysız referans sistemi aracılığıyla, geçmiş bugünün ilerlemesine katkı sağlayanlar ve ilerlemeyi yavaşlatanlar olarak sınıflandırılabilir hâle gelir. Bu, araştırmacıya reddedebileceği ve vurgulayabileceği alanlar için bir kullanışlılık sağlar. Aynı zamanda araştırmacıya geçmişte şimdiyi görmesinin ve şimdinin kökünü geçmişte fark ettiği yanılgısının önünü açar. Dolayısıyla geçmişte, referans olamayacak hiçbir farklılık bugüne aktarılmayacaktır.

Bugüne dair referanslar üzerine inşa edilen vigist tutum, geçmişi araştıran için yanlış ya da zihinsel bir oyun olmaktan çıkıp, nedensellik olarak algılanabilir. Tehlike tam olarak burada başlar diyebiliriz. Vig tarihçisi bulunduğu yüzyılın zirvesinde durur ve kendi bakış açısına göre geçmişi, şemasına adapte eder. Böylece geçmişin herhangi bir öğesi bulunduğu yüzyılla bağlantılı olabilirse anlamlı hâle gelir. Bu ise bitimsiz bir yanlış inşa sürecinin gittikçe güçlendirilmesine sebebiyet verir. Butterfield, geçmişe yaklaştıkça ilkelerimizi tutarlı bir şekilde devam ettirebilmemizin zor göründüğünü ifade eder. Geçmişi bugün içerisinde incelediğimizi unutarak söz konusu tutuma kayarız. Geçmişin vig yorumu, mikro tarihten makro tarihe geçişte kendini daha belirgin hâle getirir. Bakıştaki ölçek büyüdükçe, geçmişi ele alış tarzımızdaki vig tutumun daha belirgin hâle gelmektedir.[83]

Geçmişin hatırına geçmişi araştırmak ve bugünün hatırına geçmişi araştırmak arasında araştırmacı açısından farklılıklar vardır. Butterfield, ilkinin tarihçi için mümkün ve ideal olduğunu vurgular. Ona göre geçmişe, geçmişin hatırına incelemeye; onların neslinin bizim neslimiz kadar geçerli, onların meselelerinin bizim meselelerimiz kadar mühim ve bizim günümüzün bizim için olduğu kadar onların gününün de onlar için dolu ve hayati olduğu gerçeğini tam olarak kabul etmekle varılır. Geçmiş hakkındaki oluşturacağımız

---

82 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 10.

83 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 12.

yargıyı, olayın bizatihi kendisinin değil de bağlamının vermesini sağlamak, vig yorumun aşılabilmesinde ilk adımdır. Tarihçi kendisine ilk başta olumsuz görüneni öylece olumsuz kabul ederek karanlıkta bırakmak yerine doğal ortamına yaklaşmayı denemelidir. Bu temel varsayımları güçlendirebilmemizi de sağlayacaktır.[84]

Butterfield, önerisini bir soru üzerinde somutlaştırır. Örneğin, bugüne odaklanan bir araştırmacının; "Din özgürlüğü nasıl ortaya çıktı?" şeklindeki bir sorusunu, vig bakış açısına meyyal bir yorumcu; "Din özgürlüğü için kime minnettarız?" formuna dönüştürür. Butterfield, ikinci sorunun eleştirisi üzerine argümanlarını konumlandırır ancak ilk sorunun da ikinci soruya kolayca evirilebileceğini vurgular. Gerçek anlamda geçmişi öğrenmek isteyen bir araştırmacı, odağını din özgürlükleri uğruna verilen mücadele ve mağdurlar üzerine yoğunlaştırmalıdır ona göre. Zira bu araştırmacıyı kendi zemininde tutar. İşlenen suçlar ve onların affı yine kendi zemininde cevap bulabileceği geçmiş noktalarıdır.[85]

Butterfield, araştırmacının zemini ve geçmiş ile olan bağlantı noktaları arasında bütün bir tarihi hakikati kurabilmek için geçiş noktaları oluşturur. Yine Butterfield, ütopik bir taleple, vig eğilimlerinden uzak olarak bütün geçmiş araştırmacılarının, kurdukları bağlantı noktalarının bir araya getirilmesi mümkün olabilseydi tarihi hakikatin inşa edilebilir olduğunu ifade etmektedir. Bu durum felsefi hakikatle özdeş hâle gelebilecek bir tarihi hakikat hâlini alır. Bu tarihi hakikat inşa edilebilirse bugünden geçmişe giden araştırmacı kendini yoğun ve karmaşık ağların içerisinde ve bir olayın çok yönlü, birden fazla nedenli açıklamalarına erişebilecektir. Karmaşık ve çok yönlü izahlar ise araştırmacıya geçmişi bugünü verecek şekilde yorumlama imkânı tanımayacaktır. Araştırmacı karmaşık diyagramlar arasında binlerce iple örülü ağın uçlarını yine olasılıklar üzerinde takip edecektir.[86]

Vig yoruma çözüm olarak geçmişe mikroskobik bakış, zamanın araştırmacı üzerine oynadığı zihinsel oyunlardan uzaklaştırıcı etkiye sahiptir. Tarihi uzun aktarmak onu özetleyerek ve kısaltarak yapacağımız hatanın önüne geçer. Zira geçmişin kısaltılması, geçmişin gerçeğinin tam tersini genel kabul görür hâle getirmek için yapılır. Ayrıntılar verilerek karmaşık geçmiş ağları ortaya konabilirse, tek hikâyeli tarih anlatılarının verdiği vigist tahribatın önüne geçilebilir.

---

84 Herbert Butterfield, *Man on His Past: The Study of The History of Historical Scholarship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 26.

85 Butterfield, *Christianity and History*, 64.

86 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 15.

Vig yaklaşım tarihin kısaltılmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Ancak tamamen bu durum üzerine inşa edilmiş bir yaklaşım değildir. Vig yaklaşım aynı zamanda geçmişin bugünü kurmaya yardımcı unsurlarını alarak karmaşık yapısını yadsır. Bu ise örtük bir tercihtir. Bugünü kuran unsurlar geçmişten tercih edilerek çekilir diğerleri geride bırakılır. Sonuç itibarıyla özetlenmiş bir geçmişten ziyade bambaşka bir geçmiş, hikâye edilmiş olur.

Vig yorumun geçmiş üzerinde gerçekleştirdiği örtük tercih, temelinde ona bir kolaylık sağlar. Geçmişin çözümlenmesi zor, zahmetli karmaşıklığı dışlanır ve günümüze en yakın ve yine günümüzce anlaşılır olabilecek unsurları tercih edilir. Karmaşık alan, tercih edilmiş alana karşı olumsuzlanarak tezat oluşturulur. Bu işlem geçmişe dair sorulara net cevaplar edinmemizi sağlar ve böylece tarih günümüze kesin bir dil kullanıyormuş hissi yaşatır. Sürecin tamamı Butterfield'ın ifadesiyle optik bir yanılsamadır.[87]

Butterfield, tartışılan vig yorumun gerçekliğinin olmadığı ya da herhangi bir tarihçi tarafından sürekli ve tutarlı bir şekilde yapılamayacağı eleştirilerine itiraz eder. Ona göre vig ilkesi, geçmişle ilgili yaygın yanılgıların çoğunu açıklar. Düşmememizin çok zor olduğu bir tür hatayı temsil eder ve bundan da öte, tüm tarihsel çıkarım hatalarının toplamı ve tanımıdır.[88]

Geçmiş ve bugünde, farklı zamansallıklar içerisinde yer alan insanların aynı olabileceği, aynı düşünme tarzına sahip ve benzer süreçleri yaşıyor olabileceği varsayımı ilk bakışta masum bir varsayımdır. Butterfield, bu masum varsayımdan yola çıkarak, zamansal seyri içerisinde vig yorumun şekillenişine odaklanır. Başlangıçtaki masumiyet ve kabulün, vig yorumun oluşmasına sebep bir düşünme biçimi ve inkara nasıl dönüştüğü vig yorumun zamansal seyri olarak ikinci dinamiğinde ortaya konacaktır.

2.2.1.2. Yorumun Zamansal Seyri

Geçmiş ile bugün arasındaki unsurların benzeyişi, vig yorum eğiliminde, bugüne geçmişi kıyaslama ve şekillendirme hakkı veriyor görünmektedir. Vig yorum bu nedenle, müdahalenin ilk hâli olarak geçmişi olduğundan fazla dramatize etme ve şimdi unsuru olarak canlandırma hâlidir. Butterfield burada İngiliz anayasasının oluşum sürecini örnek olarak verir. Vig yorumcu, İngiliz anayasasının, uzun süren mücadeleler sonucunda, zalim ve muhafazakâr engellemelere rağmen bize geldiğini hayal etme eğilimindedir.[89]

---

87 McIntire, *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter*, 310.

88 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 21.

89 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 26.

Geçmişteki mücadelenin şiddetinden bahsetmek, şimdi unsurlarının güvenliği için bir zorunluluktur.

Aynı bağlamın bir sonucu olarak vig yorumcu, geçmişin mücadeleci gruplarından günümüzde benzerliği fazla olanı haklı bulur. Bağlamdan soyutlama, vurguyu değiştirme gibi öncüller benzerliği fazla olanın daha çağdaş kabul edilmesini sağlar. Butterfield'a göre örneğin, on altıncı yüzyıl Protestanları ya da on yedinci yüzyıl Whiglerinin günümüze ait bir görünüme kavuşmaları bu sebepledir. Bu izlenimi yok edecek tarihsel araştırma yapıldığında dahi farklılıkları vurgulamak zor bir hâle gelir. Ona göre vig eğilim, geçmişi araştırmanın mühim bir kuralı olarak çağların, toplumların ve insanların farklılığını kabul edebilme yetimizi elimizden alır.[90]

Vig eğilime kapılmamak için araştırmanın ilk aşamasında geçmiş ile araştırmacı arasına benzerliklerin olmadığı varsayımını kabul etmek gerekir. Bu varsayımın sonucunda ortaya çıkan benzerlikler uygun bağlam ve oranlarda araştırmaya dahil edilebilir. Örneğin bir Amerikalıyı anlamak isteyen bir İngiliz için, için önce onun İngiliz gibi olduğunu varsaymak ve sonra onunla benzemediği için tartışmak yanlıştır. Onu bir yabancı olarak kabul etmek ve benzerlikleri farklı bir ışıkta görmek çok daha makuldür.[91]

Geçmişi şimdi unsurlarıyla canlandıran vig yorumcusu ikinci temel hata olarak süreci basitleştirir. İngiliz anayasası örneği üzerinden devam edersek, vig yorumcusu, bütün engellemelere rağmen büyük başarı kazanan anayasa mücadelesinde, süreçteki unsurları önemsemez.[92] Gölgelenmiş amaçlar, süreçteki kırılmalar basitçe herhangi bir tarafa hamledilir. Büyük engellere rağmen şimdiyi oluşturan sonuç vig yorumcu için her şartta başarıdır. Sürecin etkileşimselliği, şimdiye ulaşamamış ya da şimdinin güç odağı hâline gelememiş geçmiş unsurların yine şimdiye katkıları, vig yorumcu için görmezden gelinendir.

Vig yorumunun aktarılan hatasından uzak kalabilmek için geçmişe yönelik soru kalıpları değiştirilmelidir. Din özgürlüğü bağlamında Butterfield'ın verdiği örnekte bu konuda kime borçlu olduğumuzu sormak ona göre yanlıştır. Nasıl ortaya çıktığını sorabiliriz ancak minnettarlık yaşamamızın istendiği bir soru, kişi ya da noktalar üzerinde ilerleyen bir geçmiş anlayışı vigistiktir. Bu bağlamda din özgürlüğünün günümüze gelişi çiz-

---

90 Butterfield, *Christianity and History*, 88.

91 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 24.

92 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 26.

gisel bir yol alış değildir. Daha çok, geçmişin diğer öğelerinde de yaşandığı üzere, labirente benzeyen bir ağ parçasıyla ve o ağlar üzerine kurulu karmaşık köprülerle günümüz hâlini alır. Herhangi bir minnet gerektirmez. [93]

Geçmişi çizgisel bir yol alıştan ziyade ağ yapısıyla açıklayan Butterfield, bu bakışı kavramanın araştırmacıyı kökenler sorunuyla ilgilenmekten uzaklaştıracağını ifade eder. Ağ içerisindeki geçişlere odaklanan araştırmacı böylece geçmişi nedenlerin öznesi olmaktan kurtarır. Geçmiş, nedenlerin öznesi olmaktan dolayımların öznesi olmaya terfi eder. Bu durumun vig yorumu azaltan ve tarihsel hakikate hizmet eden bir eylem olabilir.[94]

Butterfield, dolayımsız çizgisel bir geçmişin şimdinin *ben*ine haksızlık olduğu düşüncesindedir. Şimdiyi, diğer bütün nesillerin yalnızca göreceli olduğu bir mutlaklığa dönüştürürsek, geçmişin şimdinin *ben*ine verebileceği bakıştan uzaklaşırız.[95] Bu durum, bizim de göreli konuma düştüğümüzü fark edememek ve zamanın akışında kendimizin, fikirlerimizin ve önyargılarımızın nerede durduğunu keşfetme imkanını kaybetmek anlamına gelir. Başka bir deyişle; şimdideki *ben*in kendini tamamen özerk ve koşulsuz görmesi büyük tarihsel sürecin bir parçası olduğunu görememesine sebep olur.

2.2.1.3. Geçmiş ve Değer Yargıları

Kişi, dünyadaki yeri ve konumunu aynı zamanda gelecekteki yönelimlerini belirleyeceği yer olarak geçmişi, tarih alanını seçmiş olabilir. Bu durum, tarihe bazen gerektiğinden fazla anlam yüklemek ve yine gerektiğinden fazla bir beklenti içerisine girmekle sonuçlanır. Kişinin geçmişe yönelik beklenti süreci ve sonuçları kesinleşmeyecek yargılar kümesini oluşturur. Vig bakış açısının neden olduğu söz konusu beklentiler araştırmacı için yanılgılar meydana getirir. Geçmişi vig bakış açısıyla yorumlayan araştırmacı, geçmişin belirli sorularını yanıtlaması üzerine odaklanır. Buna göre geçmişten beklenen; değerler hakkında yargılara varması ve çözüm bekleyen meselelere karar vermesidir. Bu durum son sözün geçmişi inceleyen araştırmacıya ait olması zorunluluğunu meydana getirir. Tarihin hüküm veremeyeceği konu hükümsüzleşir. Genel gerçekler ve evrensel geçerlilikler bu düşüncede tarihin ötesinde bir durumdur.[96]

---

93 Butterfield, *Christianity and History*, 57.

94 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 38.

95 McIntire, *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter*, 62.

96 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 36–37.

Butterfield'a göre tarihçi, geçmişte hüküm ve değer yargıları aramaktan ziyade somut olanla ilgilenir. Olaylar ve insanlar, bir sahneyi anlatır gibi ayrıntılarıyla tarihçi tarafından anlatılmalıdır. Butterfield, vig yorumdan uzak tarihçileri bu bağlamda gezgine benzetir. Gezgin seyahat ettiği mekanları sadece seyahat maksadıyla gezer. Farklı bir amaç, yargı, hüküm arayışı onu gezgin kimliği dışında bir hâle dönüştürür. Gördükleri, karşısına çıkanlardır ve anlattıkları ise karşılaştıkları. Butterfield'a göre tıpkı gezgin gibi kendisi dışındakilerin henüz görmediği detaylar tarihçinin aktarımında yerini bulur. Geçmişi inceleyen tarihçinin de gezgin gibi aktarımları, akıl yürütmeler ya da çıkarımlarla bezenmez. Çünkü ona göre tarihçi, ışığın kaynağını araştırmaktansa renkler ile ilgilenir.[97]

Yaşanılır olanın ötesinde ve yaşam alanı üzerinde hüküm veren, değer yargıları dikte edebilen bir tarih vig yorumun oluşturduğu varsayım ürünüdür. İnsani faktörlerin, anlık, yerel ve koşullara bağlı unsurların buharlaştırılarak elde edilebileceği bir tarih özü mümkün değildir. Zira, zaman ve mekândan bağımsız mutlak bir hakikat geçmiş için kabul edilemez. Geçmişi inceleme süreci araştırmacıyı genelden özele, soyuttan somut olana taşımıyorsa bu vigist yorumcu için bir zemin inşasıdır.[98]

Butterfield, vig yorumu ortaya koyduğu düşüncelerini Hristiyanlığın dördüncü yüzyılı ile örneklendirir. Hristiyanlığın ivmelenip, pagan inanışın düşüşe geçtiği bu dönemde araştırmacı, perspektifini genelden özele çevirmelidir. Perspektifin özele çevrilmesi insani meselelerin gündeme getirilmesi ve deneyimler üzerine yoğunlaşmak ile mümkündür. Tanrılarını değiştiren insanların yeni alışkanlıklarının nasıllığı, pagan kültürden elini çekerek piskoposlara devlet desteği sunan imparatorların yönetim anlayışları, pagan inanış ile Hristiyanlık arasındaki etkileşim, eski tanrılarını unutan genç nesil ile yaşlıların hissiyatları, pagan ayin, fikir ve bayramlardan Hristiyanlığa yapılan transferler gibi hususlar geçmiş araştırmacısının soru başlıkları olabilir. Bu sorular, Butterfiield'a göre tarihçinin bizi genel fikirler dünyasından uzaklaştırma yollarıdır.[99]

Genel değer yargılarına ulaşmak ya da geçmişi yargılamak vig yorumdan uzaklaşabilmek için tarihçi alanın dışında kalmalıdır. Tarihçi insanların dini inanışlar arasındaki farklılaşmalarını araştırabilir ancak farklılaşmalarının kaynağına dair yargıda bulunamaz. Dini sosyolojik açıdan ortaya koyabilmek adına yapılan değerlendirmeler, *şimdi*yi inşa

---

97 Ernst Mayr, "When is Historiography Whiggish?", *Journal of the History of Ideas* 51/2 (1990), 308.

98 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 39.

99 Butterfield, *Christianity and History*, 54.

etmekten uzak duruluyorsa, bu bağlamda Butterfield'ın tanımıyla vigistik değildir. Ancak bu değerlendirmelerde dinin manevi kazanımları ile maddi dünya arasında bir karşılaştırmaya gidilmemelidir. Yapılabilir olan rolleri anlatmak, kesinliklerden uzak durmak ve bütün yargıların koşullara bağımlı olduğunu hatırlatmaktır.[100]

Vig tarihçisi ya da araştırmacısı için, geçmişin akışının, yüzyılların geçişinin bir insan, bir çağ veya bir hareket hakkında hüküm verebileceği düşüncesi onda temel bir özelliktir. Vig yorumcunun gözünde yargılayabilen tarih, geçmiş nesillerin acılarını unutturmak isteyecek, yaşanılan trajedilerin önemsiz hâle dönüşmesini sağlayacaktır. Luther'in Katolik Kilisesi'ne isyanı ve Papanın onu isyana kadar kasıtlı olarak takibi ve bu esnada birden fazla neslin feda edilişini göz ardı edilmesi bu duruma tipik bir örnektir. Bütün bu trajedik sürecin din özgürlüğü bağlamında değerlendirilmesi vigistiktir ve açık bir optik yanılsamadır.[101]

2.2.1.4. Geçmişe Sempati

Mutlak bir öze ve hüküm yetkisine sahip olamayacak olan tarih karşısındaki tarihçinin konumu vig yorumu oluşturan dinamiklerde değer yargılarından sonraki son adımdır. Ancak burada ilk olarak tarihçinin ne olmaması ve nasıl davranmaması gerektiğini ortaya konulmalıdır. Araştırmacının kendini şeffaflığa indirgeyerek bilgiyi renksiz, tutkusuz bir tarafsızlıkla basitçe yazıya dökerek geçmişi aktarmak doğru olamayacağı gibi bu sadece bir arabuluculuk ya da dizin görevini üstlenmek olur.[102]

Tarihçi, salt pasif bir dış seyirciden daha fazlasıdır. Önemli ayrıntıları yakalayabilmesi, olaylar arasındaki bağlantıyı ayırt edebilmesi ve birbirine bağlı gerçekleri bulabilmesi için pasif seyirci olması yeterli değildir. Butterfield burada geçmişe yönelen araştırmacının hayal gücünü *sempati* ile birleştirmesi gerektiğini vurgular. [103] Hayali, düşünümsel sempati olarak çevrilen bu kelime öbeğini biz geçmişe merhamet olarak da yorumlayabiliriz. Geçmişi bugün için anlaşılır kılmanın yegâne yolu budur. Geçmişe yönelik merhamet, araştırılan geçmişin koşullarını günümüz şartlarına tercüme eder. Bu nedenle tarih her nesil, yeniden yazılır.

---

[100] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 42.

[101] McIntire, *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter*, 310.

[102] Keith C. Sewell, *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*, ed. J.C.D. Clark (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 198.

[103] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 51.

Geçmişe merhamet, Butterfield'ın ifadesiyle sempati, aynı zamanda bir farkındalık oluşturma çabası olarak görülmelidir. Geçmişin satır aralarını okuyabilme, hayattaki imaları yakalayabilme ve insani alana dokunabilme bu farkındalığın aşamalarıdır. Bilgiye sahip olmak ile eylemi gerçekleştirebilmek arasındaki kırılma, merhametin desteklediği bir farkındalık ile imkân dahilindedir. Butterfield, geçmişe dair söz konusu sempatiyi dolayısıyla farkındalığı oluşturabilmenin bir sanat olduğu vurgusunu yapar. Ona göre örneğin iyi bir psikoloğun komşusunun davranışlarını çözümleyebilmesi bilgisinin icrasını gerçekleştirebilmesi iledir. Psikolojiye vâkıf olabilir ancak ilmini tecrübe edebilecek alanda başarı elde edebilmesi tamamen bilgisine bağımlı değildir. Uygulama alanı sanatsal bir performans gerektirir.[104]

Geçmişin vigist bakışla ele alınışının önüne geçmişe yönelik bir sempati ile geçilebileceği fikrini gündeme getiren diğer bir isim ise Helene Metzger (1889-1944)'dir. Kimya ve bilim tarihi üzerine yaptığı çalışmalar kadar tarih yazımı ve geçmişin bugüne aktarımı üzerine ifade ettiği düşünceleri vesilesiyle atıflar alan bir düşünür olarak Metzger,[105] geçmişin şimdiki zaman unsurlarını verecek şekilde dizayn edilişini, Butterfield gibi, tarihçilerin zavallı yanılgısı olarak tasvir eder.[106]

Geçmişe yönelen araştırmacının, bilgi ve birikimini eylem sahasına aktararak, yazarın ifadesiyle sanatlaştırması, sadece belirli bir gruba münhasır değildir. Vig bakış açısına sahip bir araştırmacı da izah edilen bu sanata sahip olabilir. Ancak Butterfield vig yorumcunun burada sanatını sadece vurgulamak istediği alanla sınırlayacağı ve sempatiden uzak bir bakışla geçmişi vurgulamak istediği noktalar için kullanacağı uyarısında bulunur. Vig yorumcu sempatisini, merhametini koşullara bağlar. Sonuç itibarıyla araştırmacı ve hatta şartlara bağlı merhameti, geçmişi anlamanın önünde engel hâle gelir.[107]

Vig yorumdan uzak bir bakış için geçmiş, geniş bir ağ olarak algılanabilir. Gerçeklik bu geniş ağ örüntülerinin içerisinde ve çeşitlilikler arasındadır. Tek renk, tür geçmişe yönelen bir araştırmacı için tek karakterli romanın yaşatacağı türden gerçeklikten uzak ve sıkıcıdır. Araştırmacı geçmişin çeşitliliği ve geniş ağ örüntüsünün varlığı ile şevklenir.

---

[104] Butterfield, *Christianity and History*, 17.

[105] Thomas Samuel Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017), 62.

[106] Oscar Moro-Abadía, "Thinking About Presentism From a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger", *History of Science* 47/1 (2009), 56.

[107] Butterfield, *Man on His Past: The Study of The History of Historical Scholarship*, 26.

Geçmiş, vig bakışa sahip araştırmacı için de heyecan verici olabilir. Vig yorumcuyu bu anlamda heyecanlandıran durum, geçmişte bugünün unsurlarını sağlayabilecek aktarımlar olacaktır. Demokrasi, düşünce özgürlüğü, liberal gelenek gibi modern olgulara devşirilebilecek bulgular, kurgulanarak günümüzü oluşturulabilecek unsurlara çevrilebilir. Bu yorumcu için parlak bir buluştur. Geçmişi, geçmişin hatırına araştırarak vig yorumcusunun yaptığının aksine, kısaltılmadan, karmaşıklığı ve ayrıntılarıyla aktarılırsa günümüz insanı için hayatın kendisi kadar kaotik ve gerçekçi olabilir.[108]

Ana hatlarıyla ortaya konulan tarihin vig yorumu ortaya çıktığı dönemde ve sonrasında tartışılmış bir konudur. Geçmişe bakışa dair bir zaman problemi olarak kabul edilmesinin yanında vig yorum eleştiri ve reddiyelerin hedefi olmuştur. Butterfield'ın tespit ve görüşlerinin eleştirisini sembolik bir örnek olarak Namier okulu özelinde aktarmaya çalışacağız. Ardından vig yorumun ancak kendisinin bir alt başlığı olması gerektiğini ifade eden şimdi merkezliliği gündeme getireceğiz.

2.2.2. Butterfield- Namier Karşıtlığı

Sir Lewis Namier, Butterfield'ın en üretken olduğu yıllarda İngiliz tarih yazımında önemli bir otoriteydi. Namier'in *The Structure of Politics* isimli çalışması[*] on sekizinci yüzyıl tarihçiliği üzerinde kalıcı etkiler bıraktı. Butterfield'ın da ayrıntılı tekniğini takdir ettiği ve dönem itibarıyla benzersiz bulduğu çalışmasında Namier, kısa tarihsel bir süreci derinlemesine incelemekteydi. Kitabında Namier, insanların siyasete atılmalarının gerçek nedenlerini göstermeye çalışarak kişisel, ailesel ve bölgesel çıkarların önemini vurgulamış, Whig ve Tory biçimindeki basit sınıflandırmanın ülke çapında her şeyi belirlediği varsayımına karşı çıkmıştı.[109]

Parlamenter Whig ve muhafazakâr Tory gruplarının sınıflandırılmasına, sınıflandırma düzeyinde, karşı çıkmasına rağmen Namier'ın bulunduğu dönem ve sonrasında Butterfield'ın karşısındaki sembolik görüş olarak zikredilmesinin nedeni muhafazakâr

---

108 Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 54.

* Lewis Namier, *The Structure of Politics: At the Accession of George III* (London: The Macmillan Press, 1957).

109 Sewell, *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*, 182.

oluşudur. Namier ve sonrasında okulu, muhafazakârlığı yeniden canlandıran düşünce olarak adlandırılmış ve muhafazakârlıkları, diğer bir ifadeyle tutuculukları, liberal bir kökenden gelmediği gibi yine liberal bir çizgiye dönüşmemiştir.[110]

Aynı dönem üzerine çalışmalar yapan Namier ve Butterfield, geçmişi ele alışlarında teknik davranıyorlardı[111] ve bu durum farklılıklarını gündeme getirebilmek ve karşılaştırma yapabilmek adına ortak alan olarak kabul edilebilirdi. Farklılıklarının, ilk olarak düşüncelerini inşa ettikleri zeminden başladığını ifade etmeliyiz. Butterfield, Augustinuscu bir zeminde ilerleme fikrine sahipken Namier, Freud'un bilinçdışı görüşünden etkilenmiş ve sürecin unsurlarının birbiri için birikimsel bir şekilde ilerlemeyi oluşturmalarından çok, tekil olarak değerlendirilmeleri gerektiği kanaatini ortaya koymuştu. Butterfield için günah ve yargılamaları içeren trajik tarih, Namier'da anlamsızlık içerisindeydi.[112]

Namier, Butterfield'ın geçmişin bir tutarlık dizilimi içerisindeki ilerleyişi fikrini yanıltıcı bulmaktaydı. Ona göre insan eylemlerinin üretimleri ile sonuçları arasında değer açısından bir ilişki olmadığı gibi siyasi ve sosyal alandaki ilke ve amaçlar da önemsizdi. Bu durum geçmişi statik bir analizle ele alan ve ilahi takdiri göz önünde tutan Butterfield'ın anlatımına eleştiri mahiyetindeydi. Butterfield'ın insan niyetlerinin önemi ve tarihsel süreç üzerine oluşturduğu anlatısı Namier'ın niyetsizlik ve süreç sonuç bağlantısızlığı nedeniyle eleştirilir hâle geldi.[113]

Namier'ın geçmişin amaçsızca ve bir dizilim olduğu şeklinde yorumlanabilecek kanaatleri, ruhsuzlukla suçlandı. Teknik üslubu onun, geçmişin ve siyasal tarihin Darwin'i olarak adlandırılmasına sebep oldu. Kendisine yönlendirilen eleştirilere kitabında cevap veren Namier, insanın siyasal öğreti ve dogmalarla zihninin serbestçe çalışmasını ne kadar az engellerse, düşüncesinin o kadar iyileşeceği kanaatinde olduğunu ifade etti. Ruhu dışarıda bıraktığı yönündeki eleştirileri reddetmeyen Namier, somut sorunlara pratik çözümler üreten siyaset felsefecilerinin ilke prensiplerini kaybettiğini ve kendisini bu grubun dışında olmasının olumlu bir durum olduğunu ifade etti.[114]

---

110 Jacob M. Price, "Party, Purpose and Pattern: Sir Lewis Namier and His Critics", *Journal of British Studies* 1/1 (1961), 71–93.

111 Herbert Butterfield, *George III and The Historians* (New York: Cassell History, 1988), 17.

112 Sewell, *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*, 185.

113 Price, "Party, Purpose and Pattern: Sir Lewis Namier and His Critics", 91.

114 Lewis Namier, *Personalities and Powers :Selected Essays* (New York: Harper Torchbooks, 1965), 5–7.

Kendilerini bir okul olarak gören Namier takipçileri, Butterfield'ın görüşlerinin etkisinin azalması ve ortadan kaldırılması çaba sarf ediyorlardı. Namier okuluna karşı metinler kaleme alan Butterfield, geçmişe yönelik yapılan çalışmalarda, Whig ya da Tory içeriğine bakılmaksızın bütün eserlerden faydalanılmasının vigist yoruma düşmemek için önemli olduğu vurgusunda bulundu.[115]

Butterfield, toplumu geçmişe yönelik araştırmalarda etkin ve önemli bir tarihsel açıklama kaynağı olarak görmekteydi. Bu nedenle parlamentoların ve seçmen gruplarının yapısal olarak incelenmesine karşı değildi. Butterfield'ın Namier'de eleştirdiği nokta toplumsal yapının anlatıyı tamamlamasına müsaade edilmemesiydi. Tarihi anlatının Darwin'i etiketini hak eder bir şekilde Namier, toplumun anlatıya derinlik katmasını engellemekteydi. Bu nedenle durağan ve değişimden yoksun bir anlatı ortaya koymuştu.

Butterfield, Namier okulunun tutarlı bir geçmiş anlatısı sunmakta başarısızlığını vurgulamaktaydı. Ona göre yöntemsiz ve dikkatsiz bir şekilde siyasi kaygılar nedeniyle kişi ve gruplar, standart bir sönük düzeye indirgendi. Butterfield'a göre bu durum bütün bir insanlık geçmişini önemsizleştirdi. Anlamını ve bağlılığını azalttı.[116]

On sekizinci yüzyıl siyaseti üzerine yoğunlaşan Namier ve takipçilerinin sistematik bir tarih felsefesi ortaya koydukları söylenemez. Geride bıraktıkları akademik mirastaki muğlak noktalar ve metodolojik sorular bu ifadeyi güçlendirir niteliktedir.[117] Makro ve mikro düzeydeki zamansal bölünmelerin ortak bir tarihsel evren oluşturduğu düşüncesine rağmen her bir düzey, diğerinde kalınarak yapılan çalışmaları yetersiz görmektedir. Geçmişin sonsuz sayıda küçük zamanlı olaylardan oluştuğunu iddia eden Namier gibi tarihçiler ile anlam sürekliliğini kaybetmemek için genellikleri görecek gözlere ihtiyaç duyduğumuzu ifade eden Butterfield gibi tarihçiler daimî bir çatışma hâlindedir. Bununla birlikte Namier ile Butterfield'ın karşıtlıklarının her ikisinin de tarih felsefecisi olmamaları nedeniyle teknik düzeyde ve siyasi tarih bağlamında kaldığını belirtmeliyiz. Siyasi tarih alanındaki karşıtlıklarının detaylandırılması yerine anlatılarının tekniklerini karşılaştırmak bağlamımız açısından yeterlidir. Şimdi Butterfield'ın kapsamı bağlamında eleştirildiği farklı bir alana geçiyoruz.

---

115 Sewell, *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*, 187.

116 Sewell, *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*, 196.

117 Price, "Party, Purpose and Pattern: Sir Lewis Namier and His Critics", 86.

2.2.3. Şimdi Merkezlilik

Butterfield'ın tarih yazımında ortaya koyduğu vigizm tanımlaması, yıllar içerisinde siyasi ve tarihi içeriğinin çok ötesinde bir etki alanı oluşturdu. Tarihin vig yorumu, tarihçilerin genel tabirlerindeki yerini aldı. Bu durum tanımlamanın tartışılmasını ve farklı noktalara taşınmasını da sağladı. Bu bağlamda T.G. Ashplant ve Adrian Wilson, art arda yayımladıkları makalelerde vig yorumun genişletilmesi önerisinde bulundular. Ashplant ve Wilson, ilk olarak Butterfield'ın tanımlaması üzerine tarihçilerin uzun süre sessizliklerini koruduklarına dikkat çeker. Bunun, konu üzerine konuşulmasının vig etiketine sebebiyet vereceği tedirginliği olabileceğini ifade eden Ashplant ve Wilson, Butterfield'ın işaret ettiği sorunun çözümü için konunun gündemde tutulmasını önemli bulurlar.[118]

Ashplant ve Wilson, ilk makalelerinde,[119] vig tanımlamasının İngiliz tarihinin belirli bir döneminin yorumundan ortaya çıkmasına rağmen tarih yazımının etkin bir tabiri hâline dönüşmesini sorguladılar. Onlara göre tanımlama, yazar tarafından daha geniş bir alanı karakterize etmek için kullanılmış ve birçok tarih yazımı hatası vig tanımlaması ile izah edilir olmuştu. Bu durum, geçmiş üzerine araştırma ve yorum yapanlar için kolaycı bir yol hâline dönüşmüştü.

Vig yorumun kolay bir etiket olarak kullanımı Ashplant ve Wilson'a göre iki temel sorunu gizlemişti. İlk olarak tarihçi bu kullanımda İngiliz, erkek ve üst sınıf olarak tanımlanıyordu. Eleştirilebilir olan bu etiketlerin her biri, kullanımın yaygınlaşmasıyla örtük bir kabul görüyordu. İkinci olarak ise Butterfield, Ashplant ve Wilson'a göre makalelerinde alıntıladıkları pasajlarla anlatmaya çalıştıkları hâliyle, üstten ve dışlayıcı bir dile sahipti.[120]

Ashplant ve Wilson, Butterfield'ın yeterince tartışılmayan vig tanımlamasının geçmişe yönelen araştırmacıya güçlendirilmemiş argümanlarla kibirli bir dil verdiği konusunda hemfikirdir. Kısaltılmış tarihe dair yaptığı eleştirileri Butterfield'ın yine bizatihi kendisinin yaptığını ve geçmiş içerisindeki alıntılamalarda keyfî seçimlerin kitabında görülebileceğini ifade ederler. Aynı zamanda Ashplant ve Wilson, tarih kelimesini özensiz

---

118 Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 255.

119 bk. Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History".

120 Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 6.

kullanması nedeniyle Butterfield'ı eleştirirken, geçmişin mıknatıs metaforuyla içerisinden herhangi bir öğenin seçilebilmesinin yazarın aktardığı gibi mümkün olamayacağını vurgulamaktadırlar.[121]

Butterfield'ı somut bir alternatif sunmamakla ve düşüncelerini kurumsallaştırmamakla eleştiren Ashplant ve Wilson, geçmişi geçmişin hatırı için araştırma duyarlılığının bir öneri olarak kaygan zeminde kaldığını ifade ederler. Butterfield'ın önerisi olarak geçmişteki gerçek ve anlam ilişkilerinin detaylandırılması gerektiği düşüncesi de onlara göre yine söz konusu kaygan zemin üzerine mahkûm edilmiştir. Ashplant ve Wilson, Butterfield'ın vig tanımlaması üzerine yaptıkları eleştirilerini önerilerinin alt zemini hâline getirmişlerdir diyebiliriz. Ashplant ve Wilson, her iki makalelerinde de vig yorumun kendilerinin ortaya koyduğu *şimdi merkezlilik*ten farklı bir şey olmadığını, Butterfield'ın tezinin şimdi merkezliliğin alt başlığı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederler.[122] Eleştirilerinin varmak istediği hedef kanaatimizce budur.

Şimdi merkezliliği, Ashplant ve Wilson, Butterfield'ın tezinde kabul edilebilir buldukları en sağlam nokta üzerine inşa ederler. Onlara göre vigizm tanımlamasındaki tutarlı nokta, şimdi ile geçmiş arasında kurulan bağlantıdır. Geçmiş, şimdiyi veren bir referansla incelenir ve geçmişin öğeleri ilerlemeyi sağlayarak bugünü oluşturanlar ya da engelleyenler olarak sınıflandırılır. Vig yorumcu tarihin üzerinde ve şimdide, geçmişi kendi tarih şemasına göre düzenler hâldedir.

Ashplant ve Wilson, geçmiş ile şimdi arasındaki bağlantı vurgularının ardından, vig yorumcunun şimdiki zamanını ön plana çıkarırlar. Onlara göre vig yorum, şimdinin algısal ve kavramsal kategorileri tarafından kısıtlanmış, şimdinin çerçevesi içinde bağlanmış ve yine şimdiden türetilen bir algısal küme içerisindedir. Yazarlar, vig yanılgısının temel kaynağı olarak *şimdi küme*sini vurgularlar. Onlara göre Butterfield'ın vig tanımlamasının hem ortaya çıkış sebebi hem de yaygın olmasının nedeni bu şimdi vurgusudur.[123] *Şimdi küme*si, yazarların vig yorumu konumlandırabilmeleri için verimli bir alan oluşturacaktır.

Şimdi merkezlilik, Ashplant ve Wilson'ın tanımladığı şekliyle temel epistemolojik noktayı yakalama çabasıdır. Vig yorumun örneklediği, onlara göre incelenen geçmişin, herhangi bir değer yargısından bağımsız olarak, yanlış kavranması ve aktarılmasıdır.

---

121 Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 7–9.

122 Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 10–11.

123 Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 11.

Ashplant ve Wilson, burada bir dayatmanın olmadığını belirtir ve burada gerçekleşen yanılgı şimdiki zaman merkezli bir bakış açısından kaynaklı gözlem, araştırma ve aktarımdır.

Geçmişi yorumlayan araştırmacının şimdi merkezli oluşu, Ashplant ve Wilson için, yapacağı bütün değerlendirme ve yorumlamalarda zaman olarak şimdide kalacağı anlamındadır. Araştırmacı, bulunduğu şimdiki zaman ile yöneldiği geçmiş zaman arasında bağlantı kurarken ikincisini ilkinin koşullarına uydurmaya çalışır. Bu durum Ashplant ve Wilson için vig yorum ile sınırlı değildir. Vig yorumun da içerisinde bulunacağı daha geniş bir alanın karakteristiğidir.

Tarih yazımı birçok sorunu barındırır ve zorlukları aktarabilmek, çözümlere ulaşabilmek için Ashplant ve Wilson'a göre sınırlı içeriklerle hareket edilmemelidir. Daha geniş ve ayrıntılı bir terminolojiye ihtiyaç vardır. Bu nedenle yazarlar *kaynak* ve *kanıt* kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekerler. Geçmişe ait kalıntılar, zaman içerisinde içeriği değişmekle birlikte kaynak olarak nitelendirilir. Kalıntının kaynak olarak değerlendirilmesi Ashplant ve Wilson için, yine onların ifadesiyle, araştırmacının ithal edildiği bir durumdur. Zira bir kaynak tek başına mevcut değildir ve kaynak araştırmacının geçmişin bazı kalıntılarına odaklanmasıyla oluşturulur.[124]

Kanıt, kaynaktan farklı bir terminolojik içerik olarak, araştırmacının argümanına şartlanmasıyla oluşur. Ashplant ve Wilson kanıtı, geçmişin belirli kalıntılarının konulduğu bir kullanımı tanımlayan terim olarak tanımlarlar. Kaynak olarak odaklanılan geçmişin kalıntıları, belirli bir araştırma ya da tartışma için kanıt hâline getirilir. Bu iki kavramı bir sürecin durakları olarak görebiliriz.

Ashplant ve Wilson, kanıt ve kaynak arasında gerçekleştirdikleri izahlarında *geçmişin kalıntı*ları ifadesine dikkat çekerler. Hem kaynak hem de kanıta hammaddelik yapan kalıntılar, yazarlara göre geçmişin kategori sistemleri tarafından şekillendirilmiş ve yapılandırılmıştır. Ashplant ve Wilson, araştırmada kullanılacak geçmiş kalıntılarının altında yatan kategori sistemleri ile tarihçinin kategori sisteminin aynı olup olmadığının bilinemez olduğu kanaatindedirler. Geçmişe yönelik araştırmayı yapılandıran ve kalıntıları kanıt hâline dönüştüren sorular bugünden türer. Bu nedenle, bir kategori sistemi içinde sorulan sorular ile büyük olasılıkla başka bir kategori sistemi içinde üretilen kanıt

[124] Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 13.

kaynakları arasında bir boşluk vardır. Ashplant ve Wilson'a göre tehlike buradaki boşluğun farkına varılamamasıdır.[125]

Ashplant ve Wilson, geçmişe yönelik araştırmalar söz konusu olduğunda öne çıkan bu durumun aslında çok daha genel bir alanın temel problemi olduğuna işaret ederler. Şimdi merkezliliği de inşa ederken atıfta bulundukları bu genel alan insan algısının yorum ve çıkarımlarıdır. Onlara göre araştırmacının, araştırma nesnesi olarak gördüğü nesne, bizatihi nesne değil aynı zamanda araştırmacının kendi kategori, varsayım, değer ve beklentilerinin, önyargılarının bir yansımasıdır. Bu nedenle bilgi inşa edilebilirdir. Aynı alanda araştırmacı sayısınca farklı belge ve kaynak gündeme gelebilir.[126]

Tarih yazmakla sınırlı olmayan şimdi merkezlilik, Ashplant ve Wilson'a göre farklı biçimlere bürünebilir. İddialarını, vig olarak etiketlenmeyen ancak şimdi merkezli olan iki eser üzerinden örnekleyen yazarlar, ilk olarak Philippe Ariès'in *Yüzyıllar Süren Çocukluk (Centuries of Childhood: A Social History of Family Life)* eserine odaklanırlar. Çocuk merkezli çekirdek ailenin yükselişini anlatan eser, Ashplant ve Wilson'a göre çocukluk bilincinin köklerini bireyciliğe dayandırmaktadır. Ancak bu yazarlara göre optik bir yanılsamadır. Burada yazarların Butterfield'ın kavramsal çizgisini kullandığını ifade edebiliriz.

Ashplant ve Wilson'a göre Ariés'in on yedinci yüzyıl öncesinde insanların çocuklara duydukları sevgiyi kabul etmekte tereddüt ettiklerine yönelik iddiası temelsizdir. Yazarlar, modern öncesi dönemde bugün anladığımız şekliyle bir çocukluk bilincinin olmadığını, en iyi ihtimalle modernliğe geçiş süreciyle birlikte böyle bir bilinçten bahsedilebileceğini ifade ederler. Dolayısıyla Ariés'in modern öncesi topluma dair itham ettiği tutumlar, zaten o dönem için kategorik olarak yoktur. Ashplant ve Wilson, Ariés tarafından yok sayılan bu durumu eleştirirler. Kısacası, yüzyıllar süren çocukluk argümanının tamamı, onlara göre temelsizdir. Bunun asıl nedeni, Ariés'in şimdi merkezli bir çerçeveye hapsolmuş olmasındandır.[127]

Ariés'in tarih yazımsal yanılgıları, Ashplant ve Wilson'a göre vig yorumun örnekleri olmamakla birlikte şimdi merkezlilikten kaynaklanır. "Yüzyıllar Süren Çocukluk"ta Ariés, geçmişi şimdiki zamanın yoksunluğu bağlamında ve sürekliliği takip etmeksizin

---

[125] Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 15.

[126] Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 254.

[127] Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 255.

ele alır. Bu yoksunluk yapısı Ashplant ve Wilson için, geçmişi şimdinin kategorileri ile ele almaktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca kullanılan kaynakların, yazarların daha önce de ifade ettikleri üzere, kanıt hâline dönüştürülmesi tamamıyla Ariés'in emeğidir ve bu da yine şimdiki zamanın filtrelerinin kullanımıyla mümkün hâle gelmiştir.[128]

Ashplant ve Wilson'ın incelediği ikinci eser, Keith Thomas'ın *Din ve Büyünün Gerileyişi* isimli kitabıdır. Geçmiş ile bugün arasındaki karşıtlık üzerine kurulan eser,[129] on altı ve on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde geçerli olan, ancak bugün artık pek tanınmayan bazı inanç sistemlerini anlamlandırma çabasındaydı. Geçmişin günümüz ile kıyaslanması asimetrik bir tablo ortaya çıkardı. Thomas, Ashplant ve Wilson'a göre söz konusu asimetrinin yalnızca geçmişteki tarafının açıklanması gerektiğini düşünüyordu.

Günümüzde geçerliliğini yitirmiş ve sadece geçmişte var olmuş inançların açıklanması, Ashplant ve Wilson'a göre hiç var olmayan bir araştırma nesnesi üzerine şimdi merkezli ve taraflı bir açıklama olarak yorumlandı. Geçmiş inançların tekrar inşası süreci, kanıtların oluşturulması ve oluşturulan kanıtlarla bir anlam kümesi yaratılması şeklinde iki adımda gerçekleşti. Yeniden inşa sürecinde; bilim ile hurafe ya da akıl ile büyü arasındaki ikilik asimetrik olarak, geçmiş ve şimdiki modern inançlar arasına uygulanarak somutlaştırıldı. Ashplant ve Wilson, Thomas tarafından aktarılan ikiliklerin test edilemez olduğunun altını çizerler. Onlara göre "Din ve Büyünün Gerileyişi" isimli kitap, şimdi merkezlidir ve geçmişe yönelik bir varsayım üzerine inşa edilmiştir. Yazar tarafından ortaya konan ikilikler, söz konusu varsayım üzerine inşa edilmiş bu nedenle de delil olma vasıflarını kaybetmişlerdir.[130]

Ashplant ve Wilson bilim, hurafe ve akıl ile büyü ikilemlerinin günümüz bakış açısıyla yorumlandığı kitabın vigist olarak etiketlenebilmesine rağmen temel sorunu şimdi merkezlilik olarak tanımlarlar. Şimdi merkezlilik, onlara göre kitabın yazarına ikilikleri arasında yapay sınırlar çizdirmiş ve hakikati karatmıştır. Geçmiş günümüzden bir kopuşla aykırı ve zıt bir noktaya taşınmıştır. Bu nedenle kitabın sadece vig yoruma bağlı kaldığını ifade etmek yetersiz olacaktır.[131]

---

128 Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 257.

129 Keith Thomas, *Religion and The Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London: Penguin Books, 1971).

130 Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 259.

131 Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 260.

Şimdi merkezli kavramları terk etmek ve faillerin faaliyetlerini orijinal bağlamlarında yeniden değerlendirmek Ashplant ve Wilson'a göre şimdi merkezlilikten uzaklaşabilmek için önemlidir. Diğer bir önemli husus, geçmişi belirgin ikilikler üzerinden anlamlandırma çabasından vazgeçmek olmalıdır. Keith Thomas'ın kitabında örneklediği ve ikiliklerin bilim kanadında zikrettiği Newton'ın oluşturduğu sistem, Ashplant ve Wilson için, aynı zamanda ruhani özellikler de barındırmaktaydı. Dolayısıyla geçmişin detayları sadece öne çıktıkları özellikler üzerinden etiketlenerek tanımlanmamadır.[132]

Ashplant ve Wilson, verdiği iki araştırma örneği üzerinden şimdi merkezlilik tanımlamaları ile Butterfield'ın vig yorumunu üç nokta bağlamında ayrıştırır. İlk olarak onlara göre vig yorum, şimdi merkezliliğin sadece bir alt türüdür. Şimdi merkezli kategorilerin, şimdiki zamanı destekleyen unsurları ile kaynaşmasından oluşur. Ancak şimdi merkezliliğin diğer türleri ve alt başlıklarının da dikkate alındığı bir düşünme pratiği içerisinde bulunmak daha gerçekçi ilişkiler, sonuçlar ortaya koyabilir. İkincisi; tarih yazımında hatalara yol açan durum araştırmacının öne çıkardığı değerlerden çok, bizzat içerisinde bulunduğu tözsel kategorileridir. Ve son olarak; Butterfield'ın vig yorumdan tarihsel araştırma ile uzaklaşılabileceği hakkındaki görüşleri yazarlara göre savunulabilir değildir. Zira araştırmanın kendisi şimdi zamanlı kategorilere tabidir.[133]

Genel olarak özetlemek gerekirse; Ashplant ve Wilson'a göre Butterfield vig yorumu ortaya koyarak tarih yazımındaki yaygın bir hatayı doğru bir şekilde tespit etmiştir. Ancak bu modellemesinin doğru olduğu anlamına gelmez. Tersine, hatanın niteliğini yeterince tanımlayamamış ve tatmin edici bir çözüm yolu belirtmemiştir. Yazarlara göre hata tarihçinin şimdinin algısal ve kavramsal kategorileri içindeki konumundan kaynaklanır. Modelleme şimdi merkezlilik üzerine yapılmalı ve şimdi merkezliliğin tarihsel araştırma sürecinin doğasında var olduğu ve bu nedenle tarihsel çıkarımın doğası gereği sorunlu olduğu kabul edilmelidir. Amaçlarının metodolojik tartışma için alan açmak olduğunu ifade eden Ashplant ve Wilson, şimdi merkezlilik için ortaya koydukları tanımı *şimdicilik* (presentism) ve *şimdi bağımlılık* (present-mindedness) kavramlarından farklılaştırır. Onlara göre her iki kavram da tanımlamalarındaki muğlaklıklara rağmen aynı içeriğe sahiptir ve Butterfield'ın vig yorum ile kastettiğini karşılayabilir. Vurgu her ikisi için de

---

132 Thomas, *Religion and The Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, 38.

133 Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 261.

zamansal şimdiye atıftadır. Ancak yazarlara göre şimdi merkezlilik, söz konusu iki kavramı kapsayıcı özelliktedir.[134]

Ashplant ve Wilson'ın şimdi merkezlilik dışındaki kavramlar hakkındaki genellemelerini, şimdicilik ve şimdi bağımlılığı ele alacağımız ayrı bir başlık içerisinde tartışacağız. Ashplant ve Wilson'ın şimdi merkezliliği taşıdıkları bir sonraki alan ise yukarıda bahsettiğimiz şekliyle onu tarihin yapısal bir özelliği olarak zikretmeleriyledir. Yazarlara göre şimdi merkezlilik geçmişe yönelik araştırmaların genel yapısıdır. Araştırma nesnesi olarak geçmişin; siyasi, ekonomik, sosyal gibi bölümlere ayrılması, günümüzde tarih disiplininin söz konusu bölümlemelere sahip oluşu, yazarlara göre iddialarını destekleyicidir. Ashplant ve Wilson bu kanaatlerini Hexter'in *tünel tarihi* tanımıyla desteklemektedirler. Bu konunun ayrı bir başlık dâhilinde ele alınması gerekir.

2.2.4. Tüneller

Ashplant ve Wilson, geçmişe yönelik çıkarımlarda bulunacak araştırmacının kaynak oluşturma sürecinin ve bir adım sonrası olarak standart, sınırları belirlenmiş bir kaynak üzerindeki değerlendirmelerinin nihai olarak bir seçim olduğu vurgusundadırlar. Onlara göre araştırmacı, zorunlu olarak geçmişin hangi yönlerini inceleyeceği, geçmişte hangi insanları canlandıracağı ve hangi boyutu öne çıkarıp kavrayacağı konusunda bir seçimle karşı karşıyadır. Ashplant ve Wilson'ın tarihçinin bütün eylemlerinin seçime dayandığı ve başlangıçta bütün seçimlerin politik bir güdülenme ile gerçekleştiği yorumları tartışmaya açıktır.[135] Ancak, araştırmacının geçmişe seçimlerinin sınırlandırmalarıyla yaklaşması sorunu yaygın bir durumdur.

Bugün tarihçiler genellikle bir dizi niteleyici tarafından şu veya bu şekilde etiketlenir; siyasi tarihçiler, ekonomik tarihçiler, sosyal tarihçiler, sanat, tıp, bilim, fikir tarihçileri gibi. Bu tür etiketler geçmişe dair; araştırma konusu, açıklama ya da kaynak olarak yapılan seçimlerin kabul edildiğinin sonucudur. Bu durumu J. H. Hexter, *tünel tarihi* adlandırmasıyla kısaca tartışmıştır.

Hexter, ayrılamaz insan faaliyetlerinin geçmiş söz konusu olduğunda bölümlere ayrılarak servis edilmesini eleştirir. Ona göre örneğin savaş esnasında; diplomasi, askeri tarih ve deniz tarihi birbirinden ayrılamaz bir birlikteliğe sahip olmalarına rağmen bu

---

[134] Ashplant - Wilson, "Whig History and Present-Centred History", 15.

[135] Ashplant - Wilson, "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge", 254.

savaşı sonraki nesillere aktaranların bütünü parçalıyor oluşu doğru değildir. Bu bölümlemeye Hexter, *tünel tarihçiliği* ismini verir.[136]

Geçmişe, günümüzden tüneller kazarak belirli noktalarına ulaşmak ve geçmişte ulaşılan noktayı diğer unsurlardan ayırarak günümüze taşımak anlamında tünel tarihçiliği, Hexter'e göre arşivlerin bölünmesi iledir. Bununla birlikte bütün bir bölümlenmeyi kaynakların konumuna bağlamak gerçekçilikten uzak olacaktır. Hexter bu nedenle tünel tarihçiliğini, araştırmacının ilgi ve seçimlerinin sonucu olarak görmektedir. Ona göre araştırmacı günümüzden geçmişe bir tünel inşa ettikten sonra, inşa edilen tünel bir kimliğe ve alana sahip olur. Tüneller, geçmişe yönelen araştırmacının ilk aşamada odaklanmasının bir sonucu iken sonrasında geçmişin büyük bölümlerini görüş alanından çıkaran ve bakış açısını daraltan bir hâl alır. Geçmişe kazılan her tünel yeni bir alt disiplin şeklini alır. Oluşan yeni alt disiplinler diğer alt disiplinler ile birlik ve bağlantının azalmasına sebep olur ve araştırmacının şimdi ile olan bağını bağımlı hâle dönüştürür.[137]

Hexter'in tünel tarihçiliği ile ortaya koyduğu yaklaşım; Carl Becker'in tarihsel görelilik düşüncesine ve Marx'ın monist dogmatizmini savunan tarihin ekonomik olarak yorumlanmasına karşı eleştiri anlamı taşımaktaydı. Hexter'e göre tarihçi tanımlanmış tek bir disiplinin uygulayıcısı olmaktan ziyade terminolojisini geçmişin zengin çeşitliliği için kullanmalıydı.[138] Böylece geçmişe yönelen araştırmacı Hexter'in tanımlamasıyla, geçmişin yapay sınıflandırmasından uzaklaşacak ve doğal alanına geri dönecekti.[139]

Hexter'in tünel tarihçiliği tanımlamasını Ashplant ve Wilson, şimdi merkezlilikleri için referans noktası olarak ele aldılar. Geçmişin günümüze tüneller vasıtasıyla bağlanması, geçmişin gerçekliklerinin değil, *şimdi*nin otoritesini güçlendirir niteliktedir. Bu bağlamda tüneller tanımlamasının Ashplant ve Wilson'ın tezlerini güçlendirici mahiyeti ortadadır. Konuyu vigizm bağlamında değerlendirdiğimizde, *şimdi*yi öncelemesi ilk bakışta elverişli görülmektedir. Ancak vigizm geçmişi şimdiyi verecek bir düzende dizilime tabi tutar. Bu geçmişin belirli unsurlarının öne çıkarılırken, geride bırakılan unsurlarının

---

136 Hexter, *On Historians: Reappraisals of Some of Makers of Modern History*, 194–196.

137 Hexter, *On Historians: Reappraisals of Some of Makers of Modern History*, 197.

138 J.G.A. Pocock, "Reappraisals in History by J.H.Hexter", *History and Theory* 3/1 (1963), 121–135.

139 Barbara C. Malament (ed.), *After the Reformation: Essays in Honor of J.H. Hexter* (University of Pennsylvania Press, 1980), 10.

önemsizleştirilmesi iledir. Tünel tarihçiliği ise geçmişi parçalı bir yapıya dönüştürür. Vigizmin şimdi için önemsizleştirdiği unsurlar, tünel tarihçiliğinde, kabul edilen alt disiplin için tercih dışıdır. Dolayısıyla tünel tarihçiliğinin disiplin dışı olarak görmezden geldiği geçmiş, vigizmde *şimdi*yi sağlayan dizilimin karşıtı olarak yer alır.

Vigizm konusunun kapsamının tam olarak ortaya konulabilmesi için onun siyasi ve tarih yazımsal muhalifi olan torizmin bilinmesi gerekmektedir.

2.3. TORİZM

Biyografi yazarı ve sözlük bilimci James Boswell 1781'de kendisinin de içerisinde olduğu bir grubu tanımlarken, iyi sözlükçülerin doğaları gereği ılımlı birer Tory olduğunu ifade eder. Ardından düşünme tarzları farklı olmasına rağmen ilkelerinin aynı olması nedeniyle bilge bir Tory ile yine bilge bir Whig'in aynı fikirde olacağını vurgular. [140]

Siyasi bir figür olarak Whig düşüncesini ele alırken Tory* grupların görüşlerine yer vermiştik. Whig düşüncesi, muhalifi muhafazakâr Tory düşüncesi karşısında konumlanmıştı. Aktif siyasi bir eğilim olarak Tory düşüncesi, Katolik ve partizan yönlerinin baskın oluşu nedeniyle zayıf görünüme bürünmüş, Tanrı, kral ve ülke üçlemesi içerisinde bakış açılarını sınırlandırmıştı.[141] Siyasi süreçten bağımsız olarak ele alındığında ise Tory kelimesi, geçmişe yönelik sabit bir saygı ve her türlü değişime dirençle tanımlanmaktaydı. [142]

Tarih yazımsal olarak vigizm, siyasi arka planın gereği olarak, torizme muhalif konumdadır. Vigizm kadar etki alanı güçlü olamamakla birlikte torizm, Alan Taylor'ın tanımlamasıyla; insan doğasında kuşkuya dayanan, geleneksel kurumlara bağlı ve geçmişi geleceğe tercih eden bir akımdır. Bu hâliyle torizm, insanlığın karşı konulamaz bir biçimde ilerleyeceğini varsayan vigizmin karşısında yer alır.[143]

Butterfield'ın ortaya koyduğu vigizm ile karşısında yer alan torizm, siyasi köken olarak aynı ortamdan beslenmişlerdir. Bu nedenle her iki düşüncenin de ortak yönleri

---

[140] James Sledd - Gwin Kolb, "Johnson's Definitions of Whig and Tory", *Modern Language Association* 67/5 (1952), 885.

* Siyasi içerikten bahsedilirken özel isim olması nedeniyle Tory kelimesinin orijinal yazımı kullanılırken, tarih yazımı bağlamındaki kullanımında kelimenin Türkçe telaffuzu esas alınacaktır.

[141] Stuart Ball, *Portrait of a Party: The Conservative Party in Britain 1918-1945* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 74.

[142] Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, 9.

[143] Alan John Taylor, *Essays in English History* (New York: Penguin Books, 1976), 18.

olduğunu belirtmeliyiz. Öncelikle her iki düşüncenin beslendiği siyasi ortamda tarihçi kavramı akademik bir içerikle yer almıyordu. Tarih; polemik ve partizanca eylemler için, söz konusu dönemde, bir araçtı. Diğer bir ortak yön ise, torizm de tıpkı vigizm gibi bütün öğeleriyle şimdi merkezliydi.[144]

Torizmi belirgin kılacak özellikleri genel olarak dört başlık altında toplayabiliriz. İlk olarak torist tarihçiler geçmiş ile bugün arasında bir fark yokmuşçasına aktarımda bulundular. Monarşik ya da cumhuriyetçi yönetimler, fanatik ya da demokratik muhalefet, tek tip bir anlayış olarak aktarıldı. İkinci olarak, torist yorum geçmişin öğeleri hakkında iyi ve kötü gibi yargılarda bulunarak bu değerlendirmeleri anlatısına yerleştirdi. Üçüncüsü, torist tarihçiler tarihi bir süreç olarak ele almaktan daha çok bireyler üzerinden anlatımda bulundular. Bu durum tarihi anlamda birçok figürün olumsuz bağlamda fail olarak ön planda aktarılmalarına neden oldu. Son olarak torist tarih, basit ve dolaysız bir anlatıma sahipti. Bütün bir geçmiş, hırslı insanların planlı bir şekilde amaçları uğruna halkı isyana sürüklemesi kurgusu üzerinden okunmaktaydı. Whig karşıtlığı bağlamında ele alınırsa söz konusu figürler günümüzde ve bütün zamanlarda yer almaktaydı.[145]

Vigizmle karşılaştırmalı olarak ele aldığımızda torizm, ilerleme ve devrim karşıtıydı. Vigizmde bugünü oluşturan bir altyapı olarak görülen ilerleme, torizmde işgal ile eşdeğer tutulmaktaydı. Düzen ve süreklilik, değişim ve ilerlemeden üstün konumdaydı. Torist bakış açısına göre özgürlük olumsuz tanımlanmış; bu nedenle halk egemenliği ve hakları kavramları, kilise ve devlet için tehlikeli bir hale dönüşmüştü. Torist tarihçiler hak ve özgürlükleri, kilise ve devletin menfaati yönüyle değerlendirmekteydiler. Söz konusu kavramlar, her iki kuruma karşı bir bağlamda yer aldıklarında meydan okuyucu olarak değerlendirildiler. Sonuç itibarıyla torist bakış açısı ilerlemeden çok çürüme ve yozlaşmanın yaygınlığını vurguladı.[146]

Geçmişin vig yorumu, özgürlüğün ilerlemeye katkısını vurguluyordu. Basın, din ve ifade özgürlüğü vigizme göre günümüzün ve geleceğin ideal halinin unsurlarıyken, torist bakış açısı özgürlüğün sapkınlıkla özdeşliğini savunuyordu. Torist tarihçiler halkın farklı alanlardaki özgürlük kazanımlarını sınırsız ahlaksızlık olarak değerlendirdiler. Özgürlüğe

---

144 Knights, "The Tory Interpretation of History in The Rage of Parties", 360.

145 Knights, "The Tory Interpretation of History in The Rage of Parties", 363.

146 Eric Midwinter, "A Tory Interpretation of History : Some Comments", *Past & Present* 34 (1966), 132.

düşmanlıklarını, söz konusu ahlaksızlıkla mücadeleleriyle eşanlamlı olarak değerlendirmeleri nedeniyle komplocu bir bakışa büründüler. Özgürlük ve özgürlüğün sağladığı ilerleme onlara göre Kral ve kiliseye karşı saldırı maksadı taşımaktaydı.[147]

Siyasi geçmişleri itibarıyla Whig ve Tory gruplar muhaliftir. Ancak geçmişe yönelik araştırmalarda bir bakış açısı olarak vigizm ve torizm aynı minvalde muhalefeti içermez. Aktardığımız üzere Whig grupların siyaset anlayışından beslenen vigizm zaman içerisinde Butterfield'ın kitabında ortaya koyduğu şekliyle siyasi menşeinden bağımsız bir bakış açısı hâline dönüşebilmiştir. Aynı dönüşümü Tory düşüncesinin bakış açısını veren torizm için söyleyemeyiz. Torizm, tıpkı vigizm gibi bir tarih okuma metodudur, ancak geçmişi değerlendirme süreci sadece muhafazakâr grupların siyasi faaliyetleri ile sınırlıdır. Tarihi, siyasi olarak Whig ve Tory grupların karşılaştığı alanlar kapsamında, Whig gruplara muhalif olarak yorumlar. Sonuç itibarıyla torizmin geçmişe yönelik bakışta, günümüz itibarıyla zikredilecek güncelliği bulunmadığı kanaatindeyiz.

3. ŞİMDİCİLİK

Dilsel ve yaklaşımsal anakronizm, şimdiciliğin doğal bir sonucudur. Bugünün ihtiyaç ve sorunlarının, yaklaşımlarının tarih yazımına yansıması olarak şimdicilik, anakronizmin meydana getirdiği bir zorunluluk olarak görülmesine rağmen vurgusu itibarıyla anakronizmden farklılaşmaktadır.

Şimdicilik, zaman ve değişimin gerçek olduğu ancak geçmiş ve geleceğin gerçek olmadığını kabul eden yaklaşımın adıdır. Bu yaklaşıma göre mevcut olan tek şey *an*dır ve biz değişen bir şimdide yaşarız. Geçmiş hafızamızda, gelecek ise hayallerimizde mevcuttur. Olup biten geçmiş ve henüz gerçekleşmemiş olan geleceğin aksine mevcut olan an özeldir.[148]

Şimdicilik, tarih yazımında şimdiki zamanın lenslerini ve perspektiflerini kullanan bir yönelim içerir. Şimdiki âna yapılan vurgunun yoğunluğu şimdiciliğin metodolojik bir problem olarak yorumlanmasını gündeme getirmiştir. Bununla birlikte şimdiciliğin, daha önce tarih-zaman bağlantısı bölümünde ele aldığımız, eş zamanlılık kavramından beslendiğini ifade etmeliyiz.

---

[147] Knights, "The Tory Interpretation of History in The Rage of Parties", 372.

[148] Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 89.

François Hartog, şimdiciliği 1980'li yıllarda yeni bir geçmiş zamanı algılama tarzı olarak tanımlamıştı. Geçmişin bugünün bakışıyla yeniden yorumlandığı hafıza alanlarının çoğalışını yeni bir tarihsel tutum olarak değerlendiren Hartog, şimdicilik tanımını kullandığı bu tutumun geçmiş, şimdi ve geleceği bir arada barındırdığını ifade eder. Buna göre kapalı bir gelecek ve geçmeyen bir geçmiş, sürekli bir şimdinin içerisinde yer alır.[149]

Bu yeni geçmiş zamanaı algılama tarzını tarihsellik rejimi olarak isimlendirerek ele alan Hartog'a göre şimdicilik felsefi ve dini biçimlere de sahiptir. İlahi dinlerde şimdiki zaman aynı anda hem değersizleştirilir, genişletilir hem de daha değerli hâle getirilir. Nihai kurtuluşu sağlayacak olan, Hristiyan inancına göre Mesih'in her an gelebileceği zaman şimdiki zamandır. Bu durum şimdiki zamanı hem bir sıçrama tahtasına dönüştürebilir hem de çöküşü hızlandırabilir. Şimdiki zamanın anlamının ve işlevinin çoğaltılmasında bu bağlamda dinlerin payı büyüktür.[150]

Şimdicilik fikrini gündemde tutan ve baskın bir görüş hâline dönüşmesini sağlayan tek faktör dinlerin kurumsal yapısı değildir. Ulus paradigmasının yirminci yüzyıl itibarıyla sona erişi, şimdicilik düşüncesini besleyen önemli bir kanaldı. Buna göre toplumun ulusal köklerinin yakın dönemden ziyade geçmişe doğru ne kadar giderse değerli kabul edildiği ulus düşüncesinde şimdiki zaman vurgusu etkin değildi. Ulus paradigmasının zayıflayışı geçmişe daha az bağımlı küresel bir şimdiki zaman düşüncesini ön plana çıkardı.[151]

Gelecek krizi ve fütüristik yaklaşımlar şimdiciliği gündeme getiren diğer bir unsurdur. Hartog, örneğin yaşlanmanın toplumsal inkârını bu bağlamda değerlendirir. Ölümden ve mezarlıklardan uzaklaşma isteği ona göre geçen zamanın, geçmişin ötekileştirilmesinden kaynaklanır. Ötekileştirilen geçmiş korkuyu çağrıştırmış ve uzaklaşma isteğini arttırmıştır.[152] Şimdiciliğin, şimdiki zaman vurgusunun gündemde kalışı bu nedenle bir tür geçmişten kaçış olarak da ifade edilebilir.

Postmodernizmin öncülük ettiği dilsel dönüşümün yeni bir şimdiki zaman bilinci oluşturması şimdicilik için mühimdir. Bütün gerçekliğin dil ve metinler aracılığıyla ortaya çıkabileceği düşüncesi, tarihsel araştırmaların söylem üzerinden ilerleyebileceğini

---

149 Marek Tamm - Laurent Olivier, "Introduction: Rethinking Historical Time", *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*, ed. Marek Tamm - Laurent Olivier (London: Bloomsbury Academic, 2019), 9.

150 Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, 110.

151 Rousso, *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak: Tarih, Tarihçi ve Çağdaşlık*, 217.

152 Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, 18.

ifade eder. Söylem söz konusu olduğunda ise şimdiki zaman zorunludur. Derin bir tartışma gerektirecek söz konusu epistemolojik dönüşüm için bu genel izah yeterlidir.

Son olarak, şimdiki zamanın diğer tarihsel zaman bölümlemelerinin önüne geçecek bir öneme sahip olmasını sağlayan faktör, büyük kitlesel suçların ortaya çıkmasıdır. Dünyanın ve özellikle Avrupa'nın karşılaştığı kitlesel suçlara savaş dönemlerinde gösterdiği suskunluk önce bir sorun olarak algılandı. Daha sonra ise tahribatın izlerini silebilmek için yakın geçmişe merkezi bir önem atfedildi. Son aşama olarak da suçun işlendiği zamanın gittikçe şimdiki zamandan uzaklaşmasına bir tedbir olarak zamanaşımı uygulaması kaldırıldı. Zamanın geçmesi olumsuz algısını yitirdi, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki mesafe zamanaşımı ile ortadan kaldırıldı. Suçun tazmini için suçun zamanından öte davanın zamanı öne çıkarıldı. Böylece şimdiki zamanın vurgusu arttı.[153]

3.1. ZAMAN FELSEFESİ ZEMİNİ

Şimdicilik, felsefi anlamda, McTaggart'ın zamanın gerçek olmadığı düşüncesi üzerinden ilerlemektedir. Buna göre iki zaman anlayışından bahseden McTaggart, ilk olarak *statik zaman*ı ele alır. Statik zaman anlayışında mevcut olan durumlar bir şeyden önce, sonra ya da o şeyle eş zamanlıdır. Bütün zamanı kuşatan geniş zaman kipi bu anlayışa hakimdir. Bu nedenle de meydana gelen olaylar bütün zamanlarda aynı doğruluk derecesine sahiptir.

McTaggart'ın tasnifindeki ikinci zaman anlayışında ise mevcut durumlar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak meydana gelirler. *Dinamik zaman* olarak isimlendirilen bu anlayışta geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç farklı kip kullanılır. Bu durum üç farklı doğruluk değerini gündeme getirir. Kipli zaman olarak da bilinen bu düşüncede üç zaman kipi arasındaki geçişler değişimin yani dinamik bir durumun göstergesidir.[154]

Statik ve dinamik zaman tanımlamalarının ardından temel tartışma zamanı meydana getiren ifadelerin hangi anlayış tarafından beslendiğidir. Şayet zaman dinamik ise geçmişten şimdi ve geleceğe doğru bir zamansal akıştan bahsedilebilir. Statik zaman, zamana hâkim ise de herhangi bir eylemin yapıldığı zamansal an paranteze alınabilir ve bütün olaylar geniş zamanda gerçekleşir.[155]

---

[153] Rousso, *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak: Tarih, Tarihçi ve Çağdaşlık*, 210.

[154] Zikri Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018), 48.

[155] Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 49.

Söz konusu zaman anlayışlarından her birinin diğerini yanılsama kabul etmesi ikisi arasında bir tercihi zorunlu kılar. McTaggart, dinamik zaman ifadelerinin zamanın oluşumunda daha temel olduğu düşüncesindedir. Ona göre zaman değişimle idrak edilebilir ve değişim zamanın temelidir. Ancak bu durum McTaggart'a göre statik zamanı gereksiz kılmaz. Öncelik, sonralık, eş zamanlılık olarak ifade edilen statik zaman belirlenimleri kadar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ifade edilen dinamik zaman kipleri de gerçektir.[156]

McTaggart'a karşı Bertrand Russell, statik zaman içerisinde bir değişimin varlığını savunur. Buna göre zamansal eylemler koordinatsal bir düzlemde gerçekleşir. Olaylar arasında görünür bir süreklilik yoktur. Geçmiş, şimdi, gelecek gibi ifadeler bizatihi zamana ait olmaktan çok bilen özne ile alakalıdır.[157] Russell ve McTaggart arasında zamanın varlığı ve niteliği bağlamındaki tartışma McTaggart'ın zamanın varlığını inkâr edişiyle farklı bir bağlama taşınır. Zamanın yokluğuna dair iddia, statik zaman anlayışının farklı bir versiyonu olan dört boyutluluğu gündeme getirir. Şimdide var olmayan nesnelerin varoluşuna dair bir soru olarak dört boyutluluk, şimdicilik düşüncesine karşıttır. Dört boyutluluğa göre geçmiş ve gelecek bir şekilde var ve gerçektir. Gerçekliği tecrübe edilebilir şimdiye indirgeyen şimdiciliğin aksine dört boyutluluk, varlığı uzun tartışmalar barındıran bir konudur.[158] Çalışmanın sınırları itibarıyla dört boyutluluğu bir başlık dâhilinde ele almamakla birlikte konunun anlaşılması adına şimdicilik çeşitlerini aktaracağız.

3.2. ŞİMDİCİLİK ÇEŞİTLERİ

Modern fizikte Einstein ile desteklenen görelilik fikrinin dört boyutlu zaman anlayışını desteklediğini ifade etmeliyiz. Bu durum, anakronizmi önceleyen şimdicilik için eleştirel bir bakışın ortaya çıkmasını sağlamakla birlikte aynı zamanda söz konusu şimdiciliğe farklı bakış açılarının geliştirilmesini de sağladı. Zaman felsefesinin statik ve dinamik zaman ayrışması zeminine sahip şimdiciliğin birbirinden ayrışan biçimlerine değinmek gerekli olacaktır.

Modal Solipsist Şimdicilik: William Lane Craig tarafından ortaya konan şimdiciliğin en radikal şekli olarak solipsist şimdicilik, var olan tek şeyin şimdiki zaman olduğunu iddia eder. Buna göre geçmiş ya da gelecekte; bir olay ya da nesnenin varlığı mümkün

---

156 J.Ellis McTaggart, *The Unreality of Time* (London: The Perfect Library, 1908), 13.

157 Bertrand Russell, *Principles of Mathematics* (London: Routhledge, 2009), 442.

158 Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 55.

değildir. Şimdiciliğin aşırı modeli olarak solipsist şimdicilik, teizmi destekler mahiyettedir. Tek gerçek zaman olarak şimdinin kabulü, evrenin oluşumuna dair iddiaların göz ardı edilmesini sağlar ve teizmin her şeyi bilen tanrı inancı için gerekli zemini oluşturur.[159]

Dereceli Şimdicilik: Quentin Smith'in ortaya koyduğu dereceli şimdicilik, solipsist şimdicilikte olduğu gibi geçmiş ve geleceğin gerçek dışı olmadığını savunur. Buna göre geçmiş ve gelecek belirli bir dereceye kadar mevcuttur. Gerçekliklerinin derecesini ise şimdiye olan mesafeleri belirler. Bu durum gerçekliğin parçalanması anlamına gelmez. Hafıza vesezgisel durumların dayanağı olarak söz konusu unsurların var oluş dereceleri şimdiki zamandan uzaklaşıldığı oranda silinir ya da belirginleşir.[160]

Çoklu Dünyalar Şimdiciliği: Tek bir şimdinin ya da gerçek şimdiye kadar dereceli bir var oluşun olduğunu iddia eden yukarıdaki iki seçeneğin ortak noktası tek bir şimdinin var olduğunu öne sürmeleriydi. Çoklu dünyalar şimdiciliği çoğulcu bir bakışla tek bir şimdi yerine bütün zamanlarda kendisine ait bir şimdinin olduğu fikrini ortaya koyar. Buna göre ardışık şimdiler vardır ve her bir şimdi kendisinden sonra gelen şimdiye yol açmak için öncekinden ayrılır. Böylece bütün zaman şimdilerden oluşur ve bu şimdiler dizi hâlinde birbirlerini takip ederler.[161]

Çoklu evren fiziğinden beslenen çoklu dünyalar şimdiciliği, içerisinde gerçekliğin anlık şimdilerden oluştuğunu ifade eden atomik şimdiciliği de barındırır. Ancak çoklu dünyalar şimdiciliği bütün anların birleşiminden oluşan zamanın genişleyen ve daralan bir blok olmadığını ifade eder. Bu hâliyle dinamik karakterde değildir. Her bir anın biricikliğine vurgu yapan bu görüşe göre her bir şimdinin diğeriyle bir ilişkisi de mümkün değildir. Çoklu dünyalar şimdiciliği, geçmişe dair yaşanmışlık hissinin ve algısının şu anda devam etmiyor oluşunu söz konusu statik karakteriyle izah eder.[162]

Dinamik Şimdicilik: Anlık şimdilerin ardışık olarak dizildiğini iddia eden diğer bir görüş de dinamik şimdiciliğe aittir. Buna göre yeni bir şimdi gelmedikçe var olan şimdi yok olmaz. Yenisi geldiğinde ise var olan şimdi eskisi ile yer değiştirir ve eski şimdi

---

[159] William Lane Craig, *Time and Eternity:Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton: Crossway Books, 2001), 14.

[160] Quentin Smith, "Time and Degrees of Existence: A Theory of 'Degree Presentism", *Time, Reality and Experience*, ed. Craig Callender (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 123.

[161] Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 73.

[162] Dainton Barry, *Time and Space* (Montreal: McGill Queen's University Press, 2010), 85.

ortadan kalkar. Dinamik şimdicilikte geçmişte ve belirlenmemiş gelecekteki zamansal şimdilerin hepsi için gerçeklik kabulü vardır.[163]

Parmanides'in zamansal idealizmine dayanan ve McTaggart'ın zamanın gerçek olmadığı tezini destekleyen dinamik şimdicilik düşüncesinde; değişim, olayların gerçek bir yönü gibi kabul edilir. Mevcut an diğer bir ifadeyle şimdi merkezi konumdadır. Buna göre gelecekte veya geçmişte olanın aksine şimdi gerçektir. İçinde konuşurken dahi şimdi yeni bir şimdi ile değişir. Gerçekleşen şimdi ise geçmişteki yerini alır. Böylece mevcut olan bir zamandan bahsedilemeyeceği gibi zamandaki değişim yadsınamaz.

Stratejik Şimdicilik: Zaman felsefesi bağlamında yapılan sınıflandırmanın dışında şimdicilik stratejik olarak tarih yazımında da gündeme gelir. Bu bağlamda stratejik şimdicilik, tarih yazımsal araştırmanın konu seçimini, okuyucunun inşasını, argümanın retorik biçimini ve tarihçinin otoritesini etkileyen tarihsel yazı politikasının dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini içermesi gerektiği anlamına gelir.[164]

Stratejik şimdicilik, rasyonalist bakış açısının tarih yazımına yerleştirilmesinin doğal bir sonucudur. İlerlemecilik fikrini destekler. Dolayısıyla tarihi süreç içerisinde ortaya çıkması beklenen ya da tamamen kaybolacak olay ve durumlara dair öngörülerde bulunur. Yaşanılan zamanın şimdisinde makul kabul edilen dil ve uygulamaların arka planını inşa eder.

3.3. ŞİMDİCİLİK ELEŞTİRİSİ

Şimdicilik düşüncesi etrafında oluşan eleştiriler ilk olarak zaman felsefesi alanındadır. Buna göre şimdicilik, geçmiş ve gelecek ile ilgili bir temellendirme problemine maruz kalır. Yalnızca şimdiye ait yargılar doğru olabilirse, geçmiş kipli yargıların doğruluğunun dayandığı bir gerçeklikten bahsetmek zordur. Şimdicilik, geçmişin gerçekliği eleştirisini, geçmişten parçalar barındırma, iz taşıma açıklamalarıyla aşmaya çalışır.

Zaman felsefesinin ikinci şimdicilik eleştirisi ise tanrının gelecek hakkında doğru bilgiye sahip oluşunun izahıdır. Gelecek, şimdi ile eşit gerçeklik düzeyine sahip değilse, geleceğin bilgisinin mevcut olmaması gerekir. Tanrının geleceği bilmesi gerçek olmaları

---

[163] Barry, *Time and Space*, 87.

[164] Lynn Fendler, "The Upside of Presentism", *Paedagogica Historica* 44/6 (2008), 2.

vesilesi ile mümkündür. Şimdicilik söz konusu eleştiriye, tanrının gelecek bilgisinin sadece tanrıya mahsus olduğu ve alternatifli bir bilme eyleminden bahsedilebileceği şeklinde cevap verir.[165]

1980'lerden günümüze, zaman felsefesinin tartışma alanından, tarih yazımına metodolojik bir varsayım olarak geçen şimdicilik bilim tarihçileri tarafından eleştirilmiştir. Eleştirinin merkezi, şimdiciliğin geçmişi modern tanımlar, kategoriler ve kavramsal ayrımlar kullanılarak açıklanması sonucunu meydana getirmesidir. Şimdici yorumlama, geçmişteki günümüz kavramlarını, değerlerini, normlarını, kurallarını ve bilgisini yansıtır. Bu şekilde, geçmişin yalnızca kusurlu ve kendi çağdaş dünyamız için hazırlık aşaması olduğunu iddia eden bir tarih yorumu inşa eder. Bununla birlikte şimdicilik; tarihsel süreçlerin, etkilerin ve olayların özgüllüğünü ve benzersizliğini göz ardı eder. Geçmişi kendi siyasi ve sosyal inançlarını doğrulamak için kullanan bazı on dokuzuncu yüzyıl İngiliz tarihçilerinin vigizmin başlığında ele aldığımız bakış açılarını da bir şimdicilik faaliyeti olarak ifade edilebiliriz.[166]

Şimdiciliğe ortaya çıkış süreci bağlamında yöneltilen diğer bir eleştiri ise, onun Avrupa toplumlarının kitlesel işsizlik zamanlarına denk gelmesidir. Hartog, işsiz zihinlerin plansız ve geleceği olmayan bir zaman yarattıklarını ifade eder. Şimdiki zaman işsizlikle doğru orantılı olarak yüceltilirken, Hartog'a göre istihdam, geçmiş ve geleceğe dair beklenti, umut ve talebin kaynağı değilse bile destekçisidir. Bu bağlamda şimdicilik, şimdiki zamana hapsolmada kilit bir faktör olarak kitlesel işsizlik süreci tarafından beslenir.[167]

Şimdicilik sonuç itibarıyla ötekileştirilen bir zaman anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Geçmiş mesafe alarak uzaklaşır ancak onu uzaktan gözlemlemek yerine tekrar yaşaması için şimdiki zamana taşınır. Bu durum geçmişin iyi ve kötü anlarının şimdiki zamanda yeniden yaşanmasını sağlar. Şimdiki zamanın yargılama ve telafi merkezi hâline dönüşmesine sebep olan bu yeni bakış açısı geçmişin şimdiki zamanda sürekliliğini sağlar. Hafıza kavramını gündeme getirebilecek bu durum aynı zamanda şimdiki zamana geçmişin bitimsiz yargılama hakkı tanır. Bu ise vigizmin şimdicilik ilişkisinde daha net anlaşılabilir.

---

165 Yavuz, *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*, 136.

166 Daniel Spelda, "Anachronisms in the History of Science: An Attempt at a Typology", *Journal of the Network of History of Science of Southeastern Europe* 3/2 (2012), 92.

167 Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, 113.

3.4. VİGİZM-ŞİMDİCİLİK BAĞLANTISI

Şimdiciliğin şimdiki zaman adına geçmişi yargılayan içeriği vigizm ile özdeşleştirilmesine neden olur. Her iki kavramın birbirinden tamamen ayrıldığını ifade etmek mümkün değilse de farklılaştıkları alanlardan bahsedilebilir. Bu bağlamda ilk olarak şimdicilik modern bilimin haklılığını ispat etmek için geçmişi kullanır. Geçmişin kıymeti bugünün bilimsel çıkarlarıyla ölçülür. İkinci olarak ise şimdicilik, şimdinin tarih yazımı üzerindeki etkisini belirtmek için kullanılan bir terimdir. Bu etki genellikle tarihçilerin kendi zamanlarının algısal, kavramsal ve dilsel kodlarıyla sınırlandırılmış olmasıyla ilgilidir.[168]

Şimdicilik ve vigizmin birbirine kavramsal yakınlığı her iki kavramın da bilim tarihi çerçevesine eleştirel bakış sağlamaları nedeniyledir. Ortak noktaları olarak bilim tarihi ise açık bir şekilde şimdiki zaman merkezli olarak etiketlenir. Söz konusu etiketlemenin nedeni olarak, bilim tarihçilerinin geçmişin bilim insanlarının faaliyetlerini aktarırken belirli unsurlarını vurgulayan ve diğerlerini görmezden gelen tavırları ile zamanı amaçsal ve dinamik kabul etmeleri öne sürülür. Yine, tarihçilerin geçmişe bakma ayrıcalığına sahip olduklarına dair kanaatleri ve kendilerini geçmiş unsurlarına karşı tarihin aktörlerinden daha hâkim bir noktada konumlandırmaları bilim tarihinin şimdiki zamana entegre kabul edilme sebeplerindendir.[169]

Bilim tarihinin şimdiki zaman merkezli oluşu metodolojik problemlere sebep olmasına rağmen bu durumun bir sorun olarak kabul edilmemesi gerektiği yönünde görüşler mevcuttur. Buna göre bilim tarihi zorunlu olarak şimdiki zaman merkezlidir. Araştırmacının geçmişteki eylemlerin uzak sonuçları hakkında bilgilerini kullanması, içerisinde bulunduğu bilim dalından kaynaklanmaktadır.

Geçmişin saf bir öz hâlinde bugünden bakan araştırmacı tarafından bulunabilir ve aktarılabilir olduğu fikri ise ütopiktir. Zira geçmiş unsurları ya aktörün niyetine göre ya da daha sonraki etkiye göre seçime tabi tutulur. Bu yöntemler birbirini dışlamazlar. Daha sonraki etkilerine dayanarak bir araya getirdiğimiz bir dizi geçmiş faaliyetin, bunları gerçekleştiren insanlarla herhangi bir şekilde ilişkili görünmesi gerektiğini varsaymak için

---

[168] Moro-Abadía, "Thinking About Presentism From a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger", 57.

[169] Nick Tosh, "Anachronism and Retrospective Explanation: In Defence of a Present-centred History of Science", *Studies in History and Philosophy of Science* 34/3 (2003), 649.

hiçbir neden yoktur. Tersine, gerçekleştirildiklerinde aynı niyet kategorisine giren eylemler, dünya üzerinde kökten farklı etkilere sahip olabilir. Dolayısıyla niyetler ve sonuçlar örtüşebilir, ancak örtüşmek zorunda değildir.[170]

Bilim tarihi ve metodolojisi ortak noktasında birleşen vigizm ve şimdicilik, kavramsal açıklamalarda biri diğeri yerine kullanılmıştır. Aynı zamanda vigizm şimdicilik üst başlığı altında da değerlendirilebilmiştir. Her iki kavramın birbirinden net çizgilerle ayrılamayacağı fikrini desteklemekle birlikte kullanım amaçlarının farklılığını gözlemlemekteyiz. Buna göre şimdicilik zaman felsefesi kökenine sadık iken vigizm siyasi altyapısından beslenir.

4. ANAKRONİZM

Anakronizm, kelime yapısı olarak; Yunanca geriye, karşı anlamına gelen *ana* ön ekiyle, ilk bölümde detaylı aktardığımız, Antik dönem zaman tanrılarından olan *khronos* sözcüklerinin birleşiminden türemiştir. Olayların gerçekleştikleri düzen ile anlatılma, aktarılma düzeni arasındaki farklılık ve tutarsızlığın adı olarak anakronizm, zaman dizimsel bir yanlıştır. Anakronizmde kavram veya olaylar gerçek tarihsel bağlamlarının dışına çıkartılır.[171]

Sözlükte anakronizm; "tarihe ya da çağa aykırılık"[172] olarak tanımlandığı gibi daha geniş bir anlatımla "tarihsel olay veya durumların gerçekte meydana geldikleri tarihsel zamanın dışında değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olan olay veya durumlarla birlikte düşünülmesi; tarihsel olarak farklı dönemlerde meydana gelmiş olan olayların aynı zaman diliminde meydana gelmiş gibi ele alınıp değerlendirilmesi"[173] anlamına gelir.

Kavrama aynı zamanda yanlış yerleştirme anlamı verilir. Buna göre kelimenin başındaki Yunanca ön ek, kişi veya olayların zaman içerisinde yanlış yerleştirilmesini ima etmektedir. Kavramın modern geçerliliğinin ise Joseph Justus Scaliger'ın ünlü eseri *De Emendatione Temporu'*un yayınlanması sayesinde kazandığı kabul edilmektedir. Joseph Justus Scaliger öncesi sözlüklerde kelimenin üç farklı şekilde kullanıldığına dair

---

170 Tosh, "Anachronism and Retrospective Explanation: In Defence of a Present-centred History of Science", 648.

171 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 51.

172 Orhan Hançerlioğlu, "Anachorisme", *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar* (Remzi Kitabevi, ts.), 1 (A-D)/57.

173 Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1992), 32.

şerh(scholia)* bulunmaktadır. Bunların ilki, pasif fiil olarak ve anakronik olmak anlamında kullanımı; ikincisi, isim olarak ve modern bağlamına yakın bir şekilde kullanımı ve sonuncusu ise, aktif fiil olarak Mısır papirüslerinde geçtiği şekliyle yapmaya geç kalmak ve iki hece miktarının değiş tokuşu anlamlarında kullanımıdır.[174]

Fransız misyoner ve oryantalist Guillaume Postel (öl. 1581)'in öğrencisi Joseph Justus Scaliger (öl. 1609) hocasından devraldığı oryantalist gelenekten ziyade ansiklopedist yönüyle dikkat çekmektedir.[175] Scaliger öncesi dönemde, tarihi bilgilerin fiziki ve yapısal olarak dağınık hâlde bulunması nedeniyle araştırma yapmanın mümkün olmadığı bir durum söz konusuydu. Rönesans etkisiyle birlikte evrensel tarih kurma fikri gündeme geldi.[176] Scaliger, kronoloji başlığında da aktardığımız üzere, 1583 yılında kendisine *kronolojinin babası* lakabını kazandıracak eserini yayınladı. Eseri, Papa XIII. Gregory'nin matematikçi Lilius tarafından gözden geçirilen takvimi onaylamasından bir yıl sonraki zamana denk geliyordu. Scaliger'in eseri Antik tarihteki sayısız hatanın düzeltilerek eğitim ve öğretim tarihine yapılan muazzam bir katkı olarak yorumlandı. *De Emendatione Temporum*, 1598'de ikinci ve 1606 yılında da üçüncü baskısını yaptı. Anakronizm kelimesi bugün üzerinde tartıştığımız şekliyle eserin üçüncü baskısındaki pasajlarda geçmektedir. Sonraki dönemlerde Scaliger üzerine yapılan çalışmalar bu kanaatini destekler mahiyettedir.[177]

Anakronizm kelimesinin modern bağlamda kabul edilen içeriğini Scaliger'in kullanımı üzerinden tarihlendirirken, dikkat çeken bir husus, kelimenin zıddının kullanım tarihidir. Anakronizm kelimesi eş zamanlılık sözcüğünün zıddı olarak kullanılmıştır. Aynı anda meydana gelen farklı olaylar arasında bir tutarlılık olabileceğine karar vermek anlamında eş zamanlılık, ilk olarak anakronizm kelimesinin kullanıldığı 1589 yılında gündeme gelmiştir.[178] Bu durum modern düşüncenin düalist yapılanmasıyla özdeşleştirilebilir.

---

* Scholia: Antik bir yazarın hâlihazırda var olan bir el yazmasına ilişkin, eserin köşelerine açıklama babında iliştirilmiş dil bilgisel, eleştirel veya açıklayıcı yorumlardır. Scholia/şerh üzerine çalışan kişiye yorumcu adı verilir.

174 Herman L. Ebeling, "The Word Anachronism", *Modern Language Notes* 52/2 (1937), 120–121.

175 Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", çev. Ahmet Turan Yüksel, *Marife* 2/3 (2002), 171–188.

176 Olena V. Smyntyna, "Chronology", *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture* (California: SAGE Publication, 2009), 186.

177 Ebeling, "The Word Anachronism".

178 Tambling, *On Anachronism*, 6–9.

Anakronizm kelimesinin kavramsal olarak içeriği ele alınırken yapılan Rönesans vurgusu Peter Burke tarafından yinelenir. Burke, anakronizm kavramını; tarihsel mesafe, perspektif ya da değişim duygusuyla eş anlamlı kullanır. Ona göre Orta Çağ ve öncesindeki dönemlerde; değişim, tarihsel mesafe ve perspektif düşüncelerinden ziyade süreklilik fikri ön plandaydı. Burke, Rönesans'ı ele aldığı eserinde, anakronizmin söz konusu dönem itibarıyla dikkat çekici bir hâl aldığını ve yine bu dönemde belge ve kaynaklarda anakronizme düşmemek için özel bir gayret ortaya konduğunu ifade etmektedir. Ona göre tarihsel değişim ve anakronizmin farkına varan Rönesans düşüncesinin, düşünürleri vasıtasıyla kendini fikirler tarihi üzerine inşa etmesinin sebebi de budur.[179] Burke, tarih duygusunun bu dönemde oluşturduğu anakronizm farkındalığının kanıt ve tarihte anlam arayışlarını da beraberinde getirdiğini ifade eder. Ona göre tarihsel bilincin oluşmasını sağlayacak bu süreç, bu nedenle ani bir yükseliş yerine evrimsel bir ilerleme sağlamıştır.[180]

4.1. ANAKRONİZM ÇEŞİTLERİ

Kavram içerik olarak tasnif edilirken dikkat çeken ilk ismin Lorenz olduğunu ifade etmeliyiz. Hollandalı tarih felsefecisi ve tarihçi olan Chris Lorenz, anakronizmin Batı tarihinde tarihsel bilincin ortaya çıkışıyla yakından bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre tarihsel bilincin yükselişi tarihe anakronik bir yaklaşımın önünü açmıştı. Geçmişin, şimdinin tersine gidişi gibi bir yoruma indirgenemeyeceği anlamında tarihsel bilinç, yaşanılan an ile geçmişte yaşanılan anı farklılaştırdı. Geçmiş şimdiki zamandan önce gelen kronolojik bir bölüm olarak değil, yakın bir gelişim ve değişim süreci olarak kabul edilir oldu. Bu, geçmişin *yabancı* olduğuna dair farkındalığı arttırdı ve anakronik yorumların önünü açmış oldu.[181]

Modern öncesi toplumlarda, Lorenz'e göre geçmiş, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan sürekli bir zincirin adımı olarak tasavvur edilmişti. Bu durumda geçmiş, atalarımızın ilerlediği bir *gelenek* olarak görülüyordu ve bugünün normlarını, değerlerini düzenlediği ölçüde normatif bir işleve sahipti. Tarihsel bilincin oluşmasıyla birlikte burada ve şimdi olan, geçmişe ait olan ile özsel olarak ayrıştı. "*Historia magistra vitae*" (Tarih

---

[179] Peter Burke, *The Renaissance* (New York: Palgrave Macmillan, 1997), 39.

[180] Judith Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 50.

[181] Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", 184.

yaşamın öğretmenidir) sözü geçerliliğini yitirdi ve geçmiş, şimdiki zamana ders veremez kabul edildi. Lorenz, anakronizmin, yalnızca geçmişe yönelik yeni tutumun yan ürünü olmadığını; geçmişin bu şekilde anlaşılmasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu belirtir.[182]

Kelime anlamıyla anakronizmin yanlış kronolojik bir sıralama olduğunu ve tarihçinin basit tarihi bir bilgiyle uzak kalabileceği belirgin hata anlamındaki anakronizmi Lorenz[183] tarihsel bilinç kavramına getirdiği yorum ile ileri bir noktaya götürür. Lorenz, kavramın kullanımında karmaşadan kurtulabilmek için anakronizmin üç temel şeklinin birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eder. Yaygın ve kabul gören bu tasnife göre anakronizm; olgusal anakronizm, dilsel anakronizm ve yaklaşımsal anakronizm olarak üçlü şekilde ifade edilir.[184]

4.1.1. Olgusal Anakronizm

Öncelikle buradaki olgu/fact kavramının; "aktüel olarak ortaya çıkan, gerçekleşen olay, nitelik, bağıntı ya da durum; tartışılmazcasına, inkâr edilemezcesine kabul edilen şey"[185] anlamında kullanıldığını ifade etmeliyiz. "Fiili gerçeklik hâline dönüşmüş, insanın algı alanına girebilecek hâle gelmiş olan"[186] olgular dış dünyada karşılığı bulunan bir duruma işaret ettikleri gibi tarihsel olguların da insan düşüncesinden bağımsız olarak geçmiş dönemlerde gerçeklikleri mevcuttur.

Bu bağlamda olgusal anakronizm, tarihsel olgunun henüz gerçekleşmediği bir dönemde varmış gibi düşünülmesi ve yansıtılmasıdır. Bu tip anakronizmde, geçmişte gerçekleşmemiş olan olgu varmış gibi hayal edilerek aktarılır ve geçmişin olgusal gerçekliği, yanlış bir şekilde yansıtılır.[187] Olgusal anakronizm, ideolojik tutum, özensizlik ya da yetersizlik gibi durumlardan kaynaklanabilir.

4.1.2. Dilsel Anakronizm

Dilsel anakronizm, tarihçinin günümüze ait kavramları geçmiş unsurları anlamak ve tasvir etmek için kullanmasıdır. Dilsel anakronizm ile genellikle modern dönemde

---

182 Chris Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit* (Wien: Böhlau Verlag Köln Weimar, 1997), 363.

183 Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, 361.

184 Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", 185.

185 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 770.

186 Demir - Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 305.

187 Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", 185.

kullanılan kavramlar modern öncesi toplumları anlatmak için kullanılır. Tarihçilerin, kişisel ve çağdaş bakış açılarından kaçınmaya yönelik sık sık dile getirilen niyetlerine rağmen bu tür bir anakronizmden uzak kalabilmeleri zor bir durumdur.[188]

Dilsel anakronizmde günlük kullanıma ait kelime ve kavram öbeklerini anlatımda kullanmak anakronik bir sorun oluşturmaz. Tarihsel bir durumu, olayı ya da süreci aktarırken kullanılan kavramsal çerçeve, söz konusu durum, olay ve sürecin zamansallığına ait değil ise yapılan hata dilsel anakronizmdir.

Tarihçi Quentin Skinner'ın tarihin ve edebiyatın yorumlanışındaki en ölümcül sorunlardan biri olarak değerlendirdiği anakronizm bu bağlamda dilsel anakronizmdir. Skinner, tarih ve edebiyatın şimdiki zamana ait kavramlarla değerlendirilmesini, geçmişin anlamını bugünden gelen bilgimizle lekelemek olarak nitelendirir. Bugünün dil ve kavram çerçevesi geçmişe uygulandığında, yapılan şey aynı zamanda dilin bağlamının da geçmişe empoze edilmesidir.[189]

4.1.3. Yaklaşımsal Anakronizm

Yaklaşımsal anakronizm, diğer iki türe göre temel bir soruna işaret eder. Şimdicilik başlığının da konusu olduğu üzere, tarihçi geçmişin kendisinden değil bulunduğu çağın konumundan kaynaklanan çerçeveler kullanır. Geçmişi anlamak için modern teorilerin kullanılması bu girişimin bir örneğidir. Dilsel anakronizmden farklı olarak yaklaşımsal anakronizmde öne çıkan sadece kullanılan kelime ve kavramlar değildir. Tarihçi çalışma nesnesi olarak kendisini, geçmişten ayıran benzersiz bir konuma yerleştirir. Sona eren süreç ve olayların gözlemcisi olarak tarihçi, geçmişin aktörlerini kendilerinden daha iyi anlayabilecekleri iddiası ile tarihe yönelir. Başlangıcı ve sonu olan bir süreç olarak tasavvur edilen tarihin ancak tarihin ötesine geçilerek anlaşılabileceği düşünülür. Dolayısıyla anakronik olmak anlamak ve hatta doğru anlamak için bir zorunluluk hâline dönüştürülür.[190]

Lorenz'in tasnifinin kendisinden önceki ve sonraki tasnifleri kapsar görünümde olmasına rağmen anakronizm üzerindeki tartışmalar bu tasnife ilavede bulunmamızı gündeme getirmiştir. Buna göre Febvre'nin anakronizme psikolojik bakışla yaklaşımı ve post

---

188 Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit*, 364.

189 Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8/1 (1969), 3–53.

190 Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", 185.

modern düşünürlerin tarih eleştirilerinin anakronizme yansımasını ayrı başlıklar hâlinde ele almayı uygun buluyoruz.

4.1.4. Psikolojik Anakronizm

Annales tarih okulunun kurucularından Lucien Febvre, Lorenz'in tasnifinde yaklaşımsal anakronizm içeriğine yakın olarak yorumlanabilen bir anakronizmden bahseder. Febvre'ye göre; önceki dönemlerde insanların kendi deneyimlerini yorumlamasına esas olan zihinsel çerçevenin günümüzdekiyle aynı olduğunu üzerinde hiç düşünmeden varsaymak psikolojik anakronizmdir. Febvre psikolojik anakronizmin standart yaşam unsurları üzerinde gözlemlenebileceğini ifade eder. Ona göre örneğin önceki dönemlerde yaşamış insanların mevsim geçişlerini, gece gündüz farklılıklarını algılamalarıyla, günümüz insanının bu fiziki şartları tecrübe etmesinin aynı olduğunu iddia etmek ya da varsaymak psikolojik anakronizmdir. Bu bağlamda Febvre, psikolojik yaklaşımın tarihin içerisinde yer almasını teklif eder. Tarih ile psikolojinin birlikte iş birliği içerisinde olacakları bu yeni disiplinin ise *tarihsel psikoloji* olması önerisinde bulunur. Febvre'nin tarih ile birlikte çalışılması talebinde tarihçiler, aradıkları soruların cevaplarını psikoloji alanından ziyade antropoloji alanında bulmuşlardır.[191]

4.1.5. Kasıtlı Anakronizm

Modern dönemde tarihçinin hatası, belirgin bir yanılgı olarak görülen ve olumsuz anlam içeriğine sahip anakronizm, modern sonrası dönemde farklı algılanmıştır. Anakronizm sorunu yeni dönemde sanat, edebiyat, bilim ve teknoloji gibi çeşitli alanların gündeminde yer aldı. Modern sanatsal üretimler, ironi ya da sosyal eleştiriler için anakronizm kullanışlı bir araç hâline dönüştü. Bu dönemde bilimsel gerçeklerin doğallık görünümüne büründüğü yanılgısından ancak anakronizme yaklaşarak uzak kalınabileceği düşüncesi hâkim oldu. Anakronizme yaklaşmak, modernliğin suç ortaklığından ayrılmak anlamındaydı.[192]

Anakronizmin kasıtlı bir tercih olduğunu belirten Jeremy Tambling, anakronik olmanın terk edilmiş olmakla eş değer olduğunu ancak bu durumun fırsatlar sunarak ironiye imkân tanıdığını ifade eder. Ona göre anakronizm hakkında düşünmek kronolojiye direnen şeyleri düşünmekle eşdeğerdir. Anakronik olan bir kişi, basit bir ifadeyle, saat zamanı

---

[191] Jonh Tosh, *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 98.

[192] Verbeeck, "Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case", 183.

ile algılanan zaman arasındaki farklılığı idrak eder ve bu nedenle çifte zaman algısına sahiptir. Tambling bu durumu kasıtlı anakronizm olarak tarif eder ve ona göre bu durum bir bilinçlilik hâlidir.[193]

Kasıtlı anakronizm, olayların öncesi ve sonrası, neden ve sonuç ile tanımlanabilir bir tarihsel çerçeve içinde gerçekleştiği bir okumaya karşı çıkar. Tambling, olaylar ve anlatıları arasındaki uyumsuzluk olarak kodlanan ve 1640'larda aktif kullanımda olduğunu ifade ettiği anakronizm vesilesiyle, Shakespeare'in oyunları başta olmak üzere birçok sanatsal eserin bu gözle eleştirilmesini haksız bulur. Ona göre anakronizm algısı bugününe güvenen bir toplumun işaretidir. Yokluğu ise toplumun kendi geçmişini bir kaçış alanı olarak gördüğünün işaretidir. Eserlerde tespit edilen anakronik hataların, tuhaflık ve karışıklık olarak tanımlanması ona göre eserin doğasındandır ve kasıtlı olarak tercih edilmiştir. Tambling, kasıtlı anakronizmi bu bağlamda kitabında, Proust, Shakespeare ve Michelangelo eserleri ile kronikler özelinde örneklendirerek ortaya koyar.[194]

Tarih yazımında bir yanlışlık olarak kabul edilen anakronizm, sanat ve edebiyat alanlarında yapıldığında hata olarak kabul edilmeyebilir. Kasıtlı anakronizm, yeni ve modern olarak tanımlanana bir başkaldırı olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda söz konusu anakronizm çeşidi eski ve yeni kavramları arasındaki mücadeleyi ele aldığımız son bölümde görüleceği üzere yeninin eski karşısındaki üstün hatta zorunlu olarak üstün konumunu sanat üzerinden reddetmek anlamını taşır. Bu duruma paralel olarak anakronizmin bir hata olamayabileceği düşüncesi kavramın olumlanışı başlığı ile devam edecektir.

4.2. ANAKRONİZMİN OLUMLANIŞI

Temelde geçmişin bugünden farklı olduğu algısına hitap eden anakronizm aynı zamanda bu algı ile mücadele eder. Kavramın içerisinde bulunduğu bu ikili yapı modernlik algısından kaynaklanır. Bu yapıya bağlı olarak geçmiş, bugünden farklı olarak zamanın akışı içerisinde, artzamanlı bir kabulle, tekrarlanamaz.[195] Bu da Lorenz'in işaret ettiği gibi geçmiş ile şimdiyi ayıran bir düşünce olarak tarihsel bilinci inşa etmektedir. Ancak Lorenz'in ifade ettiği tarihsel bilinç geçmiş ile şimdinin ayrımı üzerinde dururken, modernliğin zorunlu bir sonucu olarak ifade edilen söz konusu ayrımda kesin bir farklılaşma

---

193 Tambling, *On Anachronism*, 3.

194 Tambling, *On Anachronism*, 23, 54, 85.

195 Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800*, 47.

öngörülür. Zira Lorenz, aktardığımız üzere, geçmişin yakın bir değişim ve gelişim süreci olabilmesinden bahseder.

Tarihsel bilincin doğal bir sonucu ve modern olanın belirgin özelliği olarak geçmiş ile şimdi arasındaki farklılaşma *gerçek şimdi* kavramıyla netleştirilir. Modernite fikrinin bütün gücü, kökten yeni bir başlangıç, yani gerçek şimdi olabilecek bir nokta oluşturmak üzere önceden var olan her şeyi silip yok etme arzusuna bağlıdır. Bu durumda gerçek şimdi, geçmişi bir hiçliğe indirgeyebilirmişiz gibi davrandığımızda ortaya çıkar. Bu bir çeşit, tarih içinde oluşturduğumuz sıfır noktasıdır. Kısaca geçmişi olmayan zamandır.[196]

Zamanda sıfır noktası oluşturmak, John Locke'ın kardeşlik sözleşmesi bağlamında ele aldığı baba oğul ilişkisi üzerinden anlatılır. Buna göre Locke, çocukluğun sona ermesiyle birlikte oğulun, babanın hâkimiyetinden kurtulacağını ifade eder. Ona göre babanın artık kontrol etme ve cezalandırma gücü olamaz. Çocukluğun sona erişi böylece oğul için *gerçek şimdi*nin oluştuğu sıfır noktasıdır. Birey olarak tarihinin başladığı bu andan itibaren eski oğul, yeni birey olarak hayatına devam eder ve geçmişin getirdiği tarihsel imkânlar sadece akıl tarafından sağlanır hâle gelir.[197]

Gerçek şimdi, anakronizmi oluşturan kritik noktadır. Zamanın döngüsel ya da doğrusal olarak algılanışını bu bağlamda modern tarihsel bilincin oluşturduğu zaman algısıyla eşitlememek gerekir. Dolayısıyla modern bilinç, geçmişin şimdi ile karşılaştırılabilir bir düzeyde olmasını ortadan kaldırır. İki unsur arasında benzerliklerden hareket edilerek, birincisi için dile getirilenlerin diğeri için de söz konusu olabileceği anlamında,[198] geçmişe yönelik analojik düşüncenin önüne geçer. Geçmiş, bugünden, şimdiden tamamen farklı olmak zorundadır.

Tarihsel bilinç, anakronizmin ortaya çıkmasını sağlayan öncülleriyle şimdinin geçmiş ile olan bağlantılarını, bu bağlamda tamamen kesebilmeyi hedefledi. Bunu büyük oranda başardığını söylemeliyiz. Başlangıçta kronolojideki basit tarihsel hataların önüne geçmeyi hedefleyen anakronizm algısı, ortaya konan eserlerin standartlarını değiştirecek oranda fark edilir bir kıstas hâline geldi. Geçmiş toplumların zamanı hesaplama yöntemlerine eleştirel bir bakış kazandırıldı.

---

196 Dipesh Chakrabarty, *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Cörüt (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012), 337–338.

197 John Locke, *Two Treatises of Government* (New York: New American Library, 1963), 146–149.

198 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 56.

Anakronizm bir sonraki evrede yalnızca kronolojik hataları belirtmek için değil, aynı zamanda bu tür hataların uyumsuzluğunu görmezden gelen bir düşünce alışkanlığını anlatmak için kademeli olarak genişletildi. Sonuç itibarıyla anakronizm dikkat edilmesi, ayırt edilmesi zorunlu bir olumsuzluk olarak kodlandı. Genişletilen bu sürecin bir sonraki aşaması olarak, Batı düşüncesinde *anakronizm duygusu*nun[199] ortaya çıkmaya başladığını ifade etmeliyiz.

Anakronizm duygusu, kendisini meydana getiren şartların eleştirilmesiyle sarsıntıya uğramaya başladı. Modern olana dair eleştiriler, olumsuz anlam yüklemeleriyle birlikte anakronizmi, kasıtlı anakronizmde belirttiğimiz üzere, bilinçli bir tercih hâline dönüştürdü. Sanatsal ve bilimsel üretimlerde anakronizmin kasıtlı olarak kullanılması, geçmiş ve şimdi arasında aşılmaz kabul edilen sınırların zarar gördüğüne işaret olarak algılandı. Anakronizme yüklenen yeni olumlu bakış açısı, geçmiş unsurlardan verilen örnekler ile güçlendirildi.

Olumlama sürecinde; günah, cehalet ve ilerlemenin önündeki engel olarak görülen, küçümseyici bir tavırla yaklaşılan anakronizm, geçmiş ile bugün arasındaki paralelliklerin, sayesinde keşfedilebileceği bir forma dönüştürüldü. İnsan zihninin anakronik niteliği; şimdi ve geçmişi, bağlantısız zaman ve mekânları bir araya getirmesi, aslında onun güçlü yaratıcılığının, eski dünyaların malzemesinden yeni dünyalar inşa etme yeteneğinin kaynağı olarak görülmesini sağladı. [200]

Anakronizme karşı oluşturulan bu yeni söylem birtakım imkânları beraberinde getirdi. İlk olarak böylece, insanların yenilerini kabul etmeden önce geçmişin eski kavramlarından vazgeçmeleri gerektiği fikrini ortadan kaldırabilirdi. Bu, onların anakronik düşünce veya temsil tarzlarını kullandıklarında, geçmiş ile bugün arasında bilişsel bir mesafe tasavvur edemeyecekleri anlamına gelmeyecekti. İkinci olarak, anakronizmin bir seçim meselesi olabileceği ihtimalinin önünü açtı.[201]

Anakronik olabilme hakkı ya da anakronik olmanın olumsuz görülmeyişi Pollman'a göre Orta Çağ ve erken modern Avrupa'da başarılabilmiş bir durumdu. Söz konusu dönemde; siyasi, felsefi ve ahlaki ilkelerde pagan ve klasik Roma tavsiyelerinin yapılabilirliği, hükümdarlara Hz. Süleyman'ı taklit etmeleri telkini bu durumun örnekleridir.

---

199 Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800,* 51.

200 Tambling, *On Anachronism,* 63.

201 Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800,* 47–51.

Dahası analojik düşünme Pollman'a göre Hristiyan teolojik geleneklerine de derinden yerleşmişti. İncillerde Mesih'in yaşamı, Eski Ahit'te verilen vaatlerin yerine getirilmesi olarak sunuldu. Hristiyanların Eski Ahit'i okumaları İsrail halkının tarihindeki olayların Mesih'in yaşamındaki olayları önceden şekillendirdiğine inanmaları nedeniyleydi.[202]

Anakronizmin olumlanması, tarihsel disiplinlerin profesyonel geçmiş duygusu ile yan yana, geçmişle bugün arasındaki analojilerin hüküm sürmeye devam ettiği, geçmişe dair geniş bir söylem yelpazesini fark etmelerini sağlamıştır. Bu söylem, birbirinden ayrılmış zaman unsurlarının kullanımında araştırmacıyı özgür bırakır. Söz konusu unsurlardan birini veya diğerini kullanıp kullanmayacağımız; kim olduğumuza, bağlama, konuştuğumuz veya düşündüğümüz kipe ve neyi başarmak istediğimize bağlı olacaktır.

Anakronizmin tarihi bir hata olarak ele alınmasından vazgeçilerek, ona olumlu bir anlam yüklenilmesi ve bu olumlu anlam ile uygulanır oluşu, sanatsal üretimler için geçerli ve baskın olabilir. Geçmiş unsurlarının incelenmesinde, bir sıfır noktasının tayin edilişi ve öncesinin yok sayılışı üzerine kurulu anakronizmin oluştuğu şartları eleştirmek ile kavramın kendisini eleştirmek arasında farklı bir zemin mevcutttur. Moderniteye eleştirilerde bulunarak, ortaya çıkardığı bir kavramı olumlamak farklı bir felsefi zeminde tartışılabilir. Şimdilik bu durumun geçmişin atomize hâle dönüştürülmesine sebep olacağını ifade etmeliyiz.

Geçmiş unsurlarının her birinin süreçten, zamansallıktan bağımsız bir biçimde ele alınması anlamında atomize olmak vigizm başlığında ele aldığımız Namier'ın görüşüne yaklaşmaktadır. Bu görüşe göre her bir unsur diğerlerinden bağımsız ve bağlantısız olarak değerlendirilebilir veya kanıt olarak kullanılabilir. Ancak bu durum da Gramsci'nin kendi zamanında bir anakronizm hâline gelmek dediği durumdur.

Gramsci; bugünü ve oldukça spesifik şimdiyi, genellikle uzak ve aşılmış bir geçmiş için geliştirilmiş bir düşünce tarzıyla nasıl ele alabiliriz sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre aslına sadık okumalar ve modası geçmiş kavramların uygulamaları yoluyla, kişi kendi zamanında bir anakronizm hâline gelebilir. Bu bağlamda tarihsel özerklik mümkün değildir.[203]

---

202 Pollmann, *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800*, 68.

203 Patrick Matthew Farr, "Subalternity as Margin and Center of Anachronistic Discourse", *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences* 13/1 (2019), 62–78.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ZAMAN PROBLEMLERİNİN ÖRNEKLER ÜZERİNDE TAHLİLİ

Zaman kavramının Batı düşüncesinde seyrinin aktarıldığı ilk bölümün ardından ikinci bölümde kavramın tarih ile bağlantısı ve çeşitleri, üçüncü bölümde ise zaman problemlerinin tanımı yapıldı. Dördüncü ve son bölüm ise söz konusu problemlerin farklı çalışmalarda tahlil edilerek çözümlemeler yapılmasının alanı olacak. Zygmunt Bauman, Sabri Ülgener ve Ali Murat Daryal'ın çalışmaları üzerinden yapılacak çözümlemelerde Bauman'ın geniş alana yayılan çalışmaları arasından *Retrotopya* isimli eserine odaklanılırken Ülgener'in yine iktisat ve tasavvuf alanındaki görüşlerinden ziyade sosyolojik çıkarımlarının değerlendirilmesi yolu tercih edilecektir. Ali Murat Daryal'ın namaz, cami ve oruç ibadetlerine getirdiği yorumlar değerlendirilecek ve makale örnekleri üzerinde durulacaktır.

Çözümleme alanına geçmeden önce problemlerin araştırma alanında normalleştirilmesine değinilecektir. Zaman problemlerinin normalleştirilmesi, problemleri araştırmanın doğası kabul etmek ya da araştırma metodunun zorunlu bir parçası olarak ele almak anlamında kullanılır. Bu durum ise zaman-kronoloji ayrımı ve eski-yeni kavramlarının normatif değer kazanışları başlıkları şeklinde iki bileşen ile ifade edilecektir.

1. PROBLEMLERİN NORMALLEŞTİRİLMESİ

Zaman problemlerinin sosyal bilim ve din araştırmalarına farklı şekillerde yansıdığını görürüz. Ancak iki temel husus, zaman problemlerinin araştırma sahasındaki yansımalarının fark edilmesini engeller. Bunların ilki araştırma safhasında zaman kavramının bir enstrüman olduğu dikkate alınmaksızın zamanın kronoloji ile özdeşleştirilmesidir. Üçüncü bölümde ele aldığımız şekliyle zamanın takvimleştirilmesi diyebileceğimiz bu durum araştırmanın sürekli, kesintisiz ve standart bir zaman formu üzerinde gerçekleşmesine neden olur. Araştırmanın bilimselliğini sağladığı düşüncesiyle söz konusu standartlaştırma, zamanı bir enstrüman olarak kullanımdan çıkararak problematik hâle getirir.

Zaman problemlerinin araştırmadaki varlığını normal hâle getiren ikinci durum eski ve yeni adlandırmalarıyla ilgilidir. Eski ve yeni arasındaki kavga her iki kavramın normatif değerler kazanmasıyla son bulur. Arka planını ilk bölümde, zaman düşüncesi bağlamında, aktardığımız kavganın sonucu, eskinin yeni tarafından takdir edilecek değeri kabul etmesiyle, yeninin zaferiyle sonuçlanmıştır. Sosyal bilim araştırmalarına yeni ve

zamansal olarak sonradan gelenin farklı gerekçeler dahilinde daha iyi ve yeterli olduğu düşüncesi zaman problemleri için uygun zemini oluşturur. Yeninin eskiye atfedilen değer ve zamansal olarak sonradan gelenin olumlanışı zamanın araştırmada problematik hâle dönüşmesini fark edilemez kılar.

1.1. ZAMAN- KRONOLOJİ AYRIMI

Zaman kavramının sosyal bilim araştırmalarında problematik hâle gelişinde, kavramın kronoloji ile eş değer görülmesi temel bir sebeptir. Buna göre kronoloji zaman ile özdeşleştirildiğinde bir önceki bölümde ele alınan zaman problemlerinin ortaya çıkışı için uygun zemin oluşur. Kronoloji Hristiyan geleneğin hâkimiyetindeki Batılı takvim kültüründen beslenen ve bütün dünya tarihi için geçerli addedilen düzenleme bilimidir.[1] Geçmişte yer alan olayların öncelik ve sonralıkları dikkate alınarak standart bir zamansal diziliminin oluşturulduğu kronoloji evrensel mahiyettedir.

Süreklilik ve noktasal an olmak üzere iki temel unsurun meydana getirdiği kronoloji, bu özellikleriyle geçmiş ve geleceği aynı anda hem birleştirir hem de birbirinden ayırır. Daha önce ele alındığı şekliyle, ilerleme düşüncesiyle birleşen on dokuzuncu yüzyılın tarih düşüncesi, kronolojik dizilimi zaman anlayışında hâkim, özdeş ve zorunlu bir kategoriye dönüştürmüştür.

Kronoloji ile zaman anlayışının örtüşmesi, ilk olarak sosyal bilimler alanında zaman körlüğüne neden olmaktadır. Zaman körlüğü, zamana takvimin yönlendirdiği ve saatin biçimlendirdiği kronolojik bir anlayışla yaklaşmaktır. Batı düşüncesinde türeyen ve içerisinden çıktığı kültürel örüntüyü doğal kabul ederek diğer zamansallıkları arızî gösteren bu körlük hegemonik karakterlidir. Zaman körlüğünde egemen kültür kendi dışındaki kültürlerin varsayıma dayalı bir biçimde egzotik olarak tanımlanmasına neden olur. Söz konusu tanımlama homojen zaman anlayışından kaynaklanır.[2]

Homojen zaman anlayışı, zamansal tek biçimliliğe vurgunun baskın olduğu zaman anlayışıdır. Buna göre, saatin sağladığı zamansal tek biçimlilik eş zamanlılığa dayanır ve zamanın standart bir ölçümünün mümkün olduğu düşüncesinden beslenir. Tek ve evrensel zamanın imkânı bölümünde ele aldığımız üzere böyle bir ölçüm mümkün değildir.

---

1 Jordheim, "Return to Chronology", 43.

2 Birth, *Zaman Körlüğü: Öteki Zamansallıkları Algılama Sorunu*, 9–12.

Zira zamanı kesin ve düzenli bir biçimde ölçmemizi sağlayacak bir hareket mevcut değildir. Sonuç itibarıyla zamanın kronolojik düzenlenişi yönlendiricidir.[3] Öteki zamansallıklara imkân tanımaz. Bu bağlamda ise zamanın allokronik yorumu tebarüz eder.

Zamanın kronoloji ile özdeşleştirilmesinin diğer sonucu, ilkine bağlı olarak *allokronizm*dir. Fabian'ın tanımlaması olarak allokronizm, söylemi sağlayan unsurların söylemi üreten tarafından farklı bir zamana ait olarak tanımlanmasıdır. Zamandaşlığın inkârı olarak da ifade edilen bu süreç araştırmacının, araştırmayı oluşturan öğeleri karar verici bir mekanizma olarak zamanın dışında tutmasıdır.[4] Zamanın akışının kronoloji ile yerinden çıkarıldığı bu anlayışta zaman yine bizzat zaman tarafında üretilir. Allokronizm ile zaman, tarihselci bir tavırla hem dikey hem de yatay olarak bölen bir meta-metodolojik unsur hâline dönüşür.[5] Zamanın kronoloji ile özdeşliği zaman körlüğüne ve zamandaşlığın inkârı sonuçlarını ortaya çıkarır. Bununla birlikte bu durum genel olarak zaman problemlerinin araştırma alanında normal kabul edilme nedenini oluşturur.

1.2. ESKİ VE YENİ KAVRAMLARININ NORMATİF DEĞER KAZANMALARI

Araştırma alanındaki zaman problemlerinin normalleşerek fark edilmesini engelleyen diğer sebep eski ve yeni kavramlarının normatif değer yüklenmesidir. İkinci bölümde Le Goff'tan aktararak ele aldığımız üzere zaman algısındaki en belirgin bölümlenme eski ve yeni kavramları arasındaki karşıtlıktır.[6] Bu karşıtlığın standart bir kabul hâline gelmesi ve yeni olarak nitelenenin bireysel ve toplumsal düzlemde başat rol oynaması mühimdir. Söz konusu başat rol kabul edilmiş bir norm görevi görür.

1.2.1. Eski ve Yeni Kavgası

Eski ve yeni kavramları, nitelemeleri arasındaki karşıtlık birçok yazar tarafından *kavga* olarak ifade edilir. Kavga ilk olarak sanat ve edebiyat alanında kendi gösterir. Masallarıyla tanınan Charles Perrault* on yedinci yüzyılda yayınladığı *Paralléle* isimli dört

---

3 Rena Lederman, "Pretexts for Ethnography: On Reading Fieldnotes", *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, ed. Roger Sanjek (London: Cornell University Press, 1990), 90.

4 Fabian, *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, 56.

5 Yıldırım - Ertoy, "Sosyal Bilimlerde Meta-Metodolojik Bir Unsur Olarak Zaman", 75.

6 Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 29.

* Yazarın ünlü masallarından birkaçı şöyledir: Kırmızı Başlıklı Kız, Çizmeli Kedi, Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler, Külkedisi.

ciltlik eseriyle eski ve yeniler arasındaki tartışmayı somutlaştırmıştır. Söz konusu eserde yenilerin, eskiler ile arasındaki savaşı her alanda kazanışı dört cilt içerisinde peyderpey olarak anlatılır. Perrault'nun bu eseri üç karakter arasında geçen bir konuşma şeklindedir. Modernlerin pozisyonunu destekleyen ve yazar için üstü örtülü bir vekil olarak hizmet eden bir başrahip, taşradan gelen ve eskilerin pozisyonunu temsil eden bir başkan ve son olarak tartışmaya daha masum ve daha az önyargılı bir yaklaşımı temsil eden ancak doğal olarak başrahibin argümanının büyüsüne kapılan bir şövalye, eserin üç karakterini oluşturur. Versay şehrinde geçen konuşmalarda sanat ve mimari bakımdan gelinen son nokta, eskilerin üretimleriyle kıyaslanır.[7]

Perrault, sanat ve bilim alanlarında ilk işleri gerçekleştirmiş insanların kendilerinden sonra gelenler tarafından kutsandıklarını ifade eder. Eski olmak bir değerdir ve eskiler olarak ataların değeri, mükemmel kabul edilmeleri, ona göre tanrılara yakın olmalarından kaynaklanır. Ancak iyi şeyler aşırıya kaçtıklarında kötüleşmeye başlar. Böylece eskilere yönelik övülesi saygı sonradan suç yüklü boş bir inanca dönüşür ve hatta putperestlik hâline gelir. Roma imparatorları örneğinde de görülebileceği gibi hayatları boyunca kutsanan eski liderler, kendilerinden sonrakilerin yüksek saygısı ile insan üstü varlıklar olarak kabul edilmiş, uğurlarına kurbanlar kesilecek kadar kutsallaştırılmışlardır.[8]

Sadece eski olmalarından dolayı herhangi bir varlığa yüksek saygı duymanın doğal, makul ve açıklanabilir hiçbir sebebi olamayacağı düşüncesi Perrault'nun eskiler ve yeniler arasındaki kavgayı ortaya koyduğu nihai ve etkin özeti, ifadesidir. Bu bağlamda Antik Çağ hayranlığını eleştiren Perrault, geleneksel değerlerin ve klasik düşüncenin yaşanılan çağa aktarıldığında bir öneminin olacağını vurgular. Ancak bu da bir yeniden sunma eylemidir ve ancak yeniliğe âşina ve yetenekli olanların gerçekleştirebileceği bir eylemdir.[9]

Yenilerin eskilerden ölçülebilir ve hesaplanabilir işler başta olmak üzere sanat ve bilim alanlarında daha ileride oldukları düşüncesini somutlaştıran Perrault, şimdiki zaman ile Antik zamanı kıyasladığı eseriyle buzu kırdığını, bir tabuyu yok ettiğini ifade

---

7 Oded Rabinovitch, *The Perraults: A Family of Letters in Early Modern France* (London: Cornell University Press, 2018), 107–110.

8 Levent Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, çev. M.Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 31.

9 Kirsti Simonsuuri, *Homer's Original Genius: Eighteenth-century Notions of the Early Greek Epic (1688-1798)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 37–39.

eder.[10] Kavgaya destek veren birçok yazarın varlığıyla birlikte Umberto Eco farklı bir bakışla aslında bu durumun sıradanlığını vurgular. Ona göre eski ve yeniler arasındaki bu tartışma oldukça eskidir. Eco, bir çeşit kuşak çatışması olduğunu iddia ettiği eski ve yeni ayrımlaşmasını *devlerin omuzlarındaki cüceler* benzetmesiyle ele alır. Buna göre eskileri temsil eden devlerin omuzlarında yenilerin sembolü cüceler yükselir. Yeniler eskilerin sayesinde yükselirler. Ancak eskilerin omuzlarında olmaları aynı zamanda onlara egemen oldukları zannını ve hazzını yaşatır.[11]

1.2.2. Akıl ve Otorite Ayrışması

Eski ve yeni karşıtlığı *çağdaş* kavramının aralarına katılmasıyla farklı bir boyuta taşınır. Zamansallık ifade eden çağdaş kavramı, eski ve yeni mücadelesinin içeriğine iki yönlü etkide bulunur. İlki, çağdaş kavramının anlam içeriğinin zorunlu bir gerekliliği olarak şimdiye yaptığı derin vurgudur. Bu vurgu geçmiş ile gelecek arasındaki mesafenin giderek büyümesini gerektirecek ve en nihayetinde de kopuşu gerektiren bir makas işlevi görecektir. İkinci etkisi ise, aynı zaman diliminin içerisinde farklı zamansallıklar oluşturabilmesidir. Bu durum aynı takvim zamanında yaşayan iki farklı toplumdan ya da gruptan birini şimdiki zamanda konumlandırabilirken diğerini şimdiki zamandan uzaklaşan geçmişte bırakmaktadır.[12]

Gelecek ile geçmişin arasının açılmasına ve şimdiki zamanın bölünmesine neden olan, aynı toplum içerisinde farklı zamansallıkların mümkün olabileceğinin önünü açan çağdaş kavramına çözüm yolu Strauss tarafından sunulur. İkinci bölümde kronolojiyi ele alırken Strauss'un sıcak ve soğuk toplum sınıflandırmasında aktardığımız üzere; soğuk toplumlar kurucu geçmişin kendini tekrarladığı geçmiş ve şimdi arasında kopukluğun olmadığı toplumlardır. Meydana gelen değişimler bu çerçevede özümsenir ancak değişimin sürekliliği sağlamasının dışında kendisinin bir değeri yoktur. Sıcak toplumlarda ise değişim bizatihi bir değerdir ve geçmiş ile şimdi arasında farklılığı sağlayıcı etkisi vardır. Strauss'a

---

[10] Lev Kreft, "Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı", çev. Elçin Gen, *Sanat ve Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, ed. Ali Artun (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 27.

[11] Umberto Eco, *Devlerin Omuzlarında: Milano Dersleri*, çev. Eren Yücesan Cendey (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), 23–24.

[12] Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, 39.

göre sıcak ve soğuk toplumlar arasında üstünlük söz konusu olamaz. Dolayısıyla farklı zamansal yapıları barındıran toplum tipleri aynı takvim zamanında yer alabilir.[13]

Soğuk-sıcak toplum ayrımının ve tarihsellik düşüncelerinin bir araya getiremediği geçmiş, gelecek ve şimdinin birbirinden ayrışması, yeninin değer hâline geldiği süreçte geçmişin alanının daraltılabilmesine imkân tanır. Zaman problemlerinde ele aldığımız üzere şimdi tarafından yorumlanabilen geçmiş, beklentileri karşılayan bir deneyim alanına dönüşür. Eski ve yeni arasındaki çatışma, şimdiki zamana ait aklı geçmiş zamanı temsil eden otoriteyle karşı karşıya getirir. Genişleyen şimdiki zaman ise geçmişle arasına tarihsel araştırma ve geçmişin yadsınması olmak üzere iki şekilde mesafe koyar.[14] Her iki tepki de şimdiki zamanı aklın otoritesi konumuna getirir.

1.2.3. Yol Göstermeyen Tarih

Tarih hakkında hayatın en hakiki mürşidi olduğu anlamına gelen *historia magistra vitae* metaforu kullanılır. Çiçero'nun Helenistik bir kalıptan ödünç alarak türettiği bu ifade kendisini aktaranın tarihe ölümsüzlük kazandırabileceği, böylece tarihin deneyimlerinin ebedileştirebileceği anlamına gelir.[15] Ancak şimdiki zamandan uzaklaşan, yadsınan ve araştırma nesnesine dönüşen tarih, *historia magistra vitae* özelliğini kaybeder. Tarih dersten arındırılır, yeni ve farklı erdemlerin mümkün olacağı düşüncesi yerleşir. Tarihin eskiyerek etkisini yitirmesi bugünün olaylarının geçmişe bağlı olabileceği düşüncesini ortadan kaldırdı. Bu durumun aynı zamanda hakikat arayışının yön değiştirmesine neden olduğu da ifade edilmelidir. Hakikat, tarih meselesi olmaktan çıkarak metafizik ve fizik alana eklemlendi. Kartezyen şüpheciliğin ve ilerlemeci anlayışın etkisiyle hakikati taşımaktan mahrum edilen geçmiş, söz konusu geçmişin aktarıcısı olan tarihin de yol gösterici özelliğini yitirmesine neden oldu.[16]

Hakikati taşımayan tarihin yeni bir işlev ile yeniden inşa edilmesi gerekir. Bu durumda ise arkeolojik çalışmalar ve arşiv bilgileri devreye girer. Tarihin yeni işlevi için eski formu kürsüden indirilir. Bu durum tarihin kendisinin bilimsel içeriğe yönelen bir

---

13 Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, 275.

14 Koselleck, *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Çalışmalar*.

15 Reinhart Koselleck, *Futures Past: On Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), 28.

16 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 46,51.

deneyim alanına dönüşmesine neden olur. Geleceğe yön veren geçmiş yok olur, geçmiş, olay ve temsil ile sınırlandırılır. On dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin tarihi geçmişin bilimi olarak yeniden düzenlemesiyle birlikte gelecek geçmişe ışık tutar. *Historia magistra vitae* (yol gösteren tarih), *historia vitae magistra* (yol göstermeyen tarih) hâline dönüşür.[17]

1.2.4. Geçmişin İcadı

Eski kavramının değer kaybetmesinde ve yeninin olumlanmasında önemli bir dönüm noktası olarak tarihin hakikatten uzaklaştırılması zamanın farklı zamansallıklar içerisinde parçalara ayrılmasını belirginleştirir. Yeninin yer aldığı şimdi merkeze yerleşirken geçmişin yeniden kurgulanması ihtiyacı oluşur. Bu süreçte geçmişi kullanmadan önce ele alma ve işleme adına tarihsellikler oluşturulur. Hartog bu süreci tarihsellik rejimi olarak adlandırır.[18]

Geçmişin tekrar araştırma konusuna dönüşmesinde Antik Çağ ve Orta Çağ yeniden gündeme gelir. Bu çağlara ait sanat eserleri, farklı dokunuşlarla yeniden yorumlanır. Eski bu kez yeni tarafından inşa edilir. Yeni, geçmişi olmayan ya da geçmişten farklı olan bir an olarak zamansal farklılık oluşturur. Zamanla ilişki sürekli bir oluş hâli üzerine odaklanır. Eski ile yeninin arasına aynı zamanda eleştirel bir mesafe girer. Bu durum yeninin bilinçli bir biçimde aranılan olumlu bir değer haline gelmesine sebep olur.[19] Geçmiş bu süreçte yeniden icat edilir, yeniye uyarlanır ancak eski hatırlatmalarla tamamen gündemden çıkarılmaz.[20]

Antik Çağ'ın yeniden gündeme gelişi Orta Çağ'da olduğundan farklıdır. Hristiyanlığın güç kazanmasından önceki Yunan dünyasını ifade etmede kullanılan Antik Çağ olumsuz içeriğe sahipti. Aydınlanma öncesine denk gelen bu dönemde Antik Çağ ötelenerek eski olanı temsil etmekteydi. Rönesans dönemiyle birlikte söz konusu eski vurgusu hafiflemekle birlikte Antik dönem bulanık bir görünüm arz eder. Ancak eski ve yeninin birbirinden tam bir ayrışma ile kopuşunun gerçekleştiği Aydınlanma döneminde Antik

---

17 Koselleck, *Futures Past: On Semantics of Historical Time*, 31–34.

18 François Hartog, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, çev. Emin Özcan - Levent Yılmaz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000).

19 Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, 42–44.

20 Eric Hobsbawm - Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 3.

Çağ'a yüklenilen anlam da farklılaşır. Yeniden icat edilen geçmiş olarak Antik Çağ, pagan karakteri nedeniyle olumlanır. Bu durumda eski ve yeni arasındaki kopuşun, yeninin olumlanışından hemen önceki dönem ile gerçekleştiği ifade edilmelidir. Antik Çağ'ın zaman dizinsel olarak kopuştan önceki dönemi temsil etmesi, yeniden icat edilirken onun köken kabul edilmesini sağlar. Pagan Antik Çağ, yeninin ötelemediği, bilakis köken addettiği noktadadır. Yeni, eski ile karşıtlığında Antik Çağ'ın karşıtlığına ihtiyaç duymaz.[21]

Aynı durum Orta Çağ için geçerli değildir. İnsanı araçsallaştıran karakterine atıfla karanlıkla özdeşleştirilen Orta Çağ, icat edilen geçmişte Antik Çağ gibi köken olarak kabul edilmez. Bu durum Orta Çağ'ın benzer bir yaklaşımla kendisinden önceki dönemi Tanrı'ya karşı küstah ve pagan etiketiyle olumsuzlamasına benzer.[22] İlk kez 1330'lu yıllarda karanlık ve barbar olarak tanımlanan Orta Çağ, kendisinden sonraki dönemlerde dini kurumlar aracılığıyla Batı'nın Yunan ve Roma geçmişini yok etmekle suçlanır.[23] Şüphesiz bu kusurlu ve ideolojik bir okumadır.[24] Zira modern dönemin eleştirisi için Orta Çağ'a tekrar aydınlık metaforuyla yaklaşılması benzer bir durum oluşturur.

1.2.5. İlerlemenin Yönü

Yeniden kurgulanan geçmiş ile birlikte daha iyiye doğru yönelişin istikametine dair tereddütler oluşur. Antik Çağ'ın yüceltilmesi, eskilerin yenilere nazaran daha özgür ve ruh üstünlüğüne sahip olduğu düşüncesini ortaya çıkarır. Bu durum gerçek ilerlemenin de eskilerin yüceliğine ve özgürlüğüne doğru olması gerektiği kanaatini pekiştirir.[25] Bu bağlamda Dante ilerlemenin geçmişe dönen bu yönünün önemini vurgular. Göksel nedensellik ilkesi ile siyasal idealini geçmişte bulan Dante, eskiyi üstün görerek ideal yönetim biçiminin monarşi olduğunu ve bunun da geçmişte Roma tarafından sağlandığını

---

21 Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 347–349.

22 Armağan Öztürk, "Janus Dante: Ortaçağın Aydınlığı Yeniçağın Karanlığı", *Cogito* 55/İnsan Giyinir (2008), 83.

23 Nazım İrem, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", *Doğu Batı* 33/Ortaçağ Aydınlığı (2005), 141.

24 Doğan Özlem, "Tarihselci Bilim Felsefesi", *Bilim Kavramı Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1984), 91.

25 Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 207.

ifade eder. Ona göre eskilerin çalışmalarıyla zihnen ve fikren zenginleşen insanlar, yönlerini kaybetmedikleri müddetçe insanlığın gelişimine katkıda bulunacaklardır. Birikimlerin miras bilinciyle sonraki nesillere aktarılması ise kamusal bir görevdir.[26]

İlerlemenin yönünün değişim sürecinde kilit kavram "taklit"tir. Buna göre unutulmuş ve hor görülmüş eskinin şekil değiştirerek geri döndüğü ve kendini gerçekleştirdiği bir alan olarak taklit, yeniyi talep edenlerle eskinin saflarında duranlar arasında bir çeşit uzlaşmadır. Taklit ile kastedilen eskinin aynı şekilde kopyalanması değil, hatırlatıcılarının gündeme getirilmesidir. Ancak uzlaşılmış ve sahip olunan mükemmelliği yeniden bulmak aramayı gereksizleştirir. Bununla birlikte zamanın geçişi, geçmişteki bir modelin taklit edilmesiyle doldurulması gereken boşluklar meydana getirir. Bu ise taklit fikrinin çıkmazı kabul edilir.[27] İlerleme düşüncesiyle birlikte taklit fikri geçerliliğini yitirir.

Birinci bölümde ele aldığımız şekliyle ilerleme eski ve yeni toplumları içeren bir süreç olmasına rağmen yeninin değer kazanma sürecinde etkin rol oynar. Eskilerin yoluna yönelen ilerleme, modern dönem ile birlikte yönünü değiştirir. Yeniler artık eskilerin kusursuzluğundan, birikiminden ya da modellemelerinden ziyade farklı bir mükemmellik arayışına girer. Bu durum yenilerin eskilere karşı borçlu oldukları hissini yok eden bir tutumdur. 18. ve on dokuzuncu yüzyıllarla birlikte eşitlik, adalet ve halk egemenliği konuları başta olmak üzere ilerleme, düşünce alanının hâkimiyetini kazanmış ve zirve konumuna yükselmiştir.[28]

İlerleme düşüncesi ile birlikte yeni, eski ile olan kavgasını kazanmış ve değer olarak algılanmıştır. Zaman problemlerinin araştırma alanında fark edilmesini engelleyen bir kabul olarak yeninin kazandığı statüyü normatif olarak adlandırabiliriz. İnsan davranışının bir norm ya da standarda göre düzenlenmesi, standart oluşturma ve olması gerekeni gösterme tavrı olarak normatif; etik, estetik ya da siyasi yargıları kapsayabilir. Ahlaki yargılar bağlamında ele alınmasına karşın bu bağlam dışında kalan yargılar sınıfına dahil olabilir.[29] Dolayısıyla yeni kavramı ahlaki tanımlamalardan uzak fakat kural koyucu, standart oluşturan bir yönelime sahip oluşu nedeniyle süreç içerisinde normatif değer kazanmıştır diyebiliriz.

---

26 Dante Alighieri, *Monarşi*, çev. Begüm Yiğit (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 25–38.

27 Yılmaz, *Modern Zamanın Tarihi Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*, 84.

28 Nisbet, *İlerleme Fikrinin Tarihi*, 257.

29 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 758–759.

2. ZAMAN PROBLEMLERİNİN SOSYAL BİLİMLER VE DİN ARAŞTIRMALARINA YANSIMALARI

Zaman problemlerinin araştırma alanında normalleştirilmesini sağlayan enstrümanların aktarımının ardından, söz konusu problemlere dair çözümlemeler yapılabilir. Problemlerin gözlenebileceği alan oldukça geniş, her birinin değerlendirilmesi ise imkânsızdır. Örneklik teşkil edilebilecek üç ismin belirli görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda Zygmunt Bauman'ın *Retrotopya* isimli eserinde değindiği dönüşler, Sabri Ülgener'in ortaçağlaşma tanımlaması ve Ali Murat Daryal'ın ibadetler ile ilgili yorumlamaları zaman problemlerinin çözümlemelerinde örneklik oluşturacaklardır.

2.1. ZYGMUNT BAUMAN ÖRNEĞİ

Sosyal bilim araştırmalarında zaman kavramı üzerinden yapılacak ilk çözümleme Zygmunt Bauman'a ait olacaktır. Bauman'ın geniş bir alana yayılan çalışmaları içerisinde geçmişe geri gidişin imkânı üzerinde durduğu *Retrotopya* isimli eseri üzerine odaklanacağız. Ütopyanın yadsınmasının yadsınması anlamında kullandığı retrotopya kavramı ütopya ruhuna sâdık kalarak güvenlik ve özgürlüğü bağdaştırma fikrinden türemektedir.[30]

İlerleme düşüncesi ve yeni olanın daima daha iyi olduğu inancının toplum pratiklerinde beklenileni oluşturmaması ütopyaların iflasına neden olmuştu. İlerlemenin sağlayacağı düşünülen ekonomik ve sosyal imkânların gerçekleşmediğini Avrupa Birliği raporlarıyla delillendiren Bauman, yoksulluğun gelecekte daha da artacağı, özgürlük adına yapılan kısıtlamaların giderek çoğalacağı, gelecekte gerçekleşeceğine inanılan mutlak istikrar ve güven ortamının artık mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla olumsuzlanan geçmiş, yerini geleceğe bırakmış ve gelecek geçmişe kıyasla daha yoksul, aç ve sağlıksız bir zamanı temsil etmeye başlamıştı.[31] Bauman'ı geçmişe dönmeye teşvik eden düşünce, geleceğin daha iyi olamayacağı bilgisi ve tecrübe edilmiş iyiliğe sığınma arzusuydu. Dönüşleri bu bağlamda ele alabiliriz.

---

30 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, çev. Ali Karatay (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 15.

31 Rutger Bregman, *Utopia for Realists: The Case for a Universial Basic Income, Open Borders and a 15-Hour Workweek*, çev. Elizabeth Manton (London: The Correspondent, 2016), 13.

2.1.1. Dönüşler

Geçmişe dönüşün gerekli argümanlarını sıralarken Bauman, bu dönüşlerin E.H.Carr'ın düşüncesindeki gibi gerçekleşeceğini ifade eder. Carr, ilk bölümde ele aldığımız zaman problemleri bağlamında vigistik bir tavır olarak geçmişin günümüzü verecek şekilde irdelenmesini tarihçinin seçicilik hakkı olarak meşrulaştırır. Ona göre gerçeklerin hangi bağlamda ve nasıl konuşacağı geçmişe yüzünü dönen araştırmacının kararıdır.[32] Bu hâliyle geçmiş, gerçekten yaşanmış bir geçmiş olmaktan uzaktır ve sürekli yeniden inşa edilir.

Vigistik tutum olarak geçmişe dönüş George Orwell'ın meşhur *1984* isimli romanındaki *Hakikat/Doğruluk Bakanlığı*[33] ile tasvir edilir. Buna göre şimdiki zamanda gerçekleşen değişimlerin meşru zemin ihtiyacı geçmişten karşılanır. Tarihsel kayıtlar yenilenir ve toplumsal bellek yönlendirilerek şimdiki zamanın unsurları geçmişin yardımıyla oluşturulur. Geçmişi ütopikleştirilerek oraya geri dönme çabaları bu bağlamda zaman problemlerinin görülebilmesine imkân verir. Esasında modern toplum idelerini eleştiren bir içeriğe sahip olan dönüşler aynı zamanda modern idelerin yine modern idelerle olumsuzlandığı alanlardır.

2.1.1.1. Kabileye Dönüş

Dönüşlerin ilki *kabileye dönüş*tür. Öncelikle burada Bauman'ın kabileyi modern zihin yapısının ikili algılayışı çerçevesinde konumlandırdığını ifade etmeliyiz. Düalizm olarak ifade edilen ikili algılayış, gerçekliğin birbiriyle karşıt iki varlık alanından oluşmasıdır. Batı düşüncesi karakteristiği olarak düalizm, olması gereken ile olmaması gereken arasında ayırımın yapılabilmesi için bir ölçüt oluşturur. Hümanist tavrın ortaya çıktığı düalizmde, insan kendi dışındaki dünyanın gerçekliği ve teorileştirilmesinde muktedir varlık konumuna yükseltilir.[34]

Kabile, Bauman'a göre, siyasi ve sosyal kabul bağlamında kimin destekleneceği ve kimin desteklenmeyeceği bilgisini oluşturmayı amaç edinmiş topluluktur. Aynı zamanda Bauman kabileyi *biz* ve *onlar* ayrımının netleştirildiği ve bu ayırımın kurallarının olduğu

---

32 Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 16.

33 George Orwell, *1984*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 222.

34 Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*, 144–145.

bir yapılaşma olarak sunar.[35] Biz ve onlar ayırımı ilk kez William Graham Sumner tarafından ortaya konulmuştur. Sumner, *Folkways* isimli eserinde her insan grubunun kendine uygun bulduğu gelenek, görenek ve kurumlar çerçevesinde ahlaki bir konuma ve buna bağlı bir yaşam biçimine sahip olduğunu ifade eder. Buna göre, ortak değerler ve yaşam biçimi ile belirli bir konuma sahip olan grup üyeleri, iç grup olarak, aidiyet hissi ile "biz"i oluşturmaktadır. Kendilerine rakip ya da karşıt olarak gördükleri dış gruplar ise "onlar" olarak ifade edilmektedir.[36]Bauman'ın Sumner'den mülhem olarak gündeme getirdiği böyle bir yapılaşma aslında geçmişin geriliklerinde kalan ve ilerleme düşüncesini sağlayacak alt basamakların unsuru kabul edilir. İlkel, kaba ve şiddet içeriğini çağrıştırır. Hasım ve düşmanlık oluşturucudur. Biz ve onlar arasında tesis edilen düşmanlık, karşılıklı empatiyi ölümcül kabul edecek derecededir.

Bauman, ilerleme hakkında Kant'ın gelecekte daha iyi bir dünyanın kurulacağı ümit ve düşüncesinin[37] tam tersi hislere sahiptir. Toplumsal bağlamda ortaya çıkmasından endişelenilen aşırılıklar nedeniyle kolektif kaygıya dikkat çeker. Tecrübe edilen zaman, geleceğin daha zorlu ve ilerlemeden daha çok alçalmanın gerçekleşeceği zamandır. Zamanın ilerleyişiyle azalması beklenen şiddet eylemlerinin şekil değiştirerek barışçıl eylemleri sağlayan iyi şiddet içeriğine büründürülmesi ve artarak devam etmesi ya da bireysel silahlanma oranında dünya çapındaki dikkat çeken artış, Kant'ın ön görüsünden çok uzaklaşıldığının işaretidir. Kabileye dönüş bu bağlamda umutların gelenekle yeniden çoğaltılmasıdır.

Kabile kavramı ilk olarak milliyetçilik olgusu ile birlikte ele alınır. Milliyetçilik akımının kendisini tükettiği sanılmasına rağmen ateşinin hiç sönmediğine dikkat çekilir. Milliyetçilik ile ilgili zaman içerisinde aşıldığı, ortadan kaldırıldığı zannedilen tek şey aslında, milliyetçiliğin olumsuz sonuçları nedeniyle hissedilen suçluluk duygusu ve bu nedenle görünür olmaktan, sahneden uzaklaştırılmasıdır. Sosyal demokrasi ve liberalizm

---

35 Bauman, *Retrotopya*, 54–55.

36 William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston: The Athenaeum Press, 1906), 12–13.

37 Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine: Ruhun Eğitimi, Ahlakî Eğitim, Pratik Eğitim*, çev. Ahmet Aydoğan (Ankara: Say Yayınları, 2007), 42–43.

etiketleri altında aktif milliyetçiliğin varlığını devam ettirdiği bir gerçektir.[38] Milliyetçilik olgusunda da kabilecilikte olduğu gibi biz ve onlar ayrışması belirgindir. Onlar olarak tasnif edilen aslında biz olanların yarattığıdır. Düşman bilinen, sınırları çizilen, biz olmayan yabancılardır. Gerçekte var olmasalar dahi hayal edilmiş icatlardır.[39]

Bauman, milliyetçiliğin öz itibarıyla kabilecilik olduğunu ifade eder. Modern formasyonların tamamını reddettiği ve bütün unsurlarının ilerleme ile yok olduğunu ifade ettikleri kabile Bauman'a göre milliyetçiliğin içerisinde yaşamaktadır. Zamansal olarak sonradan gelenler ona göre kabileciliğin, rahatsız edici ve zarar verici özünü yok edememişlerdir. Toprak temelli fetihler yerini ekonomik sömürüye bırakırken kitlesel seferberliğe dayalı orduların savaşları, sofistike ve teknolojik destekli operasyonlarla yer değiştirmiştir. Burada şekil değişirken öz saklı kalmıştır. [40]

Kabilenin birlikte açıklandığı diğer alan ise milliyetçilikle bağlantılı olarak göç olgusudur. Bauman'a göre kitlesel göç, geçmiş zamanlarda görülebilen bir durumdur. Ancak modern dönemin her daim düzen kurma ve sürekli, istikrarlı ekonomik ilerleme idesi kitlesel göçleri yeniden gündeme getirmiştir. Zira ilerleme sürekli olarak, bulundukları yerde istihdam edilemeyip fazlalık oluşturan ve bundan dolayı göçe zorlanan gereksiz insan üretir. Önceleri Avrupa kendi gereksiz insanlarını kendi dışındaki coğrafyalara yönlendirirken artık göçün istikameti ters yöne döndü. Bauman bu durumu yanlış politikaların sonucu olarak görür ve insanın küreselleşmesi olarak tanımlar. Kitlesel göç de tıpkı kabilecilik gibi biz ve onlar ayrıştırmasını güçlendirir. Daimî yurtsuzlar olarak göçenler, yerli ve göçülen toprakların mutlak sahiplerinin uygar ilgisizliklerine muhataptırlar.[41]

Bauman'ın uygarlaşma sürecine doğru ilerledikçe geçmişin unsurlarının geride bırakılmadığına yönelik değerlendirmesini iki farklı yönüyle ele alabiliriz. İlk olarak Bauman ilerleme hayal kırıklığı oluşturduysa geçmişin tecrübe edilmiş olanaklarını yeniden ütopya edinebileceğimizi tahlil eder. Geçmiş zamanın günümüze aktarımı bu bağlamdadır. Gelecek zamana dair oluşturduğumuz ütopya geçmişimizde zaten mevcuttur ve biz ilerlemenin bize sağlayamadığı ütopyayı eleştirirken böylece aslında kendi geçmişimizi

---

38 Anthony D. Smith, *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Derya Kömürcü (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 51–52.

39 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler:Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 21.

40 Bauman, *Retrotopya*, 85.

41 Bauman, *Retrotopya*, 80.

eleştiririz. Bu ilk bölümde ele aldığımız şekliyle şimdiciliktir. Özünde ilerlemeyi eleştirse de şimdiyi yüceltmesi nedeniyle bir tür ilerlemeciliktir.

İkinci olarak Bauman geçmiş zamanın geride bırakılması ümit edilen unsurlarıyla şimdiki zamanda karşılaşmamızı farklı yorumlar. Şimdiki zamanda ilerleyen zaman ile gerçekleşmesi beklenen kazanımlar elde edilemediyse bunun tanımlanması da yine geçmiş zamana atıfla olmalıdır. Aslında zamanın akışı sağlanamamıştır. Şayet bu sağlanabilseydi niceliksel ve biçimsel bir ilerleme yerine niteliksel ve işlevsel bir ilerlemenin olumsallığını yaşıyor oluyorduk. Hissedilemeyen olumsallık gerekli değişimlerin ve ilerlemenin gerçekleşmediğini ifade eder.

Her iki tahlilin toplamında Bauman'ın yeni olana normatif bir değer atfettiğini ve şimdiki zaman ait olanın aslında yüceltildiğini görüyoruz. Gelecek daha iyi olamayacaksa bu durum ancak geçmişin kötülüğü ile özdeşleştirilerek değerlendiriliyor. Dolayısıyla şimdiki zamanın yüceltilmesinin örtük olarak devam ettiğini ifade etmeliyiz.

2.1.1.2. Eşitsizliğe Dönüş

Bauman birçok eserinde doğrudan ya da dolaylı olarak, sosyal eşitsizlikle özdeş, eşitsizlik kavramına yer vermiş, konuyu tartışmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Sosyal eşitsizlikleri etkileri nispetinde ilk olarak küresel düzeyde ve ideolojik temeli nedeniyle devlet-siyaset ekseninde ele alırken ikinci düzey olarak küçük, orta ölçekte ve toplum içinde bireyi temel alan eşitsizliklere değinmiştir.[42] Retrotopyada ele alınan eşitsizliğe dönüş her iki düzeyi de kapsamaktadır.

Bauman, kabileye dönüşte vurguladığı şekliyle, aynı topraklar üzerinde iki ayrı ulusun varlığından bahseder. Zenginler ve yoksullar ya da sahip olanlar ve sahip olamayanlar olarak bölümlediği iki ayrı ulus bir arada yaşamaktadır.[43] Her iki düzeyi de kapsayan bu durumda kabileyi oluşturan temel özellik gibi eşitsizlikte de *biz* ve *onlar* ayrımı merkez noktadır. Ancak bu kez biz ve onlar ayrımına gelir dağılımı sebep olmaktadır. En zenginler ve bu sınıfa sermaye ve emek gelirleri bakımından dahil olamayanlar arasındaki ekonomik sebebin oluşturduğu mesafe sadece ekonomik sonuçlara neden olmaz.

Aynı toplum içerisindeki bu iki ulustan konfor bakımından üst konumda olan kendilerine has yaşam biçimi ve iletişim dili geliştirir. Bu iletişim dili gelir düzeyi yüksek

---

[42] Hıdır Önür, "Bauman'da Sosyal Eşitsizlik Meselesi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2022), 290.

[43] Bauman, *Retrotopya*, 87–89.

grubun yaşam tarzını diğerlerine yansıtmasına neden olur. Göreli yoksunluğun yaşanmasıyla sonuçlanan bu yansıtma eşitsizliğin artışına neden olur. Gelir düzeyi yüksek grubun alt gruba aktarılmayan zenginliği, gelecek hakkında kötümser ve güvensiz bakış, eşitsizliğin sonuçları olmakla birlikte toplumsal eşitsizlik hâlinin yeni bir durum olmadığı da açıktır. İnsanlık tarihinde eşitsizliğin geniş çaplı ve hızlandırılmış eğilimleri geçmiş dönemlerden itibaren varlığını devam ettirmişti. Ancak modern dönem ile birlikte eşitsizlik yeniden ilgi odağı olmuştu. [44]

Modern düşüncede birçok alandaki farklılıklarına rağmen bütün insanların yasa karşısında standart konuma sahip olması ve aynı insan doğasına sahip olmaları nedeniyle aynı konum ve değeri hak etmeleri eşitlik kavramını karşılamaktaydı.[45] Eşitliğin, ilerleme düşüncesi ile birlikte ideal halini alması düşünülürken toplum tabakaları arasında yaşanılan ayrışmanın zamanın ilerlemesi ile çoğalması beklentiyi karşılamamıştır. Bauman, gelir adaletsizliğinin neden olduğu toplumsal ayrışmanın 1920 öncesine geri dönüş olduğunu ifade eder.[46] Bauman'a göre kabileye dönüşte olduğu gibi zamanın ilerlemesiyle gerçekleşmeyen daha iyi durumlar, zamanın akışının sağlanamadığı anlamına gelir. Şimdicilik olarak yorumlayabileceğimiz bu durum aynı zamanda negatif anlamın geçmişle özdeşleştirilmesi ve sağlanamayan iyileşmenin yine geçmişle izah edilmesine neden olmaktadır.

2.1.2. Geleceğe Bakış

Bauman, yaşanılan parçalanmalar ve tutarsızlıklara binaen günümüzü araçsal kriz çağı olarak tanımlar. Onun dönüşlerle anlattığı kurumsallaşmış yetersizlik ve araçsal yavaşlığa teşhis konması mümkünse buna kültürel gecikme diyebileceğimizi ifade eder. Ancak henüz modern olmayan bir durumu geri kalma olarak tanımlayan modern aklın, gecikmişleri öndekilerin seviyesine nasıl çıkaracağı sorusu Bauman'a aittir. O, Marx'tan alıntılayarak insanların kendi tarihlerine kendilerinin sahip olduğunu ancak bu tercihi kendi seçtikleri şartlarda değil, geçmişten aktarılmış var olan verili koşullarda gerçekleştireceklerini belirtir.[47]

---

[44] Zygmunt Bauman, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*, çev. Hakan Keser (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 12.

[45] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 380.

[46] Bauman, *Retrotopya*, 93.

[47] Bauman, *Retrotopya*, 152.

Bauman geleceğe bakışını biz ve onlar ayrışmasının merkezliliğinde ele alır. Ortaya koyduğu çözüm seçenekleri bu ikili tasnifin ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Geleceğin gerçek bir toplumsal bütünleşme ile olumlu ve ümitvar bir anlam kazanabileceğini ifade eder. Burada Bauman geleceğin ihyası için geçmişin gelecekten sıyrılabilmesinin önünü açar. Onun ifadesiyle geçmişe dönüşlerden kurtulabilmemizin hızlı ve zahmetsiz bir yolu yoktur. Bütünleşme bu anlamda kıymetlidir.[48]

Bauman'ın geleceğe bakışında, bütünleşme teklifinin aynı zamanda geride kalış, geçmişe dönüş olarak ifade ettiklerinden uzaklaşma anlamını taşıdığını görüyoruz. Bu bağlamda şimdi ve gelecek zamanı inşa etmeyecek özellikteki geçmiş unsurlarının şimdide yer alışı Bauman'a göre bölünmeye neden olmaktadır. Dolayısıyla modern kabul olarak geride kalmak, bütünleşmenin önündeki engeldir. Buradan Bauman'ın zamanı kronolojiyle özdeş kabul ettiğini anlıyoruz. Daha iyi bir gelecek inşası için sunduğu öneriler, şimdinin yüceltildiği arka plan üzerinde yer almaktadır. Dolayısıyla dönüşlerde ifade edildiği üzere söz konusu yüceltme vigistik bakışı besleyen şimdiciliktir.

Bauman'ın çalışmasının zaman düşüncesi merkezli bir çalışma olmaması zaman problemlerine sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Zaman algısındaki Batı düşüncesi menşeli problemler, aynı problemlerle Batılı düşüncenin eleştirilmesinde metodolojik ikilem oluşturur.

2.2. SABRİ ÜLGENER ÖRNEĞİ

Zaman problemleri üzerinden yapılacak ikinci çözümleme Sabri Ülgener'e aittir. İktisat, zihniyet ve din alanında çalışmaları bulunan Ülgener'in çözümlemeye örnek teşkil edecek düşünceleri Osmanlı toplum yapısına ait yorumlarıdır.

2.2.1. Osmanlı Toplum Yapısı Analizi (Ortaçağlaşma)

Ülgener'in zihniyet kavramı diğer yorumlarını ana hatlarıyla kapsayacak bir çerçeve oluşturmaktadır. Osmanlı'nın Aydınlanma sonrası Batı karşısında yaptığı atılımlara rağmen iktisadi olarak gelişme göstermemesi ona göre zihniyet kavramı ile açıklanabilir. Ülgener manevi ve fikri bütünleri ile var olan insanın bu bütünlüğünü zihniyet olarak

[48] Bauman, *Retrotopya*, 163.

tanımlar. Zihniyet, kişinin hangi doğrultuda ise ona sadık olarak benimsediği değer hükümlerinin haklılığına hem kendini hem de başkalarını inandırmak ve bu dinamiği aktif tutmak niyetiyle çoğu zaman ezbere tekrarladığı kaide ve kuralların toplam ifadesidir.[49]

Zihniyetin içe dönük ve duygu âleminden ibaret görülmesi ya da sadece mana yönüyle ele alınması Ülgener'e göre metafizik bir kaymadır. Toplumsal gerçeklere bağlı dinamik bir olgu olarak zihniyet, estetik, dini ve ahlaki değerleri kapsadığı gibi giyim tarzı, tüketim alışkanlıkları, beğeni ve zevkleri, kullanılan dil ve kalıpları da içeren dinamik bir olgudur.[50] Zihniyet Ülgener'e göre bir yaşama stili olarak fiil ve hareketlerin öz dokusudur, tavır ve davranışlarımızın kaynağını oluşturur.[51]

Zihniyeti ahlak kuralları ve dini kurallardan ayıran Ülgener, zihniyet araştırmalarının iki kol üzerinden devam ettiğini ifade eder. Buna göre ilk olarak zihniyetin hangi çağ ya da çevreye ait ise geniş bir panaroması verilir. Söz konusu panaroma, çağın kültür içeriklerini barındırsa da nihai olarak araştırmacının bakış açısı olmaktan kurtulamaz. İkinci olarak da zihniyetin kök ve kaynaklarına inilir.[52]

Ülgener, Osmanlı toplumunun Batı karşısında niçin geri kaldığı sorusuna zihniyet kavramı çerçevesinde cevap arar. Söz konusu geri kalmışlığın nedeni olarak Osmanlı'nın tarihsel süreçte yaşadığı yapısal ve fikri dönüşümü işaret eden Ülgener, bu dönüşüme iktisadi gerilemenin ve iktisadi zihniyeti oluşturan dinamiklerin neden olduğunu vurgular. Genelden özele, soyuttan somuta ilerleyen yöntemiyle Ülgener, Osmanlı'nın çöküşünün en önemli nedenlerinden biri olan iktisadi gerilemeyi, çağın ahlak ve zihniyetine, dinamiklerine ulaştıran bir yol olarak ele alır.[53]

Zihniyeti açıklamaya giden yol olarak iktisadın seçilmesi, iktisadın diğer bilim dallarından, örneğin fizikten farklı olarak insan ile ilişkili olmasındandır.[54] İktisadi yaşam sadece dış verilerin bir arya gelmesiyle oluşan bir madde dünyası olmaktan uzaktır. Bütün

---

49 Sabri Fehmi Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 14.

50 Ferudun Yılmaz, "Sabri F. Ülgener ve Liberalizm", *Sabri Fehmi Ülgener: Küreselleşme ve Zihniyet Dünyamız*, ed. Murat Yılmaz (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 209.

51 Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, 17.

52 Sabri Fehmi Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 5.

53 Sabri Fehmi Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Derin Yayınları, 2016), 6.

54 Sabri Fehmi Ülgener, *Makaleler*, ed. Ahmed Güner Sayar (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 19–20.

maddi verilerin altında ve gerisinde insana has davranışlar ve insan gerçekliği mevcuttur.[55] İktisat ahlakı kavramını bu noktada açıklamalarına dahil eden Ülgener, dinî ve hukuki hükümlerden farklı olarak iktisat ahlakının tek tek kişilerden ya da dağınık gruplardan öte geniş ve yaygın bir çevreyi muhatap aldığını ifade eder. Aynı zamanda iktisat ahlakı, toplumun gündelik yaşamının pratik değer ve ölçülerine yönelik telkin ve motiflerin toplamıdır.[56]

Zihniyet ve iktisat ahlakı kavramlarının dışında Ülgener'in Osmanlı'nın toplum yapısının analizine imkân veren diğer kavramı "çözülme devri"dir. Toplumun sınırlarını aşan bir durumu ifade etmek için kullandığı bu zaman tanımlaması coğrafi keşifler ile bağlantılıdır. Buna göre on beş ve on altıncı yüzyıllarda ticaret yollarının coğrafi keşifler nedeniyle Akdeniz'den Atlantik'e kaymış olması ve değişen bu ticari duruma alternatif üretilemeyişi Doğu'nun bütün bölgeleri için hızlı bir alçalma döneminin başlamasına neden olmuştur.[57] Doğu için çözülmeye neden olan bu durum Dünya ticaret yollarının, dolayısıyla sermaye ve teşebbüslerin de bölgeden uzaklaşarak Batı limanlarını zenginleştirmesini sağlamıştır.[58]

Çözülme devrine neden olan durum ise Orta Çağ ahlakıdır. Ülgener'e göre Orta Çağ ahlakının en belirgin özelliği madde âlemine karşı mesafeli ve pasif tavırdır. Mesafe şuuru olarak da ifade edilen bu durum kişiyi sakin, kanaatkâr ve dışa kapalı bir karaktere hapseder. İktisat dışı kıymetlere bağlanan kişi, maddi alan ile arasına kolaylıkla aşılamayan mesafeler inşa ederek kuru bir dogmatizme sürüklenir. Bu durumun mutlak bir dünya inkârına neden olduğunu ifade eden Ülgener, Orta Çağ ahlakının mekân ve zaman boyutlarındaki yansımalarına dikkat çeker. Mekân boyutunda cemiyete katılmada ürkek ancak cemaatleşmede istekli görünüme sahip Orta Çağ ahlakı, zaman boyutunda günü yaşamak ve yarını düşünmemek anlamında gelecek kaygısızlığı olarak kendini gösterir.[59]

Siyaset ve ekonomide kendini gösteren Orta Çağ ahlakı zamanla sosyal hayat ve ticarette bozulmalarla devam etmiştir. Merkezi otoritenin güç kaybı, kırsal bölgelerde

---

55 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 5.

56 Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 21.

57 Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 3.

58 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 18–19.

59 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 65–69.

toprak ağaları ve nüfuzlu kişilerin rolü, ahi teşkilatlarının etkisiz kalması, Doğu şehirlerinin tekdüze karakteri, tüccarların esnaflaşması ve sanatçıların geleneksel zihniyette kalmaları toplumu yeniliğe, dış etkileşimlere kapalı hâle getirmiştir. Orta Çağ ahlakı bu bağlamda ortaçağlaşmayı zorunlu hâle getirmiştir. Osmanlı döneminin çöküşünün şahidi olarak Ülgener, yaşanan olumsuz değişimi zihinlerde somutlaştırabilmek için katı ve donmuş bir intiba oluşturan herhangi bir devir tanımlaması yerine hareket ve değişimi ifade edebilecek ortaçağlaşma tanımlamasını kullanır. Avrupa'nın tersi bir şekilde Osmanlı'nın Orta Çağ'a döndüğünü ifade eden Ülgener, klasik tarihçilerin bu dönemi duraklama ya da gerileme olarak niteledikleri hatırlatır. Ona göre uzun bir çözülme döneminin ardından hızlı bir çöküş devrinin yaşandığı Osmanlı toplumunda farklı isimlendirmeler yapılmakla birlikte bütünüyle bu süreç bir geri kalma, temel değerleri ve kuruluşlarıyla ortaçağlaşmadır.[60]

Ülgener, ortaçağlaşmanın çözülme devrinde gerçekleştiğinin altını çizer. Ona göre çözülme devri ferah yaşamın sağladığı olanakların farkında ancak bu yaşam için çaba göstermeyen, otorite ve geleneklere bağlı bir toplum yapısının sonucudur.[61] Batı'da Rönesans ve Reform ile başlayan Aydınlanma süreci toplumsal gerçekliğin içerisinde gerçekleşirken bu sürecin ardından kilisenin etkisi altında bulunan siyaset, bilim ve düşünce yapısı gibi toplumun merkezi sayılacak kurumlar, kilisenin etkisinden uzaklaşmıştır. Ülgener, Batı için ilerleme kabul edilen bu sürecin kilisenin temsil ettiği metafizik alanın yerini mutlak akla bırakmasıyla sonuçlanmasına dikkat çeker. Bu dönüşümün aklın, kilise ve onun yaptırımlarına karşı üstün bir konuma gelmesini sağladığını ifade eder.[62]

Yaşadığı dönemdeki Türk toplumunun sorunlarını Osmanlı döneminden başlayarak ele alan Ülgener, ortaçağlaşmanın izini sürer. Ona göre bugünü anlamak dünü bilmeyle ilişkilidir ve toplumun düşünsel, davranışsal özellikleri bu nedenle tarihi süreçleri içerisinde değerlendirilmelidir. Toplumun tarihi sürecinin bütün basamaklarında düzenleyici, güdüleyici ve meşrulaştırıcı olarak etkin olan fenomen ise bu bağlamda dindir. Ancak din ile kastedilen daha çok toplumun kültür, dil, gelenek, coğrafya gibi unsurlarıyla iç içe olan, tarihsel gerçekliklerden koparılmamış yaşanan bir olgudur.[63]

---

60 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 19–23.

61 Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 206.

62 Ülgener, *Makaleler*, 35.

63 Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 8–10.

Ülgener bu noktada Osmanlı toplumunda geri kalmışlığın nedeni olarak İslam'ı görmediğini ifade eder. Ona göre İslam, ticareti önceleyen şehirli bir dindir. Bu nedenle de dünyayı, madde âlemini insandan uzak tutmayı hedeflemez. İslam, iktisadi faaliyeti insan benliğini ele geçirmediği müddetçe destekler. Küçük bir cemaat içinde kalmaktansa cemiyete iştiraki, gelecek için birikim yapılmasını teşvik eder. Bununla birlikte İslam'ın yayıldığı coğrafya itibarıyla karşılaştığı farklı düşünce ve kültürleri bünyesine dahil ettiğinin altını çizen Ülgener, İslam'ın kitabî içeriğinin geri kalmışlığa neden olmamakla birlikte söz konusu kültürlerden etkilendiğini ifade eder. Özellikle Emevilerin gösterişçi saltanatlarının, Suriye ve Mısır kültürlerinin zikir ve tevekkül anlayışlarının içe dönüş ve kapanmaya neden olduğunu belirtir. Yine Hint ve İran coğrafyasının İslami unsurlarla karışması tasavvuf anlayışını din üzerinde hâkim kılmıştır.[64]

Osmanlı toplumunu taşra ve merkez olmak üzere ikili bir yapı olarak değerlendiren Ülgener, taşranın değer ve kabulleri itibarıyla feodal özellik gösterdiğini ifade eder. Bu sınıf içerisinde yükselme ancak soy ile mümkün olabilirken merkez tabaka bürokratikleşme yolundadır.[65] Alt ve üst sınıf olarak tasnif edilen her iki grup ile bağlantılı olarak yazar üç toplumsal tabakadan daha bahseder. Ulema, ümera ve fukara şeklinde zikrettiği bu üç tabaka ortaçağlaşmış toplumun bölümleridir. Ordu ve idare erkânı, siyasal iktidar sahipleri ve ruhani sınıf ulema ve ümera sınıfı içerisinde üst tabakayı temsil ederken küçük memurlar orta grubu, mürit halkaları, esnaf ve zanaatkârlar, toprak işçileri en alt tabakaların üyeleridir.[66]

Ortaçağlaşmış toplum, iktisadi düşünce dışında kalan saikler tarafından yönlendirilir. Kâr amacı gütmeyen, maddi düşünceden uzak bir yaşam biçimine neden olan bu anlayış üst sınıfın yanı sıra ticari hayatta aktif olması gereken orta sınıfta dahi mevcuttur. Kanaatkârlığın hâkim olduğu, geleneklere bağlılığın yüceltildiği ve birikimin olumsuzlandığı ortaçağlaşmış toplum yapısında Ülgener'e göre dinamizmden bahsetmek mümkün değildir. Tolumsal hareketlilik yalnızca iş bölümünde ve göçlerde gözlemlenir. Mekânsal olarak köyden kente, az gelişmiş yerlerden çok gelişmiş yerlere doğru göçün hızlandığı ortaçağlaşmış toplumlar kazanma arzusundan tamamen yalıtılmış değildir. Ül-

---

64 Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, 91–93.

65 Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, 33–35.

66 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 29–31.

gener, bu toplumların maddi kazanç taleplerini soygun, define gibi normal olmayan yollarla karşıladıklarını ifade eder. Ortaçağlaşmış toplumun temel problemi yazara göre, toplum içerisindeki iktisadi kazanma hırsının dağınık hâlde bulunması ve Batı toplumlarında olduğu gibi belirli bir yöne kanalize edilemeyişidir.[67]

2.2.2. Ortaçağlaşma İmkânı

Ortaçağlaşma kavramı Ülgener'in yanı sıra Doğu coğrafyasındaki bir çok araştırmacının da kendi toplum tarihlerini tanımlamak için kullandıkları bir kavramdır. Orta Çağ dönemlendirmesi üzerine kurulan geçmiş anlatıları Batı düşüncesinin baskın karakterine hizmet etmektedir. Sömürgeleştirilen ülkelerin Batı kendilerini sömürge hâline getirmeden önce geri kaldıkları ve bu nedenle Orta Çağ'a döndükleri şeklindeki varsayım, Avrupa'nın yayılmacı politikalarında iktidar aracı olarak etkili bir rol oynamıştır.[68] Bu bağlamda Ülgener'in ortaçağlaşma tanımlaması self oryantalist bağlamda değerlendirilmektedir. Batılı değerler sistemi içerisinde, Batı'ya göre kendini açıklayarak kendi kültürünün temsilini çarpıtmak anlamında self oryantalizm, coğrafi olarak Doğu'da yer alan toplumun kendini kültürel olarak Doğululaştırmasıdır.[69]

Ülgener'in kavramsallaştırmasının self oryantalist bağlamı zamanı ele alış tarzındaki problemlere de işaret etmektedir. İlk olarak Osmanlı'da yaşanan bozulmayı anlatmak için kullandığı Orta Çağ ifadesi Batı literatüründe Antik Çağ'dan sonra ortaya çıkan bir dönemdir. Köken itibarıyla Hristiyan teolojisine dayalı takvim zamanının kabulü olarak Orta Çağ, ikinci bölümde ele aldığımız üzere takvim zamanının ve dolayısıyla dönemlendirmenin çıkmazlarını barındırır. Kronolojik algının getirisi olarak zamanın bu bağlamda süreklilik ve noktasal an unsurlarına sahip ilerlemeci kanaatle ele alındığını ifade etmeliyiz.

İkinci olarak Orta Çağ dönemlendirmesi Batılı düşünce tarihinde sembolik ve temel bir unsurdur. Diğer dönemlere yüklenilen anlamlardan farklı olarak Orta Çağ, söz konusu düşünce yapısı içerisinde olumsuz anlama sahiptir. Karanlık sıfatıyla özdeşleştirilen Orta Çağ, eski ve yeni kavramlarının değer kazanmasında aktardığımız üzere Antik Çağ'a

---

67 Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, 56–58.

68 Kathleen Davis - Nadia Altschul, *Medievalisms in The Postcolonial World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009), 2–3.

69 Bünyamin Bezci - Yusuf Çiftci, "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme", *Akademik İncelemeler Dergisi* 7/1 (2012), 143.

yüklenen anlamda olduğu gibi Batı düşüncesi için köken kabul edilmez. Batının Antik Yunan ve Roma geçmişini yok etmekle suçlanır.[70] Orta Çağ'ın Batı düşüncesinde kendisinden sonraki dönemlerden farklı olarak; olanı değil olması gerekeni arayan yapısı, dünyadaki yaşamın olumsuzlanmasına ve mutlak, totaliter bir ütopya inşa edilmesine neden olmuştur. Aynı zamanda Tanrı- insan ilişkisi bağlamında insanı ve insan aklını araçsallaştırması dünyanın mekanik, Tanrının ise rasyonel kurguya bürünmesine neden olur.[71]

Modern akıl tarafından ötekileştirilen Orta Çağ'ın gerçekte karanlık olup olmadığı sorusu tartışmalıdır. Rönesans ve Reform hareketlerinin getirilerini karşılamamakla birlikte söz konusu dönemi sınırları çizilmiş tek bir zamansal aralık olarak ele almak problemlidir. Yargılanan tek bir Orta Çağ'dan bahsetmek yerine orta çağları ele almak ve Orta Çağ'ı geçmişin yorumcusu, kendisinden sonraki dönemlerin bilimsel sürecine katkı sağlayan bir zaman dilimi olarak ele almak mümkündür.[72] İlerleme olarak kabul edilen herhangi bir şeye karşılık gelmemesine rağmen Orta Çağ,[73] bu bakışla insan ve toplum bilimleri için referans noktası hâline dönüşebilir.[74]

Ülgener'in Batılı zaman anlayışına dayanan bu terimi Osmanlı Devleti'nin bozulan yönetim ve toplum düzeni için kullanması, Osmanlı'nın bu dönemini doğru anlama noktasında risk oluşturmaktadır. Yazar, her iki dönemi din eksenli bir toplum yapısı ve yönetim anlayışları itibarıyla ortak noktada buluştururken zamansal farklılığı dikkate almamıştır. Benzerliklerin olabilme ihtimaline rağmen birbirinden farklı zaman dilimlerini yaklaştırmak ilk bakışta anakronik bir çabadır. Orta Çağ'ın olumsuz algısı üzerinden yapılan modelleme, söz konusu algının gerçekliğinin tartışmalı olması nedeniyle Ülgener'in değerlendirmesini olgusal bağlamda anakronik hâle getirir. Geçmişte gerçekleşmemiş bir durumun varmış gibi hayal edilerek aktarılması ve geçmişin olgusal gerçekliğinin yanlış bir şekilde yansıtılması anlamında olgusal anakronizm, Orta Çağ'ın gerçeğinden bağımsız, karanlık sıfatıyla tanımlanmasına neden olmuştur.

Ortaçağlaşma tanımının zaman problemleri bağlamında anakronik oluşu, problemlerin normalleştirilmesine neden olan saiklerle gerçekleşmiştir. Ülgener'in modern iktisat

---

70 İrem, "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı", 141.

71 Öztürk, "Janus Dante: Ortaçağın Aydınlığı Yeniçağın Karanlığı", 82.

72 Taşkın Takış, "Ortaçağ Aydınlığı", *Doğu Batı* 33/8 (2005), 7–8.

73 Jacques Le Goff, "Ortaçağ'da Batı Avrupa", çev. Nilüfer Uluç, *Doğu Batı* 33/Ortaçağ Aydınlığı (2005), 63.

74 Zeki Özcan, "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme", *Doğu Batı* 8/33 (2005), 12.

anlayışına ve kazanımlarına yetişememiş Osmanlı toplumunu geri kalmışlıkla sıfatlandırması, yeninin eski karşısında normatif değere sahip oluşuyla izah edilebilir. Bununla birlikte Ülgener için yeni, Batılı takvim zamanında yine bizatihi Batılı referansları ile yüklü yenidir. Zaman bu bağlamda kronoloji ile özdeştir.

2.3. ALİ MURAT DARYAL ÖRNEĞİ

Zaman problemleri üzerinden yapılacak diğer bir çözümleme Ali Murat Daryal'a aittir. İslam'ın doğuşu ve yayılışı, namaz, kurban kesme, oruç ve genel olarak İslam'ın değerleri üzerine psiko-sosyal değerlendirmelerde bulunan Daryal'ın özelde ibadetlerin toplumsal yönünü ele alan görüşleri çözümlemenin merkezi olacaktır. Buna göre ilk olarak Daryal'ın oruç ve kurban ibadetlerini ele alışına değinilecek, ardından cemaatle namaz hakkındaki değerlendirmeleri eşitlik, kolektivizm ve kategorik imperatif tanımlamaları bağlamında değerlendirilecektir.

2.3.1. Oruç ve Kurban

Ali Murat Daryal, oruç ibadetini ele alırken Ramazan sosyolojisi ve psikolojisi başlığı altında değerlendirmelerde bulunmuştur. Burada oruç ibadetinin kişisel iradeyi güçlendiren yönünü vurgularken aynı zamanda bu iradenin insani düzlemde karşılıksız ve denetlenemez olduğunun altını çizmiştir. Orucun dinî içeriği üzerindeki açıklamalarına yoğunluk veren yazar, söz konusu ibadetin toplumsal boyutunu toplumsal fayda bağlamında ele alır. Oruç tutan kişilerden oluşan bir toplumda adli suçların gerçekleşme oranının azalacağını, aile içi iletişimin güçleneceğini, ahlâkî zaafların sebebiyet vereceği toplumsal bozuklukların yok olacağını ifade eder. Yine Ramazan ayının iftar, sahur ve özellikle teravih öğelerini değerlendiren yazar, söz konusu öğelerin kişisel ve toplumsal işlevlerine dikkat çekerek dinî formlarının hikmetlerine yönelik yorumlarda bulunur.[75]

Daryal, kurban ibadetini psikolojik bağlamda temellendirir. Kurban ibadeti üzerindeki olumsuz algıları yok etme gayretiyle Daryal, söz konusu ibadetin yer aldığı ve yer almadığı coğrafyaları karşılaştırmalı olarak değerlendirir. Buna göre kurbanın yer almadığı Batılı toplumlarda boks, boğa güreşleri gibi, yazarın ifadesiyle, kan ve ölüm içerikli tahripkâr ve zararlı spor dalları gelişirken kurban kesilen Müslüman toplumlarda cirit,

---

[75] Ali Murat Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, ed. Vecdi Akyüz - Nurullah Abalı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 111–135.

güreş gibi daha zararsız spor branşlarının gelişim gösterdiği gözlenmiştir. Yine Daryal, Batı toplumlarında olan alkol alışkanlığı, intihar eğilimi, uyuşturucu bağımlılığı, kumarın yaygınlığı gibi konuları kurban ibadetinin eksikliği bağlamında değerlendirirken İslam toplumlarının söz konusu konularda mücadele gerektirmeyen süreçlere sahip oluşunu da yine aynı nedene bağlar.[76]

Ali Murat Daryal'ın namaz ibadetinin ve caminin toplumsal bağlamına dair yaptığı açıklamalarda karşılaşılan vigizm ve anakronizm zaman problemleri, oruç ve kurban ibadeti yorumlarında yer almaz. Kurban ve oruca dair değerlendirmelerinde modern referanslardan uzak duran yazar, söz konusu ibadetleri bağlamlarından uzaklaşmama gayretiyle el almıştır. Bu durum kurban ibadetinin savunma yönelimiyle, oruç ibadetinin ise bireysel vurgunun ön plana çıkarılmasıyla ele alındığı ifade edilerek açıklanabilir.

2.3.2. Namaz

Ali Murat Daryal namaz ibadetini cami sosyolojisi ve psikolojisi bağlamında ele alır. Toplu ibadetlerin genel olarak kazanımlarından bahseden Daryal, namaz ibadetinin diğer ibadetlere kıyasla toplumsal içeriğinin ve işlevinin gücünü vurgular. Toplumu tehdit eden en büyük tehlikeyi sınıflaşma ve bu sınıflar arası mücadele olarak gören yazar, Ülgener'in de altını çizdiği şekliyle iktisadi farklılıkların söz konusu mücadelenin merkezini oluşturduğunu belirtir. Zengin-fakir, işçi-işveren gibi ikilikler hem maddi hem de manevi alanda değer eksikliği yahut yükseklik duygusuna sebebiyet verir. Daryal, sadece söz konusu ikiliklerin mücadelenin içeriğini doldurmadığını aynı zamanda toplumsal alanda cinsiyet, statü, eğitim ve yaş farklılıklarında da benzer çatışmaların yaşanabileceğini tespitine ekler.[77]

Daryal namazın, özellikle cemaatle kılınan namazın toplumda söz konusu sınıflar arası mücadeleler içerisinde gittikçe azalan manevi değerlerin yeniden ihyası için işlevselliğini önemsemektedir. Buna göre cemaatle namazın mekânı olarak cami sonsuz eşitliğin merkezidir. Yazara göre söz konusu *sonsuz eşitlik*, farklı özellikteki gençlerin eşit şartlar altında şahsiyetlerini bulabilmelerine yardımcı olur. Yine amir-memur gibi statü

---

[76] Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 277–295.

[77] Ali Murat Daryal, "Cami Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/23 (1969), 14–15.

bildiren ikili gruplar arası çatışmalar cami içerisinde eşitlenerek birlik ve dayanışma sağlanabilir. Cami, yazara göre eşitlik fikrinin toplumsal bağlamda gelişmesini sağladığı gibi mutlak bir eşitliğin gerçekleşmesi çabalarını da mümkün hâle getirecektir.[78]

Cami, genç-yaşlı, kadın-erkek gibi grupların aynı anda ve aynı mekânda bir araya gelebilmesini sağlaması vesilesiyle aile hayatı için kilit noktadadır. Daryal, burada caminin aile içi ve dolayısıyla toplumsal tartışmaları azaltan, iletişimi güçlendiren yönünü belirtmekle birlikte aynı zamanda cemaatle namaza devam edenler arasında oluşan tanışıklığın da altını çizer. Buna göre birbirini aynı gaye etrafında, düzenli, belirli periyotlarla gören ve birlikte ya da ferdî olarak ritmik ibadetlerde bulunan insanlarda görüldüğü üzere bir toplumsal birliktelik oluşur. Söz konusu birlikteliği Daryal, *kolektivizm* olarak yorumlar. İslam Dini'nde camide toplu hâlde kılınan namazın bireysel olarak kılınan namaza kıyasla yirmi yedi kat daha kıymetli olduğu inancının kolektivizm tanımlamasının delili olduğunu ifade eden Daryal, tanımlamasını başkaları için faydalı olmak bağlamı üzerine inşa eder. Buna göre ortaklıklar kurmak, koordineli iş taksimi ve sonuç itibarıyla ortaya çıkan durumun, elde edilen faydanın hem bireye hem de topluma ait oluşu ancak bu durumun toplumsal bütünlük olmaksızın elde edilemeyeceği şartı Daryal'ın kolektivizm tanımlamasının dayanaklarıdır.[79]

Camiyi ibadet mahallinin yanı sıra iş yeri, yapılan ibadetleri ise çalışma ve mesai olarak ele alan Daryal, sevap kavramını ise ücretle ilişkilendirir. Buna göre camide imamla birlikte başlama tekbirini kaçırmadan vaktinde namazını eda edenlerin kazanacağı sevap aslında mesaisine vaktinde başlayanların ücretini eksiksiz alması durumudur. Daryal'ın burada iki durumu birbirine benzetmekten ziyade özdeş kabul ettiğini ifade etmek gerekir. Aynı şekilde camiye giden kişinin bu hareketini yalnızca Allah (c.c.) için yapmasını, bu esnada yaşadığı duygusal değişimlerin ve gösterdiği iradenin de yine yalnızca kişinin yaratıcısı ile arasındaki bağlantıdan kaynaklanmasını yazar, vazife bilinci ile ilişkilendirir. Söz konusu vazife bilinci hiçbir menfaat beklemeksizin her tür iş yapma alışkanlığının güçlenmesini dolayısıyla bu durumun kişinin kendi dışındakilerinin menfaatine yönelerek toplum ahlakının her bir fert özelinde özümsenmesini sağlayacaktır. Daryal söz konusu vazife bilincini *kategorik imperatif* olarak tanımlar ve bu şuur ona

---

78 Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 89–90.

79 Daryal, "Cami Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", 17.

göre Batı düşüncesinin on sekizinci yüzyılda geçekleştirmeye çalıştığı ancak İslam âleminde bin yıl önce gerçekleşmiş bir ilerlemedir.[80]

Daryal'ın cami ve namaz üzerine ifade ettiği düşüncelerini zaman problemleri bağlamında değerlendirdiğimizde ilk olarak eşitlik kavramını ele alışı dikkat çekmektedir. Eşitlik, Fransız ve Amerikan Devrimleri ile modern toplumsal değişme biçimlerinin ve yine modern toplumsal hareketlerin temel destekçilerinden addedilen bir kavramdır. Dolayısıyla eşitlik modern bir değer olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekte modern olmanın ve modernleşme sürecinin bir ölçüsü olarak kullanılır.[81] Buna göre Daryal'ın camiyi eşitliğin merkezi olarak tanımlaması ilk görünüşte anakroniktir. Modern bir değerin, kurumsallaşması modernite öncesi gerçekleşmiş bir öğeyi nitelemesi anakronizm olarak ifade edilebilir. Ancak caminin modern anlamdaki eşitlik kavramının nihai noktası olarak sonsuz eşitlik ile özdeşleştirilmesi tanımlamayı vigistik mahiyete büründürür. Bunun nedeni caminin kurumsallaşma sürecini, sonsuz eşitlik sıfatını gerçekleştirmesi amacına mahsus kılar. Dolayısıyla söz konusu tanımlamada geçmiş şimdiyi inşa eder, geçmişin unsurları bugünün değerlerini sağlayacak şekilde yorumlanır, bu ise vigistik bir eğilimdir.

Daryal'ın dikkat çeken ikinci tanımlaması kolektivizmdir. Bireyciliğin zıddı olarak kolektivizm genel ve özel uygulamaları olan bir terim olmakla birlikte en yaygın kabulüyle komünal ya da devlet mülkiyetiyle üretim ve dağıtım araçlarının kontrol edilmesini ön gören siyasal, sosyal ve ekonomik teorileri kapsar.[82] Bu anlamıyla kolektivizm on dokuzuncu yüzyıl liberalizminden uzaklaşan genel bir sosyal gelişme çizgisini, ekonomik reformu geçekleştiren otoriteye dayalı toplumsal denetim mekanizmasını geliştiren ortaklaşacılık düşüncesinde dayanır.[83] Daryal'ın cemaatle namazın toplumsal faydalarından bahsetmesi zaman problemleri açısından çözümleme gerektirmeyebilir. Ancak bu faydaların kolektivizmi inşa ettiğinin ifade edilmesi vigistik bir çabadır. Buna göre İslam Dini'nin unsurlarının modern bir tanımı inşa edecek şekilde yorumlanması ve günümüz değerlerini oluşturulabildiği oranda geçmişin ele alınması optik bir yanılsamadır.

Daryal'ın namaz bağlamında ele alacağımız son tespiti ise kategorik imperatiftir. Immanuel Kant'ın 1785 yılında ahlâkın temellendirilmesi bağlamında ortaya koyduğu

---

80 Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 97–99.

81 Bryan Turner, *Eşitlik*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 19.

82 Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 421.

83 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 621.

kategorik imperatif, bir eylemin başka hiçbir amaçla ilgi kurmadan yalnızca kendisi için nesnel ve zorunlu olarak ortaya konmasıdır. İsteme, yasa ile uygunluk içerisinde olduğundan gereklilik kategorik imperatifte yer almaz.[84] Daryal vazife için vazifenin yerine getirilmesi olarak ifade ettiği kategorik imperatifi aynı anda namaza başlayan cemaati tanımlamak için kullanır. Buna göre namazı aynı anda eda etme gayretindeki cemaatin vazife bilinci ile ilişkilendirilmesi zaman problemleri açısından anakroniktir. Ayrıca Kant'a göre kategorik imperatifte tanrısal ya da kutsal bir isteme söz konusu değildir. Ancak kutsal bir buyruk olan namaz için böyle bir kabulden bahsedilemez. Dolayısıyla bu durum, yazarın anakronik değerlendirmelerinin olgusal düzeyde gerçekleştiğinin, zamansal olarak farklı iki unsurun birbiri yerine kullanılırken unsurlardan birinin gerçeklik dışına taşınması bağlamında olgusal anakronik olarak yorumlanabileceğinin göstergesidir. Günümüz anlamında kullandığı ücret, iş yeri ve mesai gibi modern sayılabilecek kavramların dinî öğelerin yerine ikame edilmesi de yine yazarın aynı şekilde anakronik tutumudur.

Daryal'ın caminin fonksiyonları bağlamında dile getirdiği birkaç hususa değinilmelidir. Yazar, camilerde namaz sonrası ihtiyaç sahiplerine iletilebilmesi için nakdî yardım toplanması nedeniyle camilerin Kızılay'ın fahri şubeleri hâline geldiğini ifade eder. Aynı şekilde yazara göre içki, kumar gibi alışkanlıkların yasak oluşlarının ve olumsuz yönlerinin aktarılması camileri Yeşilay'ın, bütün canlılara zulmetmemenin bilakis muhabbetle yardımcı olmanın gerekliliğinin aktarılması camileri hayvanları koruma cemiyetlerinin fahri şubelerine dönüştürür. Son olarak camilerde ağaç dikmenin sevabından bahsedilmesi, tabiat sevgisinin burada verilmeye çalışılması yazara göre camileri ormanları koruma cemiyetlerinin fahri şubelerine dönüştürmüştür.[85] Daryal'ın fahri şube yakıştırmaları diğer tanımlamalarından farklılık arz eder. Buna göre yazar burada bir tanımlamadan bahsetmez ancak caminin fonksiyonlarını ifade ederken caminin kurumsal yapısını modern bir forma dönüştürür. Yaşadığı dönemin çerçevelerini, teori ve hedeflerini kullanması, modern referansların olumlama aracı olarak kullanılması bakımından fahri şubeler söylemleri bu bağlamda yaklaşımsal anakronizm örneği olarak ifade edilebilir.

---

84 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 30.

85 Daryal, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, 102–103.

Daryal'ın cami ve namaz ile ilgili değerlendirmelerinde günümüz değerlerine atıfta bulunarak namazın ideal düzeyde yerine getirilmesinin toplumsal bağlamda ilerlemeyi de sağlayacağını ifade etmesi dikkat çekicidir. İlerlemeyi Batılı anlayışta kullanması ve ibadetler ile ulaşılacak dünyevi noktaya bizzat ilerleme düşüncesi sahiplerinden dahi zamansal olarak daha erken gelineceği fikri önemlidir. Zira bu durum, zaman problemlerinin araştırma alanında fark edilemeyişinin nedenlerine işaret eder. Yeni olanın normatif değer kazanması süreci bağlamında şimdinin değerlerine geçmişin unsurları uyarlanmaya çalışılmıştır. Yine zamanın kronoloji ile özdeş düşünülmesi, zamanın farklı bir formla metodolojide yer almasını imkânsız kılarak ilerlemeyi öncelemiş, zamanı ancak süreklilik içerisinde önce ve sonralardan müteşekkil tekil bir yapıya dönüştürmüştür.

SONUÇ

Sosyal bilim çalışmaları ve din araştırmaları gittikçe artan araştırma konularını alanlarına katarak farklılaşan, güncellenen canlı bir yapıdadır. Bu yapı içerisinde zaman kavramı, algılanışı ve kullanımı bakımından çalışma alanlarının gerekli ve zorunlu kavramlarındandır. Metodolojik bağlamda zaman örtük ve aktif bir gerekliliktir. Bunun yanı sıra tarihsel içerikli çalışmalarda olduğu kadar aktüel konuların geçmişe yönelik referanslarla bugüne taşınmasında zaman kavramı, zorunlu olarak kullanılmaktadır. Ancak her iki kullanımda da kavramın metodolojik bağlamda ön kabullerden oluşan ve sorgulamaya tabi tutulmayan bir kavramsal çerçeve ile algılandığı açıktır.

Zaman metodolojik bağlamda ve dolayısıyla araştırma alanlarında ön kabullere dayalı kavramsal çerçevesi bilinen ve sık kullanılan öğeler barındırır. Takvim, kronoloji, dönemlendirme, saat gibi öğeler Batı düşüncesinin seyri içerisinde bir konuma ve anlama sahiptir. Kronolojiyi anlamak için Yunan tanrılarını, takvim konusu için Orta Çağ düşüncesini incelememiz gerekirken dönemlendirmenin Hristiyanlığın akidesinden, saatin ise modern mekanik bilimden beslendiğini bilmeliyiz. Zamanın kavramsal çerçevesini oluşturan bu öğelerin ilk bakışta doğa bilimlerinin sahip olduğu standart ve evrensel yapıyı, fizik zamanı modelleyerek sosyal bilimlere kazandırma amacından kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak fizik zaman tek ve nesnel olmadığı gibi bu tarihsel ve kavramsal arka planın zaman kavramını, sosyal bilimler ve din araştırmaları özelinde problematik bir hâle dönüştürdüğü açıktır.

Zamanın problematik hâle dönüşmesi, problem alanının belirlenmesi ile tespit edilebilir. Problem alanı olarak belirlediğimiz çerçevenin kimi unsurları bilinirliğe sahiptir. Tarih felsefesinin konusu olarak tarihselcilik, zaman felsefesinin kavramı olarak şimdicilik, alanın içerisinde yer alması gerekli ve bilinirliği mümkün problemlerdir. Ancak vigizmin ve kısmen anakronizmin ele aldığımız kapsam ile ortaya konması ve problem dairesinde tanımlanması yeni bir gayrettir. Tümel ve etkisi geniş zaman kavramının kullanımından ve algılanışından kaynaklanan problemler sosyal bilim ve din araştırmaları örneklerinde görülebilir.

Çalışmamızda örneklem olarak sunduğumuz Zygmunt Bauman'ın *Retrotopya* isimli eserinde yer alan dönüşler ve geleceğe bakış konuları şimdiki zamanın örtük

olarak yüceltilmesini sağlayan şimdici ve vigistik izler taşır. Sabri Fehmi Ülgener'in ortaçağlaşma tanımlaması olgusal anakronizmden unsurlar taşırken Ali Murat Daryal'ın bugünü inşa edecek şekilde aktardığı namaz ve cemaat üzerine değerlendirmeleri belirgin bir şekilde vigistiktir. Zaman problemleri olarak tanımladığımız benzer içerik unsurlarına farklı çalışmalarda da rastlanılması mümkündür.

Zaman problemlerinin araştırma alanlarında, bahsi geçen yazarların çalışmalarında görüldüğü gibi normal kabul edilerek fark edilmemesinin kanaatimizce iki temel sebebi vardır. Bu sebeplerin ilki zaman ve kronolojinin özdeş kabul edilmesidir. Kronolojinin zaman ile aynılaştırılması, Batı düşüncesinin kendi kültürel örüntüsünü doğal kabul ederek farklı zaman algılayışlarını arızi görmesi ve göstermesi anlamında zaman körlüğü ile neticelenir. Arızi görülen ve gösterilen diğer kültürlere ait zaman algılayışları hâkim Batılı söylemin zaman algılayışı ile örtüşmemesi sebebiyle zamanın dışında konumlandırılmıştır. Zamandaşlığın inkârı ile ifade edilen bu durum kronolojinin zaman ile özdeş kabul edilmesinin diğer bir sonucudur. Zaman problemlerinin problem olarak tespit edilmesini engelleyerek normalleştiren ikinci sebep ise eski ve yeni kavramları arasındaki mücadeledir. Yeni kavramının eski kavramı karşısında normatif değer kazanmasıyla sonuçlanan mücadele, akıl ve otorite ayrışması, tarihin yol göstericiliğini yitirmesi ve geçmişin yeniden icat edilerek ilerlemenin yönünün tayin edilmesi süreçleriyle gerçekleşmiştir.

Problemlerin çalışma alanlarına sirayeti, çalışmaların varılması hedeflenen sonuç cümlesine yaklaşırken hedefleriyle çelişen süreçleri yaşaması ve sonuçlarının yapay bir geçerliliğe bürünmesine neden olur. Geçmişin kimi zaman kutsal unsurlarını yüceltme gayretiyle yapılan bir çalışma, örneğin vigistik bir tutum içerisinde ise, kanaatimize göre yüceltilen tek şey şimdinin barındırdığı modern ideler olacaktır. Çalışmaların anlık, dönemsel ya da güncel gereksinimlere, tartışmalara geçmiş içerinden yapılan tercihler ile katılması doğaldır. Ancak geçmişi unsurları içerisinden yapılan tercihlerin şekillenişi şimdiki zamanın kabullerini inşa etmeye hizmet etmemelidir. Yapay geçerlilikten kastımız budur.

Sosyal bilim ve din araştırmaları içerisinde yapılan çalışmaların bu problem alanından tamamen uzaklaşabilmesi ve söz konusu problemler için topyekûn hızlı bir çözüm gerçekçi değildir. Ancak çalışmalara yansıyan zaman algımızı yöneten kodları sorgulamak çözüm için ilk adım olacaktır. Sorgulanan ve alternatifi oluşturulan kodlar

ile metodolojik alanda farklı bir zaman algısı imkân dahilindedir. Zamanın, kronolojiyi ele alırken aktardığımız üzere çizgisel bir düzen ile birikimsel ilerlediği düşüncesinden uzaklaşmak çözüme giden ikinci adım olabilir. Zamanı yarıklar, çatlamalar ve boşluklarıyla bir türbülansın içerisinde akıp gittiği şekliyle algılamak, bölünebilir, parçalanabilir ve bir araya getirildiğinde bütünlüklü bir mozaik oluşturan bir yapboz gibi düşünmek ya da bir mendil gibi düz olduğunda geometrik, buruşturulduğunda bakış açısı değişkenlik gösteren bir yapıyla idrak etmek çözüme giden yolda bu adım için kılavuzluk edebilir.

Zaman problemleri olarak tanımlanan söz konusu alan daha önce adlandırılmamış ve çerçevesi çizilmemiş olmakla birlikte çalışmamız kapsamında da nihayete ermiş değildir. Araştırmacının, araştırma nesnesi ile arasındaki zaman farklılığını, yönetebilmesi metodolojik sahada yeni çalışmaların varlığına ihtiyaç duyacaktır. Bu bağlamda tespit edilen problem alanının genişletilmesi ya da daraltılması, yeni problem tanımlarının ortaya konularak tartışılması yeni çalışmalar ile mümkün olacaktır. Yeni ve verimli bir alan olarak zaman problemlerinin sosyal bilimler ve din araştırmaları perspektifinde ele alınması mikro çalışmaları da gündeme getirmelidir. Buna göre çalışma kapsamında değinilen kronoloji, dönemlendirme, saat gibi zaman problemlerinin sağlayıcı argümanları mikro düzeyde alan üzerindeki etkileri bağlamında farklı çalışmaların merkezinde yer alabilir. Yine çalışma kapsamında eleştirel tutumla ortaya konan söz konusu unsurların farklı alternatiflerine sunulacak metodolojik öneriler ileri bir çalışmanın gündeminde olmalıdır.

Yeni çalışma konularına kaynaklık etmesi ve mevcut konuların farklı perspektifler bağlamında ele alınması ve nihayetinde zamanın sosyal bilimler ve din araştırmaları kapsamında metodolojik olarak yeniden ele alınmasını sağlaması bakımından çalışmanın alana katkı sunmasını ümit etmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

Agamben, Giorgio. *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*. çev. Betül Parlak. İstanbul: Kanat Yayınları, 2010.

Ahmet Hâşim. "Müslüman Saati". *Dergâh Dergisi* 358 (1921).

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 1999.

Akarsu, Bedia. "Kant'ta Mekân Ve Zaman Kavramları". *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi* 14 (2014), 108–122.

Akaş, Cem. "Dünya Durursa Takvimler De Durur Mu?" *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 7–9.

Akdeniz, Faezeh. "Lacan ve Levinas'ta Dilin Kurucu İşlevi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2022).

Akgür, Necati. "Takvimler". *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 95–101.

Alatlı, Alev. *Batı'ya Yön Veren Metinler*. 4 Cilt. Nevşehir: Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010.

Alighieri, Dante. *Monarşi*. çev. Begüm Yiğit. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Alkan, Necmettin. "Tarihin Çağlara Ayrılmasında 'Üçlü Sistem' ve Türk-İslam Tarihi'nin Çağ Taksimi Meselesi". *Turkish History Education Journal* 3/2 (2014), 43–64.

Althusser, Louis. "Marksist Tarih Anlayışı". çev. Murat Belge. *Birikim* 3 (1975), 15–24.

Anar, İhsan Oktay. *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı (Başlangıçtan Platon'a Kadar)*. İzmir: Ege Üniversitesi, 1994.

Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler:Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Aristoteles, Augustinus, Martin Heidegger. *Zaman Kavramı*. çev. Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 1996.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Aristoteles. *Kategoriler-Önermeler*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988.

Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Ashplant, T.G. - Wilson, Adrian. "Present-Centred History and the Problem of Historical Knowledge". *The Historical Journal* 31/2 (1988), 253–274.

Ashplant, T.G. - Wilson, Adrian. "Whig History and Present-Centred History". *The Historical Journal* 31/1 (1988), 1–16.

Assmann, Jan. *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Aşık, Büşra. "Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme". *Felsefe Arkivi* 48 (2018), 57–71.

Augustinus. *İtiraflar*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Aveni, Anthony. *Zamanın Kültürel Tarihi*. çev. Sinan Coşkun. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Ayıtgu, Gülçin. "Tarihe Disiplinlerarası Bir Perspektifle Bakmak: Bloch ve Braudel". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 24 (2017), 137–158.

Baker, Keith Michael. "On Condorcet's 'Sketch'". *Daedalus* 133/3 (2004), 56–64.

Ball, Stuart. *Portrait of a Party: The Conservative Party in Britain 1918-1945*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. çev. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Barnes, Jonathan. *Aristoteles*. çev. Bahar Öcal Düzgören. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.

Barry, Dainton. *Time and Space*. Montreal: McGill Queen's University Press, 2010.

Bauman, Zygmunt. *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* çev. Hakan Keser. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Retrotopya*. çev. Ali Karatay. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.

Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Bechtel, William. *Philosophy of Mind An Overview for Cognitive Science*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1988.

Bede. *On the Nature of Things and On Times*. çev. Calvin B. Kendall - Faith Wallis. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

Bekaroğlu, Erdem. "Antroposen: Küresel Değişimin Politiği". *Ankara Üniversitesi Dil*

ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 62/2 (2022), 1130–1149.

Benjamin, Walter. *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Benoist, Alain de. "A Brief History of the Idea of Progress". çev. Johnson Greg. *The Occidental Quarterly* 8/1 (2008), 7–16.

Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.

Bezci, Bünyamin - Çiftci, Yusuf. "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme". *Akademik İncelemeler Dergisi* 7/1 (2012).

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

Bıçak, Ayhan. *Tarih Düşüncesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

Bıçak, Ayhan. *Tarih Metafiziği ya da Kendilik Bilinci*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Bıçak, Ayhan. "Tarih Metafiziklerinin Yapısı". *Sosyoloji Dergisi* 3/19 (2009), 67–90.

Bilgin, Vejdi. *Bizi Kuşatan Toplum: Sosyolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2010.

Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Birth, Kevin K. *Zaman Körlüğü: Öteki Zamansallıkları Algılama Sorunu*. çev. Osman Şişman. İstanbul: Islık Yayınları, 2020.

Borst, Arno. *Computus: Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*. çev. Zehra Aksu Yılmazer. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Bottomore, Tom - Nisbet, Robert. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi 1*. çev. Mete Tunçay - Aydın Uğur. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006.

Bourgoing, Jacqueline de. *Takvim Zamanın Efendisi midir?* çev. Orçun Türkay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık: Dünyanın Zamanı*. ed. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Yayınları, 2017.

Braudel, Fernand. *Tarih Üzerine Yazılar*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Braudel, Fernand. "Tarih ve Toplumsal Bilimler: Uzun Dönem". *Tarih ve Tarihçi: Annales Okulu İzinde*. ed. Ali Boratav. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.

Bravo, Hamdi. "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2004), 153–164.

Bregman, Rutger. *Utopia for Realists: The Case for a Universial Basic Income, Open*

Borders and a 15-Hour Workweek. çev. Elizabeth Manton. London: The Correspondent, 2016.

Burke, Peter. *The Renaissance*. New York: Palgrave Macmillan, 1997.

Bury, John B. *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin And Growth*. London: Macmillan Press, 1920.

Butterfield, Herbert. *Christianity and History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.

Butterfield, Herbert. *George III and The Historians*. New York: Cassell History, 1988.

Butterfield, Herbert. *Man on His Past: The Study of The History of Historical Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Butterfield, Herbert. *The Whig Interpretation of History*. New York: The Norton Library, 1965.

Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Cavaignac, Eugene. *Tarihi Kronolojinin Esasları*. çev. Osman Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

Certeau, Michel de. *Tarihyazımı*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Chakrabarty, Dipesh. *Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*. çev. İlker Cörüt. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Collingwood, Robin George. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.

Collins, Timothy D. "Time, Sidereal". *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture*. ed. H James Birx. 1320–1322. California: SAGE Publication, 2009.

Condorcet, Marquis de. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*. çev. Oğuz Peltek. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Condorcet, Marquis de. "The Taming of the Future". *The Prophets of Paris: Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier and Comte*. ed. Frank Edward Manuel. New York: Harper & Row Publishers, 1962.

Craig, William Lane. *Time and Eternity:Exploring God's Relationship to Time*. Wheaton: Crossway Books, 2001.

Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. çev. Halil Ekşi. İstanbul: Edam Yayınları, 2017.

Çelik, Celaleddin. *Sosyal Zaman ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2010.

Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Darby, Peter - Wallis, Faith. "Introduction: The Many Futures of Bede". *Bede and the Future*. ed. Peter Darby - Faith Wallis. 1–21. Farnham: Ashgate Publishing, 2014.

Daryal, Ali Murat. "Cami Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme". *İslam Medeniyeti Dergisi* 2/23 (1969).

Daryal, Ali Murat. *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*. ed. Vecdi Akyüz - Nurullah Abalı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Daryal, Ali Murat. *Kurban Kesmenin Psikolojik Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.

Davis, Kathleen - Altschul, Nadia. *Medievalisms in The Postcolonial World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

Degani, Enzo. *Aion da Omero ad Aristotele*. Padova: CEDAM, 1961.

Demir, Aysel. "Bu Dünyaya Fırlatılma ve Aziz Augustinus'un Kutsal Devleti". *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 0/10 (2018), 74–94.

Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1992.

Demirtaş, Ahmed Said. *Beyruni: Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1980.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dilthey, Wilhelm. *Tin Bilimlerine Giriş*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Dostal, Robert J. "Varlığın Ötesi: Heidegger'in Platon'u". çev. Senem Kurtar. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 16/5 (2018).

Duralı, Ş. Teoman. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

Eagleton, Terry. *Kültür Yorumları*. çev. Özge Çelik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

Ebeling, Herman L. "The Word Anachronism". *Modern Language Notes* 52/2 (1937), 120–121. https://www.jstor.org/stable/2911579

Eco, Umberto. *Devlerin Omuzlarında: Milano Dersleri*. çev. Eren Yücesan Cendey.

İstanbul: Doğan Kitap, 2017.

Eflâtun. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi*. ed. Çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 1998.

Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu*. çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Elias, Norbert. *Zaman Üzerine*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Ertoy, Muhammet. "Ötekinin Metodolojik İnşası: Zaman Politikası Açısından Bir Değerlendirme". *Hegemonya, Hegemonya Karşı: 1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi*. ed. Ruhi Can Alkın Abdulkadir Buluş, Mehmet Birekul, Fatih Kaleci. 623–634. Konya, 2016.

Esgin, Ali. *Anthony Giddens Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2005.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *Sosyal Antropoloji*. çev. Fuat Aydın vd. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Fabian, Johannes. *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?* çev. Selçuk Budak. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Farr, Patrick Matthew. "Subalternity as Margin and Center of Anachronistic Discourse". *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences* 13/1 (2019), 62–78.

Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2014.

Febvre, Lucien. *Rönesans İnsanı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 1995.

Fendler, Lynn. "The Upside of Presentism". *Paedagogica Historica* 44/6 (2008), 677–690. https://doi.org/10.1080/00309230802486150

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. ed. Fania Oz-Salzberger. New York: Cambridge University Press, 6. Basım, 2007.

Fırat, Hasan Baran. "Dönemlendirme Çalışmaları ve Osmanlı-Türk Müziği Tarihyazımı: Bir Bilanço Denemesi". *Annual of Istanbul Studies* 1 (2019), 145–165.

Fildiş, Berna. "Braudel'i Tarihsel Sosyoloji Bağlamında Okumak". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 789–794.

Fontenelle, Bernard de. "Antiklere ve Modernlere Dair Bir Parantez". *Batıya Yön Veren Metinler*. drl. Alev Alatlı. 2/750–753. Nevşehir: Kapadokya Meslek Yüksek Okulu,

2010.

Fontenelle, Bernard Le Bouvier De. *Ölülerin Diyalogları*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2011.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation, Vol. II: The Science of Freedom*. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. çev. Komisyon. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.

Giddens, Anthony. *Toplumun Kuruluşu*. çev. Hüseyin Özel. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Ginzel, Friedrich Karl. *Handbuch Der Mathematischen und Technischen Chronologie*. Frankfurt, 1998.

Goff, Jacques Le. *Ortaçağda Entelektüeller*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Goff, Jacques Le. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* çev. Ali Berktay. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Goldman, Yiftah. *Rousseau: Progress as a Trap (רוסו: הקדמה כמלכודת.)*. Hebrew University Magnes Press, 2010.

Gordon, David (ed.). *The Turgot Collection; Writings, Speeches and Letters of Anne Robert Jacques Turgot*. Alabama: Mises Institute, 2011.

Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Gökberk, Macit. *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Görgün, Tahsin. *Tarihselcilik*. İstanbul: Tire Kitap, 2022.

Grafton, Anthony. *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Gulbenkian Komisyonu. *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Gümüş, Sedat. "Nitel Araştırmaların Sistematik Derlemesi: Meta-Sentez". *Eğitim Yönetiminde Araştırma*. ed. Kadir Beycioğlu vd. 533–552. Ankara: Pegem Akademi, 2018.

Günay, Ünver. "Türk Dünyasında Kronolojik Sistemler". *Sosyal Bilimler Enstitüsü*

Dergisi 1/20 (2006), 239–272.

Güneş, Deniz - Erdem, Ramazan. "Nitel Araştırmaların Analizi: Meta-Sentez". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022).

Güzeldal, Yasin. "Paskalya'nın Tarihlendirilmesi Problemi: Hesaplama Yöntemleri, Farklılıklar ve Tartışmalar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/2 (2023), 601–622.

Halbwach, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

Hall, Edward T. *The Dance of Life*. New York: Anchor Press, 1984.

Hançerlioğlu, Orhan. "Anachorisme". *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*. 1 (A-D)/57. Remzi Kitabevi, ts.

Hançerlioğlu, Orhan. "Tarihsellik". *Felsefe Ansiklopedisi*. 6 (S-T)/244. Remzi Kitabevi, 1993.

Harrison, Edward. *Masks of the Universe: Changing Ideas on the Nature of the Cosmos*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Hartog, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. çev. Saskia Brown. New York: Colombia University Press, 2015.

Hartog, François. *Tarih, Başkalık, Zamansallık*. çev. Emin Özcan - Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

Hawking, Stephen W. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Murat Uraz Sabit Say. İstanbul: Alfa Bilim Yayınları, 2022.

Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. çev. Onay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Herder, Johann Gottfried von. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. ed. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu. 23–29. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Herder, Johann Gottfried von. *Tarih Felsefesi*. çev. S. Battal Arvasi. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.

Hesiodos. *Theogonia: İşler ve Günler*. ed. Hande Koçak. çev. Azra Erhat - Sabahattin

Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Hexter, J. H. *On Historians: Reappraisals of Some of Makers of Modern History*. London: Collins, 1979.

Hill, Lisa. *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*. Dordrecht, Springer., 2006.

Hobsbawm, Eric - Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*. çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Homeros. *İlyada*. ed. Koray Karasulu. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Iggers, Georg G. *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

İrem, Nazım. "Karanlık/Aydınlık Anlatısı Olarak Ortaçağ ve Eski/Yeni Tarih Yazımı". *Doğu Batı* 33/Ortaçağ Aydınlığı (2005), 135–157.

J. Ellis McTaggart. *The Unreality of Time*. London: The Perfect Library, 1908.

Jacques Le Goff. "Ortaçağ'da Batı Avrupa". çev. Nilüfer Uluç. *Doğu Batı* 33/Ortaçağ Aydınlığı (2005), 39–68.

Jordheim, Helge. "Return to Chronology". *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. ed. Marek Tamm - Laurent Olivier. 43–57. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Jouvenel, Bertrand de. "Rousseau's Theory of the Forms of Government". *Hobbes and Rousseau a Collection of Critical Essays*. ed. Maurice Cranston - Richard S. Peters. New York: Anchor Books, 1972.

K. Emilsson, Eyjólfur. "Neo-Platonism". *From Aristotle to Augustine*. ed. David Furley. 357–388. London: Routledge, 2005.

Kabakçı, Enes. "Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 38/2 (2018), 403–440.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

Kant, Immanuel. *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi: Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap*. çev. Uluğ Nutku. İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1982.

Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine: Ruhun Eğitimi, Ahlakî Eğitim, Pratik Eğitim*. çev. Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2007.

Kant, Immanuel. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* çev. H.B. Nisbet. London: Penguin Books, 2013.

Kant, Immanuel. "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı". *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. ed. Doğan Özlem - Güçlü Ateşoğlu. 81–102. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Karaarslan, Faruk. "Tarih ve Hafızanın Düğüm Noktası: Tarihi Dönemselleştirme Sorunu ve Le Goff 'un Dönemselleştirme Görüşü". *İnsan ve Toplum* 9/2 (2019), 1–29.

Karasan, Mehmet. "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 21–27.

Kazhdan, Alexander P. (ed.). *The Oxford Dictionary Of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991.

Keizer, Heleen M. "'Eternity' Revisited: A Study of the Greek Word αἰών". *Philosophia Reformata* 65 (2000), 53–71. https://doi.org/10.1163/22116117-90000603

Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Döküman Analizi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170–189.

Kinneavy, James L. - Eskin, Catherine R. "Kairos in Aristotle's Rhetoric". *Written Communication* 17/3 (1994), 131–142. https://doi.org/10.1177/0741088300017003005

Knights, Mark. "The Tory Interpretation of History in The Rage of Parties". *Huntington Library Quarterly* 68/1–2 (2005), 353–373. https://doi.org/10.1525/hlq.2005.68.1-2.353

Kocabaş, Şakir. "Batı Bilim Anlayışında Gerçeklik Meselesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 8 (2000), 29–62.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On Semantics of Historical Time*. çev. Keith Tribe. New York: Columbia University Press, 2004.

Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Çalışmalar*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Köksal, Asım Cüneyd. "Dönemlendirme Problemi ve İslami İlimler: Fıkıh ve Fıkıh Usulü Örneği". *Sabah Ülkesi* 1/54 (2018), 32–37.

Kracauer, Siegfried. *Tarih Sondan Bir Önceki Şeyler*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis

Yayınları, 2014.

Kracauer, Siegfried. “Time and History”. *History and Theory* 6 (1966), 65–78.

Kreft, Lev. “Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı”. çev. Elçin Gen. *Sanat ve Siyaset: Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*. ed. Ali Artun. 9–50. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Kuhn, Thomas Samuel. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.

Kurt, Cem. “Kronobiyoloji ve Fiziksel Performans”. *Türkiye Klinikleri Spor Bilimleri Dergisi* 2 (2010), 103–108.

Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.

Laroui, Abdullah. *Tarihselcilik ve Gelenek: Arap Aydınlarının Krizi*. çev. Hasan Bacanlı. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Lederman, Rena. “Pretexts for Ethnography: On Reading Fieldnotes”. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. ed. Roger Sanjek. 71–91. London: Cornell University Press, 1990.

Levi-Strauss, Claude. *Irk, Tarih ve Kültür*. çev. Işık Ergüden Haldun Bayrı, Reha Erdem, Arzu Oyacıoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Levi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Leyden, W. von. “Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle”. *The Philosophical Quarterly* 14/54 (1964), 35–52.

Liedman, Sven Eric. “Condorcet and the Postmodernists: Science, Ethics, the Arts and Progress”. *History of European Ideas* 19 (1994), 691–697.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. New York: New American Library, 1963.

Lorenz, Chris. *Konstruktion der Vergangenheit*. Wien: Böhlau Verlag Köln Weimar, 1997.

Lukacher, Ned. “K(Ch)ronosology”. *SubStance* 8/4 (1979), 55–73. https://doi.org/10.2307/3684216

Magee, Glenn Alexander. *The Hegel Dictionary*. London: Bloomsbury Academic, 2010.

Malament, Barbara C. (ed.). *After the Reformation: Essays in Honor of J.H. Hexter*. University of Pennsylvania Press, 1980.

Markus, Robert. "Living within Sight of the End". *Time in the Medieval World*. ed. Chris Humphrey - W. M. Ormrod. 23–34. York Medieval Press, 2001.

Marsak, Leonard M. "Bernard de Fontenelle: The Idea of Science in the French Enlightenment". *Transactions of the American Philosophical Society* 49/7 (1959), 1–64.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mayr, Ernst. "When is Historiography Whiggish?" *Journal of the History of Ideas* 51/2 (1990), 301–309.

McIntire, C. Thomas. *Herbert Butterfield: Historian as Dissenter*. London: Yale University Press, 2004.

Midwinter, Eric. "A Tory Interpretation of History : Some Comments". *Past & Present* 34 (1966), 130–133.

Miller, Carolyn R. "Foreword". *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*. ed. Phillip Sipiora - James S. Baumlin. xi–xiii. New York: State University of New York Press, 2002.

Mitchell, Leslie. *The Whig World 1760-1837*. London: Hambledon Continuum, 2007.

Mommsen, Theodor E. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God". *Journal of the History of Ideas* 12/3 (1951), 346–374.

Moro-Abadía, Oscar. "Thinking About Presentism From a Historian's Perspective: Herbert Butterfield and Hélène Metzger". *History of Science* 47/1 (2009), 55–77. https://doi.org/10.1177/007327530904700104

Morris, Ian. "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age". *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*. ed. Mark Golden - Peter Toohey. 96–31. London: Routhledge, 1997.

Mumford, Lewis. *Technics and Civilization*. London: Routhledge & Kegan Paul, 1955.

Murchadha, Felix Ó. *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

Namier, Lewis. *Personalities and Powers :Selected Essays*. New York: Harper Torchbooks, 1965.

Namier, Lewis. *The Structure of Politics: At the Accession of George III*. London: The Macmillan Press, 1957.

Newton, Isaac. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*. Ankara: İdea Yayınevi, 2011.

Newton, Isaac. *The Structue of Time*. London: Routledge, 1980.

Nietzsche, Friedrich. *Tarih Üzerine*. çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Nisbet, Robert. *İlerleme Fikrinin Tarihi*. çev. Adem Bölükbaşı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Norman, Keith. "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity". *Brigham Young University Studies* 17/3 (1977), 291–318.

Nutku, Uluğ. "Doğada Evrim, Tarihte İlerleme Üzerine Birkaç Düşünce". *Macit Gökberk Armağanı*. 95–102. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

Nutku, Uluğ. *İnanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Nutku, Uluğ. *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Bulut Yayınları, 1998.

O'Daly, Gerard. "Augustine". *From Aristotle to Augustine*. ed. David Furley. 389–429. London: Routledge, 2005.

Orwell, George. *1984*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Ozankaya, Özer. *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.

Önür, Hıdır. "Bauman'da Sosyal Eşitsizlik Meselesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (2022), 279–297. https://doi.org/10.18026/cbayarsos.1054382

Özcan, Zeki. "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme". *Doğu Batı* 8/33 (2005), 11–37.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1998.

Özlem, Doğan. "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı* xl (1999), 127–147.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012.

Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2012.

Özlem, Doğan. "Tarihselci Bilim Felsefesi". *Bilim Kavramı Sempozyum Bildirileri*.

Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1984.

Öztürk, Armağan. “Janus Dante: Ortaçağın Aydınlığı Yeniçağın Karanlığı”. *Cogito* 55/İnsan Giyinir (2008), 71–87.

Özvar, Erol. “Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü”. *Divan* 2 (1999), 135–151.

Panofsky, Dora - Panofsky, Erwin. *Pandora’s Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol*. Tennessee: Pantheon Books, 1962.

Persky, Richard. *Kairos: a Cultural History of Time in the Greek Polis*. Michigan: University of Michigan, 2009.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Pindar. *Victory Odes: Olympians 2, 7 and 11; Nemean 4; Isthmians 3, 4 and 7*. ed. Malcolm M. Willcock. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

Plotinus. *Enneades III*. çev. A. H. Armstrong. London: Harvard University Press, 1980.

Poblome, Jeroen. “How Do We Document Time?” *Documenting Ancient Sagalassos: A Guide to Archaeological Methods and Concepts*. ed. Jeroen Poblome. 123–142. Leuven: Leuven University Press, 2023.

Pocock, J.G.A. “Reappraisals in History by J.H.Hexter”. *History and Theory* 3/1 (1963), 121–135. https://doi.org/10.1007/978-1-349-95810-8_1308

Pollard, Sidney. *The Idea of Progress: History and Society*. Penguin Books, 1968.

Pollmann, Judith. *Memory in Early Modern Europe: 1500-1800*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*. 2 Cilt. çev. Harun Rızatepe. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

Popper, Karl. *Tarihsiciliğin Sefaleti*. çev. Sabri Orman. İstanbul: Plato Yayınları, 2013.

Potter, George. *History of the Tory Party*. London, 1877.

Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. London: Rowman & Littlefield, 2. Basım, 2015.

Price, Jacob M. “Party, Purpose and Pattern: Sir Lewis Namier and His Critics”. *Journal of British Studies* 1/1 (1961), 71–93. https://www.jstor.org/stable/175100

Prigogine, Ilya. *Kesinliklerin Sonu: Zaman, Kaos ve Doğa Yasaları*. çev. Süheyla Sarı. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Rabinovitch, Oded. *The Perraults: A Family of Letters in Early Modern France*. London: Cornell University Press, 2018.

Race, William. "The Word Kairos in Greek Drama". *Transactions of the American Philogical Association* 111 (1981), 197–213.

Rau, Catherine. "Theories of Time in Ancient Philosophy". *The Philosophical Review* 62/4 (Ekim 1953), 514–525. https://doi.org/10.2307/2182458

Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. çev. Cemal Yıldırım. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000.

Reichenbach, Hans. *The Direction of Time*. ed. Maria Reichenbach. California: University of California Press, 1971.

Reventlow, Henning Graf. *History of Biblical Interpretation, Volume 4: From the Englightenment to the Twentieth Century*. çev. Leo G. Perdue. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Rodinson, Maxime. "Oryantalizmin Doğuşu". çev. Ahmet Turan Yüksel. *Marife* 2/3 (2002), 171–188.

Rodowick, D. N. "The Last Things before the Last: Kracauer and History". *New German Critique* 6/41 (1987), 109–139.

Rorty, Richard M. "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy". *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. ed. Richard M. Rorty. 1–39. The University of Chicago Press, 1992.

Rose, H. J. *A Handbook of Greek Mythology*. London: Routledge, 2004.

Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi : Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. çev. Koray Akten. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.

Ross, William David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Rossi, Paolo. *Modern Bilimin Doğuşu*. çev. Neşenur Domaniç. İstanbul: Literatür Yayınları, 2009.

Rothacker, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.

Rousseau, Jean- Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma: Giriş, Yorum*. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 1982.

Rousseau, Jean Jacques. *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk I*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Rousso, Henry. *Şimdiki Zamanın Tarihini Yazmak: Tarih, Tarihçi ve Çağdaşlık*. çev. Volkan Çandar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Russ, Jacqueline. *Avrupa Düşüncesinin Serüveni : Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. London: Routhledge, 2009.

Said, Hakim Mohammed. "The History of the Islamic Calendar in the Light of Hijra". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 9/26 (1996), 759–768.

Salgar, Ercan. "Zamanın Fiziksel Doğası". *Dört Öge Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları* 1/2 (2012), 237–246.

Sandıkçıoğlu, Pakize Arikan. "Uzay-Zamanda Nesneler ve Bilinç". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2014), 61–74.

Sarfati, Metin. "Görünmeyen El Metaforu". *Görünmez Adam Smith*. ed. Levent Cantek. 197–218. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Sert, Özlem. "Zaman-Mekân Genişlemesi Olarak Felaketin Tarihçesi". *Kebikeç İnsan Bilimleri için Kaynak Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 117–144.

Sewell, Keith C. *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*. ed. J.C.D. Clark. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Simonsuuri, Kirsti. *Homer's Original Genius: Eighteenth-century Notions of the Early Greek Epic (1688-1798)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Sipiora, Phillip. "Introduction: The Ancient Concept of Kairos". *Rhetoric and Kairos: Essays in History,Theory, and Praxis*. New York: State University of New York Press, 2002.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory* 8/1 (1969), 3–53.

Sledd, James - Kolb, Gwin. "Johnson's Definitions of Whig and Tory". *Modern Language Association* 67/5 (1952), 882–885. https://www.jstor.org/stable/460033

Smith, Anthony D. *Küresel Çağda Milletler ve Milliyetçilik*. çev. Derya Kömürcü.

İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Smith, John E. “Time, Times, and ‘Right Time’: ‘Choronos’ and ‘Kairos’”. *The Monist* 53/1 (1969), 1–13.

Smith, Quentin. “Time and Degrees of Existence: A Theory of ‘Degree Presentism”. *Time, Reality and Experience*. ed. Craig Callender. 119–136. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Smyntyna, Olena V. “Chronology”. *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture*. 183–186. California: SAGE Publication, 2009.

Sorokin, Pitirim A. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. çev. Mete Tunçay. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.

Spelda, Daniel. “Anachronisms in the History of Science: An Attempt at a Typology”. *Journal of the Network of History of Science of Southeastern Europe* 3/2 (2012), 91–119.

Spitz, Lewis W. “Natural Law and the Theory of History in Herder”. *Journal of the History of Ideas1* 16/4 (1955), 453–475.

Stearns, Peter N. *Tarih İçinde Zaman*. çev. Fatih İkiz. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*. çev. Murat Erşen - Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Strauss, Leo - Cropsey, Joseph. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. çev. Mehmet Akkurt. İstanbul: Babil Kitap, 2022.

Sumner, William Graham. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: The Athenaeum Press, 1906.

Şimşek, Ahmet. “Kronoloji ve Zaman Algısı”. *Tarih Nasıl Öğretilir? Tarih Öğretmenleri İçin Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Mustafa Safran. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2011.

Takış, Taşkın. “Ortaçağ Aydınlığı”. *Doğu Batı* 33/8 (2005).

Tambling, Jeremy. *On Anachronism*. Manchester: Manchester University Press, 2010.

Tamm, Marek - Olivier, Laurent. “Introduction: Rethinking Historical Time”. *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism*. ed. Marek Tamm - Laurent Olivier. 1–21. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Tanaka, Stefan. *History Without Chronology*. California: Lever Press, 2019.

Tatar, Burhanettin. “Kırpık Hafıza ve Kırılgan Bilincin Üç Öyküsü: Tarih, Tarihsellik,

Tarihselcilik". *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/19 (2019), 265–278.

Taylor, Alan John. *Essays in English History*. New York: Penguin Books, 1976.

Tekeli, İlhan. *Tarihyazımı Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Theognis. *The Elegies of Theognis and other Elegies included in the Theognidean Sylloge*. ed. T. Hudson-Williams. London G. Bell and Sons, 1910.

Thomas, Keith. *Religion and The Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Penguin Books, 1971.

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.

Tosh, Jonh. *Tarihin Peşinde: Modern Tarih Çalışmasında Hedefler, Yöntemler ve Yeni Doğrultular*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

Tosh, Nick. "Anachronism and Retrospective Explanation: In Defence of a Present-centred History of Science". *Studies in History and Philosophy of Science* 34/3 (2003), 647–659.

Turan, Osman. "Önsöz". *Tarihi Kronolojinin Esasları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

Turner, Bryan. *Eşitlik*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

Uğurlu, Ahmet. "Kant'ın Leibniz'in Monadolojisindeki Uzay ve Zaman Anlayışının Eleştirisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 294–305.

Üçer, Cumhure. "Türk, İslam, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri". *Cogito* 22/Takvim: Zamanın Haritası (2000), 117–132.

Ülgener, Sabri Fehmi. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Derin Yayınları, 2016.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Makaleler*. ed. Ahmed Güner Sayar. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Ülgener, Sabri Fehmi. *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Velkley, Richard. "The Tension in the Beautiful: On Culture and Civilization in Rousseau and German Philosophy". *The Legacy of Rousseau*. ed. Clifford Orwin - Nathan

Targov. 65–86. The University of Chicago Press, 1997.

Verbeeck, Georgi. “Anachronism and The Rewriting of History: The South Africa Case”. *The Journal for Transdisciplinary Research in Southern Africa* 2/1 (2006), 181–200.

Verbist, Peter. “Abbo of Fleury and the Computational Accuracy of the Christian Era”. *Time and Eternity: The Medieval Discourse*. 63–80. Brepols Publishers, 2003. https://doi.org/10.1484/M.IMR-EB.3.659

Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Weiss, Helene. “The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger’s Philosophy”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2/2 (Aralık 1941), 173–187. https://doi.org/10.2307/2102928

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.

Willcox, William B. “The Tory Tradition”. *The American Historical Review* 48/4 (1943), 707–721. https://www.jstor.org/stable/1840484

Williams, Basil. *The Whig Supremacy 1714-1760*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Wilson, John R. “Kairos as ‘Profit’”. *The Classical Quarterly* 31/2 (1981), 418–420.

Wokler, Robert. *Rousseau: Düşüncenin Ustaları*. çev. Cemal Atila. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003.

Yavuz, Zikri. *Tanrı, Ezelilik ve Zaman*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018.

Yavuz, Zikri. “Zamanın Bir Başlangıcı Olmalı mıdır?” *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015), 36–54.

Yelken, Ramazan. “Tarih Söyleminden Toplumsal Gerçekliğe Geçişler: Tarih Sosyolojisine Giriş”. *Tarih Sosyolojisi*. ed. Ramazan Yelken. 9–26. Ankara: Vadi Yayınları, 2008.

Yıldırım, Yılmaz. “Türk-İslam Arkeolojisi: Kısıtlar ve Fırsatlar”. *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 13 (2015), 37–49.

Yıldırım, Yılmaz - Ertoy, Muhammet. “Sosyal Bilimlerde Meta-Metodolojik Bir Unsur Olarak Zaman”. *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 13/1 (2018), 71–90. https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.399358

Yılmaz, Ferudun. “Sabri F. Ülgener ve Liberalizm”. *Sabri Fehmi Ülgener: Küreselleşme*

ve Zihniyet Dünyamız. ed. Murat Yılmaz. 94–111. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.

Yılmaz, Levent. *Modern Zamanın Tarihi Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi*. çev. M.Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Zhao, Shanyang. "Metatheory, Metamethod, Meta-Data-Analysis: What, Why, and How?" *Sociological Perspectives* 34/3 (1991), 377–390.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Hatice Kübra Yücedoğru Dilekçi		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Dil-	İngilizce - Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	1996	2000	Bursa Yeşil İmam Hatip Lisesi
Lisans	2000	2004	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Yüksek Lisans	2005	2008	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2013		Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2011		Diyanet İşleri Başkanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Yücedoğru, H. Kübra - Bilgin, Vejdi. "Onbirinci Yüzyılda Siyasal Gerçeklik ve İslâm Siyaset Düşüncesine Etkisi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2 (Haziran 2008), 729-746. Yücedoğru Dilekçi, Hatice Kübra. "Sosyal Bilimlerde Şimdiye Ulaşmak: Kronoloji-Vigizm İlişkisi". Uludağ İlahiyat Dergisi 32/2 (Aralık 2023), 333-351. https://doi.org/10.51447/uluid.1335379.		
Diğer:	Yücedoğru Dilekçi, Hatice Kübra, "Eski'yi Yeni'ye Devşirmek: Siyer Yazımında 'Whiggistic' Tehlikeler", Türkiye'de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu (İstanbul: Meridyen Destek Derneği, 2015), 213-225.		
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**			