

İBN HALDUN DÜŞÜNÇESİNDE TARİH, ZAMAN VE DÖNGÜSELLİK

Nureddin NEBATİ¹

Atıf/©: Nebati, N. (2019). İbn Haldun düşüncesinde tarih, zaman ve döngüsellik, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(1), 141-158, doi: 10.17218/hititsosbil.474714.

Özet: Yahudilik ve Hıristiyanlık kültürünün getirdiği ilerlemeci çizgisel tarih anlayışı geçmiş, gelecek ve şimdiyi kesin bir şekilde birbirinden ayırarak tarihe sonul bir amaç yükler. Böylece Ortaçağ'da zaman kutsallığından arındırılmış, insan özneleştirilmiştir. Tarihi kozmosa benzer bir döngüyle tekerrür eden biçimler olarak tasavvur eden döngüsel tarihten çizgisel tarih yaklaşımına geçilmiştir ve tüm Batı düşünce tarihi bu mirası benimsemiştir. İslam'ın tarih yaklaşımı kategorik ayrıştırmaların ötesine geçen farklı bir yapı ihtiva etmektedir. İslam düşünürü İbn Haldun tarihi ilahi yasanın getirdiği zorunluluklar (sünnetullah) ve toplumların çeşitliliğini oluşturan ârzi yönlerinin bağıntısı üzerinden analiz ederek ilk tarih metodolojisini kurmuş, tarihi felsefi/bilimsel bir temele oturtmuştur. Tarihi varlığa içkin gördüğü döngüsel bir süreç olarak tasavvur etmiş, devletler, toplumlar, asabiyet bağları ile insan organizması arasında bir ilinti kurmuştur. İbn Haldun hem o döneme kadar olan tüm algıyı yerle bir ederek tarihi bilimselleştirmesi, hem de devletlerin ve toplumların dönüşümünü onu yaratan zorunluluklar içinde değerlendirmesi, görecelilik vurgusunu sosyal bilimlere dahil etmesi ile Rönesans fikirlerine öncülük etmiş bir düşünür olarak belirmiştir. Sonuç olarak onun organizmacı görüşleri 18. ve 19. yüzyılda Batılı düşünürler tarafından yeniden üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İbn Haldun, Tarih, Asabiyet, İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik*

History, Time and Circularity on Ibn Khaldun's Thought

Citation/©: Nebati, N. (2019) History, time and circularity on Ibn Khaldun's thought, *Hitit University Journal of Social Sciences Institute*, 12(1), 141-158, doi: 10.17218/hititsosbil.474714.

Abstract: The progressive line of linear history brought about by the culture of Judaism and Christianity imposes a final purpose in history by separating the past, future and present precisely. Thus, in the Middle Ages, the time was freed from the sanctity, and the human was deified. A linear history approach from the cyclical history, which is conceived as a pattern that repeats with a similar cycle as the historical cosmos, has been adopted and all the history of Western thought has adopted this legacy. Islam's historical approach contains a different structure that goes beyond categorical disagreements. Islamic historian Ibn Khaldun, by analyzing the relativity of historical divine law and the faulty aspects of the diversity of societies, established the first history methodology and scientificized the history. He envisioned historic being in a cyclical process inherent in existence, states, societies, has established a correlation between the asabiyyah bonds and the human organism. Ibn Khaldun, as he demolished all perception until that time, scientificized the history, and evaluated the transformation of states and societies within the necessities that created states, emerged as a pioneer who had pioneered Renaissance ideas with the inclusion of the emphasis of relativity in social sciences. As a result, his organismist views were reproduced in the 20th century by Western thinkers.

Keywords: *Ibn Khaldun, History, Asabiyyah, Islam, Christianity, Judaism*

1. GİRİŞ

Tarih düşüncesi, insanın kendi geçmişine ve bir evreni anlamaya yönelik doğal merakı ve bu fitri eğiliminin yarattığı ontolojik sorgulamalardan doğmuştur. Dolayısıyla tarih kavramının omurgasını geçmiş düşüncesi oluşturur ancak bu tarihçinin algısında özgün bir anlam taşıyan spesifik bir geçmiştir. Tarihin bir ilerleme fikri ve ereksellik taşıyıp taşımadığı, tarihsel sürecin yönü tarih felsefesinin temel sorunlarından biri olmuştur. Bu bağlamda Hıristiyan ve Musevi geleneğin temsil ettiği ilerlemeci tarih biçimi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kati bir hiyerarşi tanımlamaktadır. İnsanın doğuştan günahkâr kabul edildiği bu yaklaşıma göre insanın yaratılışından son yargı gününe dek süren aşamalı, sonul ereğe sahip bir çizgisel yönelim içinde değerlendirilmiştir. Batı düşünce sistemini tamamen etkisi altına alan ilerlemeci tarih tasarımı insanı tüm bağlarından koparılmış müstakil bir varlık olarak tanımlamakta ve tarihsel süreç içinde ona mutlak bir iradilik atfetmektedir. Zaman dünyevi bir süreç olarak görülmüş, Tanrı, tarih ve insandan ayırıştırılmıştır. Bu anlayışa göre yeni olan eskiden mutlak olarak daha ileri kabul edilmektedir. Augustinus tarihçiliğinin bütün ortaçağa ve Batı düşünce tarihine egemen olmasından önce ise tarih ve zaman daimi bir tekerrür ve döngüsellik içinde tanımlanmaktaydı. Sümerler gibi Mezopotamya medeniyetleri, Mısır, Hint, Antik Yunan ve Roma dünyası bu döngüsel zaman tasavvurunu paylaştılar. Varlığın birliği ilkesinden türeyen ve oluşun kendisini diyalektik bir sürece oturtan bu zaman algısı, tarihi döngüsel bir süreç içinde tekerrür eden sonsuz bir yönelim içinde algılamaktadır. İslam bütün bu kategorileştirmelerin ötesine geçerek insana, varlığa ve zamana dair özgün bir sistematığın özümsemesine sebep olmuştur. Yepyeni bir “ben idraki” yaratarak zaman-tarih-insan ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. İslam felsefesi içinde zaman kavramı çok önemlidir. İnsan varlığının bilinci içinde özneleştirilmiş ancak Yaradan ile ilişkisi determinist bir şekilde tasvir edilmiş, Allah ile bağı koparılmamıştır. Tarihsel süreci yönlendiren ilahi güç (sünnetullah) ile insan topluluklarının arzi keyfiyeti arasında ilişki kurulmaya çalışılmış ve böylece metafizik, somut bir tarihsel sisteme döndürülmüştür. Nitekim insan toplulukları arzi nitelik arzeder. Fiziksel özellikleri, kültürel özellikleri, coğrafi özellikleri hep farklıdır. Bunlar esasa, cevhere ilişkin değil gelip geçici yani farazi ve arzi özelliklerdir. Dolayısıyla tarihe yön veren Allah’tır. Çünkü Allah’tan başka baki kalacak yoktur. Bu dünyadaki her şey ölümlüdür. İbn Haldun’un kurduğu bu sistem, İslam geleneğinin yarattığı özgün koşullardan beslenmektedir. İbn Haldun’un teorileri hayranlık verici bir kapsamlılığa, evrensel bir değere sahiptir. Toplumu ve devleti, organizmacı bir yaklaşımla değerlendiren İbn Haldun, tarihi, Bedevilik’ten Hadarilik’e doğru döngüsel bir akış içinde tarif eder. Varlığın, dolayısıyla da devlet ve toplumların döngüsü aşağı ya da yukarı doğru yönelen bütüncül bir ilişki içinde değerlendirilir. İbn Haldun bütün bu döngüsellığı belirleyen temel yasaları kavrama çabasıyla dünya tarihinin ilk sosyoloğu ve tarih biliminin kurucusu olarak da değerlendirilir.

2. TARİH ÜZERİNE: TARİH VE ZAMANSALLIK

İbn Haldun’a göre (2007, s. 165), “tarih ilmi, gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usulü gayet önemli olan bir disiplindir. Zira bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlakı, nebilerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri ile ilgili hallere bizi vakıf kılar.” Özlem’e göre tarih sözcüğünün kökenine bakıldığında, *istoria-istorein*’den geldiği görülmektedir. “Bilme”, “bilgi edinme”, “tanık olunan olayları bilme”, “haberdar olma” gibi anlamları içeren bu sözcük sadece geçmiş değil doğa bilgisini bilme anlamında da kullanılmıştır (Özlem, 2010, s. 25). Bu yönüyle sözcüğün “gözleme dayalı” bir bilme haline işaret ettiği söylenebilir. Özlem’e göre (2010: 15) tarih sözcüğü iki anlam içermektedir. Tarih “hem geçmişte kalan insani ve toplumsal olaylar

topluluğu, yani yaşanmış geçmiş”i, hem de “bu yaşanmış geçmişi konu edinen bilim yani tarih bilimi”ni ifade etmektedir. Bu bağlamda genel kullanımı ile *tarih* kavramının hem geçmişte yaşanmış olayları olgusal-yığınsal olarak toparlayan, ortaya koyan bir kapsamı olduğu, hem de ona dair bilgiyi olgular ve koşullar arasındaki ilişkiyi işaret ederek yorumlamayı içerdiği söylenebilir. İnsanlığın geçmişini bilme ve bir evren tasavvuru yaratma ihtiyacı varoluşsal bir reflekstir. Uygur (2012: 136), “İnsanın kendi geçmişi, dolayısıyla kendi kendisi üzerinde düşünmesi, kendi kendisini yorumlaması, insanın var olmasından koparılamaz.” demektedir. Tarih, insan doğasının geçmişe yönelik merakından türemektedir. İnsanın nasıl yaratıldığını, Yaradan ile ilişkisini, evrenin nasıl oluştuğunu, insan hayatını düzenleyen prensipleri kavramaya, bunlar üzerine düşünmeye ve bir evren tasavvuru oluşturmaya ihtiyacı vardır. Felsefenin, ontolojinin doğuşunu açıklayabilecek bu fitri eğilimlerin bir yönü de tarihle ilgilidir. Bıçak’ın (2004: 111) da belirttiği gibi “evrenin oluşumu kendi başına bir tarihsellik içerdiğinden, tarih düşüncesi evren tasavvurunun önemli bir bölümü haline gelmektedir.”

Carr, *Tarih Nedir* adlı eserinde bu sorunun cevabını tarihçi ve olgu arasındaki ilişki üzerinden vermeye çalışmaktadır. Carr’a göre (2002: 35) tarihsel olgular ile tarihçi arasında bitmek bilmeyen bir etkileşim bulunmaktadır. Olgular tarihçinin yorumundan bağımsız, başlı başına bir anlam içermezler. Olgular tarihçilerin kendi kültürel, algısal, siyasal, dönemsel donanımlarının süzgecinden geçerek bir anlam kazanırlar. İtalyan tarihçi Croce’ye göre tarih, *bugün* üzerinden yazılır. Tarihsel olaylar bugünün ihtiyaçlarını merkeze alan bir değerlendirmenin süzgecinden geçer (Croce, 1921, s.12’den aktaran: Öztürk, 2011). Becker’e göre de tarih, kurgusal, yani tarihçinin algısına göre şekillenen bir süreçtir (aktaran Carr, 2002, s. 25). Dolayısıyla tarihsel olaylar ve onların analizi sürecinde araya tarihçinin perspektifi girer, tarihe bakarken hangi olguların seçildiği bile bir tutumun belirtisidir. Collingwood bu süreci “tarihçinin zihninde geçmişin yeniden kurulması” olarak tarif etmektedir. Olguların seçilmesi ve yorumlanması da bu yeniden üretim süreci ile iç içedir (Acun, 2011). Tarihi olgular ve tarihçi arasındaki bu ilişki kimi zaman tarihi olayların değerlendirilmesinde anakronizm sorununu gündeme getirmektedir. Bu anakronizm kimi zaman bilinçli olarak yapılır ve tarihin bu kırılması belirli bir ideolojiye hizmet eder. Ancak çoğunlukla anakronizm tarih araştırmalarının doğasında vardır (Hakkı, 2011, s. 40). Safran ve Şimşek’in (2009, s.11) de belirttiği gibi tarih her zaman için geçmişe ait bir ögedir, ancak geçmiş ile tarih aynı şey değildir. Tarihçi geçmiş içinde özgül bir anlam atfettiği bir olguyu öne çıkarır, dolayısıyla tarihsel zaman geçmişin bir parçası olmakla birlikte ondan ayrıdır. Tarihçi, geçmişe ait özgül bir olayı incelerken onu kendi akışından da kopararak ayrıştırmakta, deyim yerindeyse şimdileştirmektedir. Tarihsel zaman şimdinin merceğinde kırılmaya uğramaktadır. Tarihçi ile tarihsel olay arasına *şimdi* dahil olmaktadır. Tarihi olayların doğasında bulunan anakronizm onun şimdi ile kurduğu simbiyotik (tamamlayıcı) ilişkinin bir sonucudur. Hiç şüphesiz tam bu noktada, yani tarih kavramını irdelerken olgu ve ideoloji gibi mefhumların ortaya çıktığı noktada şu can alıcı mesele ister istemez kendini dayatır: “Tarih” dediğimiz şeyin, bütün öznelardan bağımsız “nesnel” bir içerimi olabilir mi? Başka bir deyişle, tarih, genel olgularla iş gördüğü kabul edilen “bilim” uğraşısıyla aynı kefeye konulabilir mi? Elbette bu çetrefil meselede de pek çok farklı bakış açısı bulunmaktadır. Paul Veyne (1971) *Comment on écrit l’histoire* (Tarih Nasıl Yazılır) adlı kitabında

bu meseleyi etrafıca ele almış, tarihin “ne” olduğuna, “nasıl” iş gördüğüne, bir bilim dalı olup olamayacağına dair ufuk açıcı saptamalarda bulunmuştur. Tarihin, bilimde olduğunun aksine, sabit bir şekilde izleyebileceği bir metodunun olamayacağını, bilimdeki gibi bir “izah etme” boyutu içermediğini, ama aynı zamanda “öznel” bir uğraş diye de kestirilip atılamayacağını açık seçik ortaya koymuştur. Neticede bütün bunlar tarihin ne kadar kendine has bir uğraş olduğunu gözler önüne sermektedir.

Hıristiyan ve Yahudi geleneğinin ürettiği tarihsel zaman kavramı evrensel, ardışık olaylar dizgesine oturan lineer bir çizgi ihtiva etmekte, önce ve sonra, an ve geçmiş arasında mutlak bir ayırım gözetmektedir. Bu ilerleme anlayışı tarihe bir ereksellik yükler ve onu birbirini takip eden olaylar üzerinden değerlendirir. Aysevener (2001, s. 172) tarihte ilerleme fikrinin olaylar arası süreklilik, bir kereye mahsusluk, çizgisellik gibi kavramlar ile örtüştüğünü ifade etmektedir. “Bu akış, sonul bir amacı gerçekleştirmek üzere, belirli bir hedefe doğru olabileceği gibi, böyle bir hedeften bağımsız da olabilir.” Bu yönüyle tarih ilerlemeci ve seküler bir çizgiye oturtulur, *Tanrı* zamandan, parça bütünden koparılır. Manuel de Landa (2006, s. 14) *Çizgisel Olmayan Tarih* isimli çalışmasında tarihsel süreci ilerlemeler üzerinden değil ama faz geçişleriyle birbirinden ayrılan ve ardından birbirine eklenen parçaların oluşturduğu bir resim gibi tasvir etmektedir. Bu parçalardan biri diğerinden üstün ya da öte değildir. Geçişler bir aşamayı değil, maddenin katı, sıvı ve gaz hali gibi özgül bir durumu ifade eder. de Landa bu bağlamda Iberall’in tezlerine başvurmaktadır. Iberall’e göre avcı toplayıcıdan tarımcıya oradan da kent sakinine geçen süreç çizgisel bir gelişme yansıtmaz. Belirli bir dönemin koşullarının yarattığı yoğunluk “kritik kültüye ulaştığında” bu tarz bir hal değişimi yaşanmıştır. Örneğin avcı-toplayıcı toplulukları tarımcıya döndüren *faz geçişi* tahıl ekip biçmenin başlaması ile mümkün olmuştur (de Landa, 2006, s. 13).

Tarihin bir ereksellik taşıyıp taşımadığı ve bir ilerleme tasarımı olup olmadığına ilişkin sorular tarih felsefesinin kadim meselelerinden birini oluşturmaktadır. Bu soruya verilen ve üzerinde mutabakata varılan kesin bir yanıt olmamakla birlikte, birbiriyle çatışan iki eğilimin - döngüsellik ve ilerleme fikrinin- “tarih-zaman” ilişkisini açıklamak bağlamında iki temel paradigma olarak varlık gösterdiğini söyleyebiliriz. Yahudi Hıristiyan geleneğinin ürettiği ilerlemeci tarih yaklaşımına göre tarihin bir ereği vardır ve bu ereğin ne olduğu saptanabilir. Tarihe bir mantık atfedildiğinde öncü dinamiklere bakılarak sonul amacın ne olduğuna dair çıkarımların yapılabileceği iddia edilmektedir (Özlem, 2010, s. 17). Bir diğer yaklaşıma göre ise tarihsel zaman çizgisel değil döngüsel bir seyir izlemektedir. Bu yaklaşım kozmos ve zamanı, varlığa dair tüm unsurları bir bütünlük ve akış içinde algılar ve tarihsel süreçleri yinelenen, çeşitli zaman dilimlerinde tekerrür eden döngüler olarak tasavvur eder. İslam ise zaman ile Allah’ı ayırıştırır, tarihi, ilahi iradeden kopararak sekülerleştirmez. Nitekim İbn Haldun “şeylerin doğası”nda ve dolayısıyla da tarihsel süreçlerde ilahi bir kaide ve aynı zamanda arızı yönlerin yarattığı süregelen bir değişim görür. İbn Haldun kendinden önceki metafizik düşünceyi tamamen yeni bir bağlam içinde kullanmış, bir tarih metodolojisine dönüştürmüştür.

3. DÖNGÜSELLİKTEN ÇİZGİSELLİĞE

Tarihin yorumuyla ilgili döngüsel ve çizgisel olmak üzere iki görüş bulunmaktadır. Her iki tarih görüşü kaynakları ve iddiaları bakımından birbirinden farklılaşmaktadır. “Döngüsel tarih” anlayışı, belirli dönemlere göre devinim gösteren ve tarihte doğada olduğu gibi tekrarların öne çıktığını vurgulamaktadır. “Çizgisel tarih” anlayışı ise tarihin sıfır noktasından başladığını ve belli bir ereğe doğru ilerlediğini savunmaktadır“ (İrğat, 2017, s. 32).

Döngüsel zaman anlayışının kaynağında kozmosun hareketleri bulunmaktadır. Evren sonsuz bir akıştır, gökyüzünün hareketleri, doğa, insan ve zaman *bire* aittir ve sonsuz döngünün parçasıdır, bu döngü ilerlemez, kendini süregelen bir şekilde tekrar eder ve en başa yani kökene döner. Eski insanın doğa ile ilişkisinde mutlak, elle tutulan bir bağ bulunmaktadır, o doğanın sonsuz düzeni içinde Tanrının iradesini ve var olmanın tüm boyutlarını bir bütünlük içinde hisseder. Doğanın canlanıp solması, huzur ve yıkım, denge ve kaos, ölüm ve yaşam, varlık ve yokluk, başlangıç ve bitiş deviniminin bir parçasıdır ve bu zıtlıklar arasında süregelen bir oluş daimi olarak tekerrür eder. Hinduist ve Budist öğretiye sinmiş olan döngüsel zaman algısı Buddhaghosa'nın *The Path Of Purity* (Saflik Yolu) adlı çalışmasında anlatılmaktadır. Buddhaghosa'ya göre, dünyanın oluşumu dört evreden oluşmaktadır: göğün bulutlarla kaplı olduğu 'yıkım' dönemi, yıkımın bittiği düzen dönemi, yağmurların dinerek güneş ve ayın gökyüzünde görüldüğü yenileştirme dönemi ve “yenileştirmenin bitimi” (Buddhaghosa, 2011, s. 486). Dünyanın döngüsünü betimleyen bu alt döngüler durmaksızın devam eder. Evreninin dönüşünü betimleyen bu kozmik devrelere “büyük yıl” da denmektedir (Bıçak, 2004a, s. 109). Döngüsel zaman anlayışı Mezopotamya, Mısır, Hindistan ve Eski Yunan gibi kültürlerde kabul edilmiştir.

Bıçak (2004a, s. 11), efsane temelli kültürlerin kökene yükledikleri ideal anlam ve ilerlemeyi durdurarak kutsallaştırılan kökenin zamanına dönme arzusundan bahsetmektedir. İlerleme kökenin zamanından uzaklaşma ve bozulma ile eşdeğer görüldüğü için, kut törenleri aracılığı ile bir çeşit terse dönüş işlemi gerçekleştirilir. “Yılın tekrarlanması ile evrenin düzenleniş eyleminin tekrarlanması arasındaki bağıntı, zaman anlayışının temel özelliklerinden biri olan döngüselligi ortaya koyar. Zaman içinde var olan her eylem ve davranışlarda görülen farklılıklar ortadan kalktığından dolayı zaman ortadan kalkmaktadır. İlk oluş haline geri gitmek hiç değişmeden kalmak anlamına geldiğinden, ebedilik özelliği kazanılmaktadır. Ebedilik zamanı dışarıda bırakan bir özelliktir” (Bıçak, 2004b, s. 115). İlerleme bir ölçüde *kutsal andan* kopuşla ilişkilendirilmekte, bakir ve ideal olana varmak için her seferinde yeniden başa dönüş ve bu yolla yeniden doğma yani düzeni yeniden üretme hedeflenmektedir. Dolayısıyla döngüsel zaman algısının kutsal ve dinsel bir boyutu bulunmakta, lineer zaman algısı ise zamandan kutsalı ayırtmaktaki ve insanı müstakil bir özneye döndürerek doğal döngüden koparmaktadır. Nitekim Bıçak'a göre de efsane temelli kültürlerde kutsal zaman döngüseldir, dindışı zaman ise sıradan olayları işaret eder. “Kutsal zaman bizzat doğası gereği, tersine dönebilir, bulunduğu yerde şimdi haline getirilmiş bir ilksel efsanevi zamandır” (2004b, s. 111). Burada döngüsel yani kutsal zamanın başa saran, şimdileştirilen, yani kökeni yücelten yönü vurgulanmaktadır.

Aysevener ve Barutca Antik Yunan'ın da döngüsel zaman algısını içselleştiren kültürlerden birisi olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre Yunan felsefesinin bu yönelimi onun doğa ile kurduğu ilişkinin bir sonucudur. Doğanın döngüsü, onun bir parçası olan insan ve zamanı da belirlemektedir. Her şey dolayısıyla insan ve toplum da dönüşün bir parçasıdır. Bütün ile parça ayrıştırmaz, parça akışa dâhil edilir. Antikçağ filozofları doğanın değişmeyen bir düzenlilik ile devindiği anlayışını tarihe aktarmışlar, tarihi sonsuz bir döngüsel süreç olarak anlamışlardır (Aysevener ve Barutca, 2003, s. 18). Örneğin Aristoteles zamanın döngüsellğine vurgu yapmaktadır. Ona göre insanların yapıp etmeleri dairesel olarak düşünülebilir. Bu durum, doğal devinimleri olan, oluşup yok olan nesnelere ve zaman için de aynı şekilde geçerlidir (Aristoteles, 1996, ss. 37-38). Wartenburg (1956, ss. 11-17), Antik Yunan düşünürlerinin tarihi rastlantısal olarak tekerrür eden bir süreç olarak algıladığını söylemektedir. Hiçbir yeni şey içermeyen devlet formları tarihsel süreç içinde tekrarlanıp durmakta ve toplumların geleceği ve geçmişi bu döngüsel seyrin etrafında rastlantısal ve süreksiz olarak varlık göstermektedir. Döngüsel tarih anlayışı içinde uygarlıklar sonsuz bir süreç içinde devinen, doğan, büyüyen ve ölen canlı mekanizmalar olarak tasavvur edilir. Böylece uygarlıklar ve kültürler doğar, gelişir ve yok olur (Aysevener, 2009, s. 6). Ancak uygarlığın ölümünün ardından varlık gösteren diğer kültür öncesinden daha ileri bir aşamayı temsil etmez, o zaten döngü içinde var olan bir modelin yinelenmesidir, sonsuz döngü böyle devam eder. Nitekim Antik Yunan'daki tarih tasavvurunun, o dönemin filozoflarının felsefesi ve metafiziğiyle şekillendiği söylenebilir. Tarihi ve beşeri olayları, organik dünyaya ilişkin analogilere başvurmak suretiyle açıklayan bu tarih tasavvuru şüphesiz ki beşeri olayların karmaşıklığını tüm vecheleriyle ele almaktan uzaktır.

Tarihin ilerlemeci ve çizgisel bir süreç olarak tasavvur edilmesi ancak Ortaçağ'da Hıristiyanlık ve Yahudiliğin getirdiği teolojinin Batı dünyasında hükümlerlik kazanması ile mümkün olabilmiştir. Dinsel kökenli bu lineer, ilerlemeci, laikleştirilmiş zaman anlayışı Batılı tarih felsefesini belirleyen temel bir motif olmuştur. Aysevener'e göre (2009, s. 9) çizgisel tarih anlayışı *Yahudi gizemciliği* ile ilintilidir. Tanrının kendisini oluşturduğu süreçle insan varoluşunu bir arada gören bu bakış açısı insanın her davranışını bir son görevle ilişkilendirir. Böylece insan belirli bir tarihsel süreç içerisinde doğuştan getirdiği günahkârlığından aşamalı olarak arınarak son yargıya doğru ilerleyen tarihsel bir varlık olarak tanımlanır (Aysevener, 2001, s. 173). Tevrat'ta Yahudi kavminin aşamalı olarak sınavlardan geçirileceğinden ve tüm bu sürecin Tanrı'nın yargılaması ile son bulacağından bahsedilmektedir (Mısır'dan Çıkış, 22:21-27; Tesniye, 11:21-28; Yoel, 3:14; Hezekiel, 21:25-26). Tevrat'ta ayrıca hem halkın geçmişine hem de geleceğine ilişkin anlatılara da yer verilmiştir (Yaratılış, 1:1-2:25; Levililer, 26:14-46). Tevrat geçmişe dair anlatılarda bulunarak ve geleceğe dair haberler vererek tarihe bir önlülük ve sonluluk atfetmiştir. Özlem'e göre, böylece zaman tanrısal ve kutsal olandan ayrı konumlanarak kişiselleştirilmiş, seçilmiş bir halkın önüne serilmiştir. Yahudi-Hıristiyan geleneği önü sonu belli bir aralıkta tanımlanan, bir amaca, aşamalı ilerleme fikrine dayanan çizgisel zaman algısını tarihsel düşünce sistemleri içinde egemen kılmıştır (Özlem, 2010, s. 31). Çamuroğlu şöyle demektedir: "Zaman, Tevrat tarafından, bir başlangıca ve insanın sonunda ödül ya da ceza göreceği bir sona sahip olan bir çizgi ve gelişim olarak anlaşılır. Bu bağlamda Tevrat'tan Aydınlanma düşüncesine, oradan Marksist tarih anlayışına kadar, egemen tarih anlayışının ana

çizgisi çizilmiş olur. Böyle bir yaklaşıma sahip olan tarihçilerin ellerine düşen ‘geçmiş’ toplumlar, çocuklara benzer; onlar hep ‘büyüyeceklerdir’ (Çamuroğlu, 2000, s. 23). Bu bakış açısının yarattığı modernist yorumlara göre eski olan yeniden, “modern olmayan” modernden, Doğu Batı’dan geridir. Bu sözde ilkel yapılar ileriye temsil eden modellerle uyumlandırılmalıdır. İrgat’a göre (2017, ss. 32-33) “en baskın şekliyle Aydınlanma’da ortaya çıkan çizgisel tarih anlayışı, tarihsel süreçte var olan her şeyin neden-sonuç zinciri içerisinde, sıfır noktasından başlayarak belli bir sona doğru çizgisel olarak birbirini takip ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Bir başka deyişle çizgisel tarih anlayışı insanlığın ikellikten gelenekselliğe daha sonra da moderniteye doğru çizgisel bir gelişim ve tekâmül yaşadığı fikrine dayanmaktadır.” “Tek insan” “tek medeniyet” olarak da özetlenebilecek bu yönelim tek tip ve Batıya özgü bir ilerleme modelini tüm yerel medeniyet ve tüm otantik kültürler için gerekli görmekte, Batının ilerleme modelinin dışında kabul edilen -örneğin İslam ve Konfüçyüs toplumlarını- ötekileştirerek, çemberin dışına itmektedir. Bu bağlamda İslam felsefesinin varlığın fitri farklılıklarını ve özelliklerini kabul eden ancak bunda bir bütünlük ve uyum gören evrensel ve çoğulcu yapısı deyim yerindeyse çok daha “ileri” bir aşamayı teşkil etmektedir.

Antikçağa özgü döngüsel zaman anlayışından çizgisel zaman anlayışına geçiş birden bire olmamıştır; iki zaman modelinin benimsenmesine dair kesin kırılma Aurelius Augustinus’un (ss. 354-430) Hıristiyan motiflerine dayanan çizgisel tarih modelinin kilisenin resmi tutumu olarak benimsenmesiyle mümkün olabilmıştır (Özlem, 2010, s. 32). Augustinus, insanın ilk günahı işleyerek cennetten kovulduğu, kendisine verilen belirli bir zaman dilimi içerisinde iyiye ya da kötüye yönelerek nihayetinde Tanrı mahkemesine çıkarak cezalandırılacağı ya da ödüllendirileceği bir tarihsel süreç içinde tasvir etmekteydi (Augustinus, 2009). Böylece geçmiş, gelecek ve şimdi kesin bir ayrılık içinde tanımlanıyor ve tarihte tekerrür algısı yerini bir defa yaşanan süreçlere bırakıyordu. “Bu *bir defalık süreç*, yani tarih, ilk günahattan (Adem’den) İsa’nın *mesih* (kurtarıcı) olarak görülüp insanlara kurtuluş yolunu göstermesinden kıyamete ve Tanrı mahkemesine, Eskaton’a kadar sürecekti.” (Özlem, 2010, s. 33). Aslına bakılacak olursa bu çizgisel tarih yaklaşımı, Hegel’in felsefesinde de kendini göstermektedir. Hegel tarihsel gelişmeyi ussallığa özgü bir süreç olarak tanımlamaktadır. Tinin sonul ereği diyalektik bir süreçten geçerek *mutlak tine* ulaşmaktır. Hegel’e göre, tin adeta doğrusal bir şekilde kendini tarih üzerinden vücuda getirir; tarihsel süreç içinde olup biten her şey, tinin, *mutlak tine* ulaşmak için kat ettiği yolda vuku bulan şeylerdir adeta (Hegel, 2006, ss. 20-21). Bu tinsel tarih anlayışı tarihi Yaradan’dan ayrıştırarak tarihin merkezine müstakil bir insan algısını yerleştirmekte, bireyi ilahi yaratım sürecinden ayrıştırarak sekülerleştirmektedir. Buna göre, tarihin gelişimi insanlığın inkişafı ile eşgüdümlü ilerleyen bir süreç olarak tanımlanır. Tarih tümüyle insana özgüdür (Keleş, 2007). Tüm bağlarından koparılmış bu “özgür insan”, Rousseauvari bir yaklaşımla tarihi dilediği gibi eğip bükebilir, şekillendirebilir ve yaratabilir.

Zamanın bütünsellikten koparılarak *anlaştırılması* ve bu büyük kırılmanın tüm toplumsal doku tarafından kabul edilerek ve Batı düşüncesi üzerinde egemen olması toplumsal gelişmelerden azade değildir. Feodal yapının egemenliği krallar, senyörler kadar kiliseler tarafından da bölüşülmüştür ve bu yapı içinde kiliseler tek kurumsal yapıdır, dolayısıyla da ekonomik olduğu

kadar entelektüel olarak da belirleyicidir. Hıristiyan teolojisinin tüm toplumsal yapı, düşünce sistemi ve felsefenin üzerinde bir yerde konumlanması ve bunlar üzerindeki dönüştürücülüğü onun bu egemen konumundan ileri gelmektedir. Zamanın dünyevileştirilmesi; Tanrı'ya ibadetin düzeni ve bu nedenle zamanın öznelleşmesini zorunlu kılması, kentlerde oluşan yeni ekonomik ve toplumsal yapının “belirlenmiş takvim günleri”ne ihtiyaç duyması, insanın bireyselleşmesi ile zamanın toplumsallaşması arasındaki ilişki gibi sebeplerle de açıklanabilir (Dursun, 2000, ss. 193-194).

4. İSLAM'IN GETİRDİĞİ ÖZGÜN BAKIŞ AÇISI

İslamiyet'in gelişi insana, varlığa ve zamana dair özgün bir sistematığın özümsemesine sebep olmuştur. Bu yönüyle İslam dönemsel koşulların etkisinden bağımsız olarak zaman ve tarih üstü bir olguya dönüşmüştür. İslamiyet'te de *vahiy* ile zamanda devrimsel bir kırılma olmuştur. İslamiyet'in insanı, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi doğuştan günahkâr değildir, iyi ya da kötüyü seçme konusunda iradi bir seçeneğe sahiptir. Yani İslamiyet'te süreç kötüden iyiye doğru bir arınma olarak tasvir edilmemiştir. “İslamiyet'te insan doğuştan kötü ya da *fitratı itibarıyla kötü* değildir, iyi de olabilir kötü de. Böylece verilen süre daha az kötü olmak yerine *iyi olmak* gibi daha anlamlı ve uğraş vermeye değer bir çaba için kullanılacaktır.” (Çamuroğlu, 2000, s. 13). Bu, benliğe ilişkin yeni bir tasavvurun doğuşuna işaret etmektedir. İnsanı varlığının bilincine vardırarak, özneleştirmekte ona bir şuur ve dolayısıyla da tarih içinde bir anlam atfedilmektedir. Tarih'in öznesi gene insandır ancak, insanın varlığı Allah'ın dışında değildir, insanın ve tarihsel sürecin Yaradan'la bağı koparılmamıştır. Kur'an Teosantrik bir üsluba sahiptir, yani söyleminin merkezine Allah oturmuştur (Keleş, 2008). İslam'da Allah mutlak hâkim ve her şeyin kaynağı olarak kabul edilmektedir, buna rağmen birey “hiçbir iradesinin olmadığı adeta kurulu bir saat gibi olup, ne kurulduysa onları yapmak zorunda olan” bir varlık olarak cebri bir inanç biçimi içinde tasavvur edilmez (Keleş, 2008, s. 70). İnsana ve varlığa ilişkin bu yeni idrak zaman-tarih-insan ilişkisine yeni bir boyut kazandırmaktadır.

Corbin gibi pek çok düşünür İslam'ın tarih bilincini devre dışı bıraktığını savunmaktadır. Şöyle demektedir Corbin (1986, s. 21): “İslam'ın dini şuurunu bir tarih olayı üzerine değil, bir tarih ötesi olayı üzerinde odaklanır.” Hanefi'ye göre (2000, s. 38) ise İslam medeniyeti bilimlerin ve tarihin merkezinde *vahiy*'in olduğu dairevi bir yönelime sahiptir. Peki gerçekten İslam, tarih bilinci oluşturmak konusunda zayıf mı kalmaktadır? Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki İslam düşüncesinde zaman kavramı çok önemli bir yere sahiptir. Massignon'un da belirttiği gibi, aşkın tektanrıcılığa dayanan İslam diğer dinlerden tamamen farklı bir zaman algısına sahiptir. Ona göre zaman içindeki davranışları içinde insana sorumluluk yüklenmiştir, dolayısıyla insan iradi bir varlık olarak kabul edilir. İslam zamanda Allah'ın buyruğunu görür (2003, s. 415). İslam'da zaman anlayışı anlar üzerinden inşa edilmiştir, bu anlar ilahi kudretin ve Yaradan'ın buyruğu üzerinden tanımlanır, *süre* ise iki ilahi hüküm arasında cereyan eder (Massignon, 2003, s. 417). İslam'ın zaman algısı soyut değil aynı zamanda toplumsal bir nitelik de taşımaktadır. İslam'ın getirdiği paradigmayı içselleştirmiş ve bunu yeniden üreten kurumların inşa edildiği bir toplumsal yapı oluşturmada, zaman birinci derecede önemli sayılmaktadır (Ejder, 2010, s. 126). Zaman ve tarihsellik Allah'tan ayrı tanımlanmamış, zaman sekülerleştirilmemiştir. Müslümanlar, İslam öncesi kabileler döneminden kalan tüm takvimleri kaldırmış, onun yerine

tarihi belirli bir andan, Hicret'ten ya da İslam'dan önceki Arapların kabile savaşlarından başlatan (*eyyam el-Arab*) bir takvime müsamaha göstermiştir (Massignon, 2003, s. 417). Bu yaklaşım özel ve kutsal bir anın işaret edilmesi vesilesiyle geçmişe dönüşün, toplumsal hafıza yaratmanın ve bu yolla tarih bilinci oluşturmanın en temel adımı olarak okunabilir.

İslam felsefesinde zaman “feleğin hareketinin sayısı, takdim ve te’hir cihetinden hareketin miktarı, cismin varoluşunun süreci, göğün hareketi ile ölçülen ebediyet, feleklerin hiçbir bölünmeyi kabul etmeyen sürekli dairevi hareketi, ezeli bir harekete bağlı ezeli bir süreklilik” içinde tanımlanmıştır (Erdoğan, 1997, ss. 52-53). İslam felsefesine damga vuran tartışmaların en önemlisi *zamanın kadimi* yani zamanın Allah ve âlem ile ilişkisinde *kadim* (ezeli) mi yoksa *hadis* mi (sonradan olma) olduğuna ilişkindir. Felsefeciler Allah’ın zat bakımından âleme göre kadim olduğunu ifade etmektedir. Zaman ise Allah’la beraber *kadimdir*. Dolayısıyla âlem var olmak için Allah’a muhtaç olması sebebiyle *hadistir*. Âlem tüm varlıkları kapsar, zaman da bir varlıktır, dolayısıyla o da âlemin bir parçasıdır ve âlemlle beraber kadimdir (Erdoğan, 1997, ss. 53-54). İslam felsefesindeki bu tartışmalar neden sonuç bağı kurmaya yönelik bir çaba olarak da okunabilir. Ama tam da bu nedensellik konusunda şunu vurgulamak elzemdir: İslam’ın vazettiği nedensellik anlayışı, bütün Batı metafiziğinin, özellikle de Rönesans’la birlikte ortaya çıkan ve Aydınlanma felsefesiyle doruğuna ulaşan nedensellik anlayışından kökten farklıdır. Batı metafiziğine egemen olan nedensellik anlayışında, büyük ölçüde insanın sekülerleştirilmiş keyfiyeti üzerinde durulur. Dolayısıyla dünyaya ve hayata dair pek çok olgu ve hususiyet hiçbir izahat getirilmeksizin insan düşüncesinden ve haliyle de felsefeden daha en baştan bertaraf edilir. İslam’ın ortaya koyduğu nedensellik anlayışındaysa, tüm âlemi ve içindeki varlıkları bütün boyutları ve hususiyetleriyle kavramaya yönelik bütüncül bir anlayış hâkimdir. İnsanın ve hayatın yalnızca belli keyfiyetlerini değil, bütün vasıflarını topyekûn ele alan bir yaklaşım hâkimdir. Bu yaklaşım Allah’ın varlığını yadsımayan bir rasyonelleşmeye ve bu rasyonelliğin ispatını Kur’ân’da arama yönelimine dönüşmüştür. İslam felsefecileri de ilahi yaratımın, oluşun, değişimin nedenini sorgulamış ve ontolojinin kurulmasına katkı sağlamışlardır. Kelamcılara göre varlığın özünde değişmeyen sabit kalan tözsel (cevheri) ve aynı zamanda arızı (varlığa dışarıdan gelen), yani değişebilir ve süreksiz yönler bulunmaktadır. Varlığa içkin olan bu cevheri yön bizzat Allah’ın iradesini yansıtmaktadır. Arazların birinin diğerine baskın çıkarak yer değiştirmesi ile birlikte dönüşüm yani oluş gerçekleşmektedir (Smirnov, 2010, ss. 180-281).

Zaman gibi varlık sorunsalı, mekan ve boşluk algısı, varlığın *mekanla* ilişkisi ve onun varlık olup olmadığı da İslam felsefesinin kadim meselelerinden biridir. İslam felsefecileri mekanın varlığını *boşlukla* kurulan bir çeşit kıyas ilişkisi içinde değerlendirir. Bu bağlamda Haklı’nın “İslam felsefesinde mekan ve boşluk tasavvurları” (2007, s. 48) üzerine çalışması toparlayıcı bir metindir. Örneğin Kindî boşluğu içinde cismin bulunmadığı mekan olarak tanımlamaktadır. Ona göre *kendinde yer tutan şey*, hareket, oluş-bozulmuş, artma-eksilme ve dönüşüm ile mekan arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dolayısıyla cisim, hareket, zaman ve mekan birbiriyle birlikte var olabilir (Kindî, 1994). İbnî Sina’ya göre ise boşluk bir varlık taşıyamaz çünkü cevhere sahip değildir buna rağmen doluluğun ya da mekanın cevheri bir yönü bulunmaktadır. Ona göre mekanın varlığı onun cisimle kurduğu ilişki üzerinden tasavvur edilebilir ancak mekan

cisimden ayrılabilen, ondan ayrı bir gerçekliktir (İbn Sina, 1953). Görülmektedir ki cevher araz ilişkisi, öncelik sonralık, ezellik ebedilik, zorunluluk zorunsuzluk gibi varlığa içkin sorunlar olarak İslam felsefesinin temel motiflerinden biri olmuştur (Kılıç, 2004, s. 52). Ortaçağ'da varlık felsefesi Kindî, Farabi, İbn Sina gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir (Kılıç, 2004, s. 51). İbn Haldun ise varlığa içkin olarak kurulan bir epistemolojiyi, "ayakları üzerine dikerek" kapsamlı bir tarih metodolojisine dönüştürmüştür. İbn Haldun'un kurduğu tarihsel sistematik yapı insana ait özgün bir benlik tasavvuru kuran ve toplumsal dönüşümün yasalarını kavrama çabalarına boyut atlatan bu mirastan ayrı konumlandırılmaz.

5. İSTİSNAİ BİR FİLOZOF, TARİHÇİ VE SOSYOLOG: İBN HALDUN

İbn Haldun (1332-1406) çağını çok aşan bir kavrayışla, geleneksel tarihçi yaklaşım konusunda devrim gerçekleştiren, tarih felsefesine bir bilimsellik ve metodoloji katan ilk isimdir. Fazlıoğlu'na göre (2013) İslamiyet'te insan iradesine bağlı olmayan olgu ve olayların tefsir ve kelâm ilmi aracılığıyla aklî ve naklî yollarla izah edilmeye çalışılması gibi, varlığı insan iradesine bağlı olan toplumsal ve kültürel olgu ve olaylar da, İbn Haldun ile birlikte, artık insan bilgisinin konusu haline gelmiştir. Yani tabiattaki nesnelere yanında, beşeriyetteki tarihi olgu ve olaylar da bir maddî/nesnel yön kazanmıştır. İbn Haldun'un tarih tasavvuruna göre, tarihi olgu ve olaylar belirli bir *özsel* yasaya ve örüntüye göre vuku bulur. Tarih alanında bilgi üretimi, olgu ve olayların *niteliklerini* incelemek ve tespit etmek ile başlar, bunları bir *yönteme* göre *yasa* haline getirmekle nihayete erer. Bütün bunları yaparken de konu edilen alanın kavramları dikkate alınır. Çünkü kavramı olmayan şey idrak dışıdır. Bu dönemde tarih, sadece olgu ve olayların ahvalini veren bir kronoloji değil, aynı zamanda bu ahvâle içkin olan yasaları ve kurallılıkları tespit etme işidir.

İbn Haldun'un ortaya koyduğu görüşlerin olgunluk düzeyine Batı ancak 18. yüzyıl başlarında ulaşabilmiş, İbn Haldun ile ancak kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış Batılı düşünürler arasında kıyas ilişkisi kurulabilmiştir. Bu bağlamda onun "Rönesans ile başlayan yeni düşünce biçiminin öncüsü" olduğunu söylemek doğru olacaktır (Yıldız, 2010, s. 26). Özlem'e göre Yeniçağ için bile istisna kabul edilebilecek bir filozof olan İbn Haldun'la kıyas kabul edilebilecek ilk örnek 18. yüzyıl düşünürlerinden Vico'dur (2010, s. 40). Vico determinizmi usa özgü bir kategori olarak görerek İbn Haldun'dan farklılaşsa -bir anlamda geri bir noktaya düşse- bile tarihe sosyal bir bakış açısı getirerek, neden sonuç ilişkisi kurma çabasıyla İbn Haldun'la paralel bir bakış açısı paylaşmaktadır (Hassan, 2012, s. 69). İbn Haldun'un teorisi; Rousseau, Bodin, Locke, Montesquieu, Hegel, Dilthey gibi pek çok düşünürün fikirlerini etkilemiş ve ancak onlarla kıyaslanabilmiştir. İrgat'ın belirttiğine göre (2017, ss. 141-196), Alman İdealizminin ve özellikle Dilthey'in çalışmaları sonucu felsefî bir akım olarak ortaya çıkan "tarihselcilik düşüncesi"nin dayandığı temel ilkeler tarihte ilk kez, İbn Haldun tarafından Umrân İlmiyle temellendirilmiştir.

Ülken, İbn Haldun'un Batı'da keşfedilme sürecini şöyle aktarmaktadır: Batılıların İbn Haldun'u keşfetmesi 18. yüzyılı bulmuş. *Mukaddime*'nin çevrilmesinden sonra İbn Haldun'un teorisi çok yüceltilmiş, yeni bir bilimin kurucusu, sosyolojinin öncüsü olarak nitelendirilmiştir. F. Schulz, İbn Haldun üzerine *Journal Asiatique*'de pek çok makale yayımlamıştır. Graberg de Hesmö,

Rosenthal, von Kremer, Lewine, G. Bouthoul, Gabrieli, Colosio, Ferreiro, Carra de Vaux, De Boer, G. Richter, Gauthier, A. Bombaci, Ch. Issawi, W. Fischel, C. Macdonald, Breisig, H.A.R. Gibb, A. Altamira vs. ondan bahsedenlerden bazılarıdır (Ülken, 1998, ss. 283-284). İbn Haldun'un Batı tarafından keşfedilmesi ve yüceltilmesi ile birlikte onu kendinden önceki Yunan filozofları ile ilintilendirme çabası baş göstermiştir. İbn Haldun'un teorisinin, "Platon ve Aristoteles'in yandaşı ve sürdürücüsü olan Arap düşünürlerinin felsefi sistemlerine" dayandığı iddia edilmiştir. Ancak İbn Haldun felsefi bir yapıtı ortaya koymanın çok ötesine geçmiş ve başlı başına yepyeni, özgün tarihsel yöntem inşa etmiştir ve bu yöntemin temeli ise "şeylerin doğası"dır (Lacoste, 2012, s. 183). Lacoste'un (2012, s. 184) dediği gibi "İbn Haldun'un görüşleri ile kendi kuralcı (normatif düşüncelerine dalmış) ve hiçbir zaman kuramlarını tarihe uygulamayı düşünmemiş olan filozofların savları arasında açık bir bağlantı yoktur." "Şeylerin doğası"nu oluşturan onun cevheri yönü ise Allah'tan gelir. Görülmektedir ki İslam tarihçiliği Hıristiyan ve Yahudi geleneğinin yaptığı gibi Allah'ı tarihsel süreçten ve insandan koparmaz. Tarihi bilimselleştirmeyi onu Allah'tan ayırmayla bir tutmaz, bilakis tarihi ve sosyolojiyi nesnelleştiren yönü Allah'ı kabule dayanır.

İbn Haldun *Mukaddime*'de (2007, s. 199) bugünkü sosyolojinin öncülü kabul edilen bir bakış açısıyla tarih ve sosyolojiyi harmanlayan bilimsel bir metodoloji geliştirmekte ve bunu *Umrân İlmi* olarak adlandırmaktadır. İrğat'a göre İbn Haldun'un tarihin felsefi boyutunu açıklama çabası Umrân İlmi ile birlikte tamamlanmaktadır. Zira tarih felsefesi teorik kısma karşılık gelirken, Umrân İlmi ise pratik boyuta karşılık gelmektedir (2016, s. 10). Umrân bir yönüyle insan yaşantısı ve tüm yapıp ettikleri anlamına geldiğinden insanın düşünsel ve eylemsel yapısının birlikte ele alınması gerekmektedir.

İbn Haldun'a göre tarihin hem zahiri hem de batini yönü bulunmaktadır. Onun sahip olduğu felsefe ve mantık eğitimi, zahirde olup bitenleri anlayabilmek için onun ardındaki batini esasları belirlemenin elzem olduğunu anlamasını sağlamıştır. Böylece tarihe eleştirel ve bütüncül bakabilme yeteneği kazanmıştır. İbn Haldun tarihsel olayların arkasındaki yasayı bulmaya çalışmıştır. Ona göre zâhirde olup bitenin anlaşılması için onun gerisinde bulunan ve doğrudan idrak edilmeyen batini esasların yani yasanın ortaya konulması gerekmektedir. Tarihsel olayları sebep sonuç ilişkisini kurarak ele almakta, tarihe ve beşeri olaylara objektiflik atfetmekte, bilimsel bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Umrân ilmi tarih bir oluşlar zinciri değil, bir çeşit toplum metafiziğidir (Görgün, 1999, ss. 544-545).

İbn Haldun'un ilk modern tarihçi olduğu iddia edilebilir. Aristoteles'e göre (1996) de her nesne doğası gereği doğal bir devinime sahiptir. Bu metafizik yaklaşımla İbn Haldun'un tarih felsefesi arasında bağ kurma çabası son derece yersizdir. Çünkü İbn Haldun'un yapmaya çalıştığı şey felsefi bir yapıtı ortaya koymak değildir (Lacoste, 2012, s. 183). Onun yaptığı şey bizzat şeyleri (nesnelere) ve onların fitratında bulunan doğal hareketi (kesintisiz hareket ve dönüşüm) izlemek ve bu çıkış noktasından hareketle, sosyal dönüşümü belirleyen yasaları ortaya koymaktır. Hassan'a göre "sosyal siyasal olaylarla tabiat olaylarının gelişim kanunları arasında bir paralellik bulunabileceğinin ilk ipucuna İbn Haldun tarafından değinilmiş"tir (2010, s. 132). İbn Haldun'un "şeylerin doğası"ni izlemek üzerine kurduğu tarihsel yöntemi Skolastik düşünce

biçimlerinin dışındadır, genellemelerdeki nesnellik, objektiflik onu bilimsel kılmaktadır. “İbn Haldun’un yapıtı antikçağ ve ortaçağdaki Arap ya da Hristiyan tarihsel düşüncesinin çeşitli yönleriyle karşılaştırıldığında esaslı bir dönüm noktası oluşturur. Bu yapıt tarih biliminin doğuşunu haber verir.” (Lacoste, 2012, s. 184). İbn Haldun’un aynı zamanda sosyoloji biliminin kurucusu olduğu da iddia edilebilir. İbn Haldun’un tarih algısı sosyolojik bir bakışla harmanlanmış ve tarih toplumsallaşmıştır. Sâtu el-Husai’ye göre kültür tarihinden bahseden ilk düşünür olarak kendinden önceki tüm tarihçileri aşmıştır ve dört asır boyunca yaşayan tüm tarihçilerden de üstündür (Şentürk, 2009, s. 114). Tarihsel sürece sanat, ilim, kültür, ekonomik ilişkiler, üretim ilişkileri, iş bölümü gibi topluma ait bileşenlerin tümü dahil edilmiştir. İbn Haldun tarihi illiyet bağı kurulmaksızın zamansallığından koparılmış tekil olgular üzerinden yazılan bir anlatı biçimi olmaktan çıkarmakta, onu toplumsal kaideler ve zorunluluklardan mürekkep determinist bir ilişki içinde ele almaktadır. Bu determinizm yani “belirlenimcilik”in temelini Allah’ın belirlediği genel bir yasaya dayandırır (Keleş, 2007). Dolayısıyla Özlem’in de belirttiği gibi İbn Haldun’un başvurduğu ampirik yöntemin Batı felsefesinde birkaç yüzyıl sonra Bacon’da ortaya çıkan tümevarımcı nedensellik üzerine kurulduğu söylenebilir (2010, s. 41). O toplumsal olayları belirleyen genel kaidelere ulaşmaya çalışmaktadır. Böylece tarihe bilimsel ve nesnel bir nitelik atfedilmekte, önyargılar ve taraflık üzerinden üretilen efsane ve rivayete dayalı tarih algısının dışına çıkılmaktadır. Tarihçi rivayetleri eleştirel bir bakış açısıyla ayrıştırmalı, aktarılan bilgilerin yanılısına, vehm ya da kasıtlı olarak bilginin çarpıtılması nedeniyle tahrif edilmiş olabileceğini hesaba katmalıdır (İbn Haldun, 2007, s. 165). Bu yönüyle İbn Haldun ile kendinden önceki tarihçiler arasında epistemolojik bir kopuş, yukarıda bahsedilen “yeni düşünce biçimleri” için de bir başlangıç oluşturduğu iddia edilebilir.

İbn Haldun oluşumu belirleyen kaideler ve sebep sonuç ilişkilerini bütüncül bir kavrayışla ele almış, diyalektik bir bakış açısı geliştirmiştir. Evrene, varlığa ve olguya dair tüm biçimler indeterminist yaklaşımların iddia ettiği gibi rastlantısal değildir (Aşkın, 2008). Tüm bu oluşumlar onu çevreleyen kaide ve kuralların yarattığı zorunluluklardan türemiştir. Allah bu yasaların dışında bir güç olarak değil, bizzat bu yasaların kendisi ve yaratıcısıdır. Bütün bu süreç onun iradesinin bir sonucudur (Bilgi, 2012, s. 141). Nitekim İbn Haldun *Mukaddime*’de bütün bölümlerin sonunda Allah’ın kudret ve ilmini yüceltmektedir (İbn Haldun, 2007). Sosyal olayların dönüşümünü belirleyen temel kaide ise değişkenlik ve tekamüldür (Şentürk, 2009, s. 163). Nitekim *Mukaddime*’de şöyle denmektedir: “Biz görüyoruz ki şu âlem, içindeki bütün yaratıklarla birlikte mükemmel bir tertip ve sapasağlam bir şekil üzerinedir. Sebeplerle neticeler yek diğerine bağlanmakta, eşya ve olaylar (bir nizam dahilinde) birbirine ittisâl halinde, varlıklar yek diğerine dönüşmekte (bu tarz üzere müşahede ettiğimiz şu âlemin) şaşılacak hususları tükenmemekte ve nihayete ermemektedir.” (İbn Haldun, 2007, s. 283). İbn Haldun’un tarihsel bakış açısını belirleyen en temel motif şüphesiz bütüncüllüktür. Bu yönüyle varlık, tabiat ve tarih arasında benzer bir döngüsellik tespit etmektedir. Nitekim Hassan (2012, s. 135) *Mukaddime*’yi “her şeyin kesintisiz bir süreklilikle hareket, oluşma ve değişme halinde olduğunu, basit elemanlardan başlayarak her aşamadaki canlı-cansız unsurların dönüşmeye hazırlık sahası geçirdikleri ve dönüştüklerini, şeylerin ve varlıkların birbirleri ile ilgili ve ilintili olduğunu ve bütün bu ilişkilerin belli bir düzen içinde yürüdüğünü” teorileştiren eser olarak

tanımlamaktadır. Ülken'e (1998, s. 207) göre İbn Haldun "açıklayıcı ilkeyi insan toplumunun şekil değiştirmesinde arıyor. İnsan toplumunun öz (zat) olduğunu ve bunun arazlarının (avarizh) türlü toplum kategorilerini meydana getirdiğini söylüyor." Dolayısıyla İbn Haldun felsefesinde varlığın doğasındaki araza bağlı değişimlerin daimi ve bir olan tözün varlığı ile bütünlük içinde kavranmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.

İbn Haldun felsefesinin dayandığı temel motiflerden biri varlığa dair farkların onu belirleyen koşullar ekseninde analiz edilerek, döngüsel bir süreç içinde tasvir edilmesidir. Buna dayalı olarak o toplumların başkılığını da kabul eder, "hilkat ve fitrat" fikrine istinat eder. Ona göre her millet kendine özgü bir tabiata sahip olabilir ve bu ontolojik fark onu diğerlerinden ayırabilir (İbn Haldun, 2007, ss. 259-264). Bu rölativist yaklaşım her bir topluluğu kendi fitri özellikleri içinde kabul eder ve onun dönüşüm sürecini kendi özgül bağları içinde analiz etmeye çalışır. Örneğin ona göre Bedevilik ve Hadarilik farklı üretim tarzları ve sosyal ilişkilere dayanmaktadır. Bedeviler'in bağımsız yaşam biçimi karşılıklı yardımlaşma ve basit cesarete dayalı toplumsal yapının bir sonucudur. Hadariler'in uygar yapıları merkezi siyasal otorite, tüketim ilişkilerine açık ve daha bilgili kişilerin oluşturduğu bir toplumsal dokunun sonucudur (İbn Haldun, 2007, ss. 323-369). Uludağ'a göre (2001, s. 171) İbn Haldun ayrı ayrı tüm milletlerin oluşunu döngüsellik içinde kavrar. Ona göre bir millet belirli devirler geçirerek bir sonraki oluş biçimine geçmekte ve bu geçiş içinde bazı farklı karakterler de kazanabilmektedir.

İbn Haldun'un zaman yaklaşımı döngüselidir. Basit ya da karmaşık tüm varlıklar aşağıdan yukarıya veya yukarıdan aşağıya doğru sürekli dönüşmektedir. Bu yaklaşım toplumlar ve devletler için de geçerlidir. "İbn Haldun; toplumların ve devletlerin çizgisel tarih süreci içerisinde bir başlangıcı ve bir sonu olan, devirsel olarak değişip dönüşen, birbirinden bağımsız ama birbirini etkileyen dairesel süreçler olduğunu ve bu dairesel süreçlerin hem düşme, hem yükselme, hem ilerleme, hem gerileme içerdiklerini düşünmektedir" (İrğat, 2007, s. 146). Ona göre "devlet ancak güçlü olma ve başkalarına galip gelme neticesinde kurulur. Başkalarına galip gelmek ise, ancak gaye, tarafsızlık duygusu ve bir düşünce etrafında birleşerek o düşünceyi gerçekleştirmek için kararlılıkla çalışmak ve kalpleri birbirine kaynaştırmakla mümkün olur. Kalpler ise ancak Allah'ın dinini yayma ve üstün kılma uğrunda Allah'ın yardımıyla kaynaşır." (İbn Haldun, 2009, s. 7). Dolayısıyla İbn Haldun tarihsel akış içinde toplumları birbirine bağlayan ve onlara bir çeşit tin kazandıran kuvvetli bir bağdan, *asabiyyet*'ten bahsetmektedir. *Asabiyyet*, "topluluk duygusu", "dayanışma duygusu", "tenasüt bağı" gibi anlamlar içeren, o toplumun dayanışma ve ilişkilerini belirleyen ortak duyu ve ruhtur (İbn Haldun, 2007, s. 350, 353). İbn Haldun'a göre bu *asabiyyet* bağları ilkel/bedevi'den uygar/hadari'ye yönelen süreçte değişime uğrayacaktır (İbn Haldun, 2007, s. 360). İbn Haldun *asabiyyet*'in tarihsel süreç içindeki yönelimini de döngüsel bir zaman anlayışı içinde tasvir etmiştir. Yıldız'ın da belirttiği gibi "Tarih, devletin oluşum aşaması sürecinde bedevilikten hadariliğe doğru bir akıştır ve bu akış her zaman dairesel bir nitelik taşır. İbn Haldun'a göre bu, umrânın doğasıdır" (Yıldız, 2010, s. 41).

İbn Haldun insan organizması ile devletler arasında bir bağ kurar, aynı insanlar gibi devletlerin de bir ömrü vardır: Doğar, gelişir, sınırlarının en son noktasına ulaşır, geriler ve ölürlür. Zaman

geçtikçe hem devletler hem de topluluklar dönüşür ve değişirler. Bir devlet önce zafere ulaşır, bunu daha sonra istibdat yani otoritesini kurma süreci başlar, sonraki aşama feraha ermedir, yetinme ve barıştan yana olma sürecinden sonra ise israf süreci gelir. Bir devletin sınırları ulaşabileceği son noktaya vardıktan sonra küçülme başlar ve bu süreç çöküşe kadar devam eder. İbn Haldun (2007, s. 393) devletin doğal ömrünü *asabiyyet* bağlarının dönüşümü ile birlikte değerlendirmektedir. *Asabiyyet*'in güçlü olduğu kurucu dönemi, *asabiyyet* bağlarının gevşediği sürdürücü dönem ve bu bağların kaybolduğu çöküş dönemi takip eder. İbn Haldun'a göre mülke/hükümdarlığa geçişle birlikte *asabiyyet* bağlarında değişiklikler olmaktadır. Bedevi hayat şeklinin zor koşullarında hayati öneme sahip olan *asabiyyet* kan bağına dayanan bir olgu olma özelliğini yitirecek, bunun yerine toplumu bir arada tutan tutkal olarak başka bir şeyin geçmesi gerekecektir. İbn Haldun'a göre (2007, s. 360, 378-379) bu bağ dindir. Din toplum içindeki çekişmeleri yatıştırarak bir kardeşlik, ortak amaç etrafında birleşme duygusu yaratacaktır. "Din unsuru, asabiyetliler arasındaki rekabet ve çekememezliği sona erdirir. Bu sayede insanlar hakikat etrafında toplanır. Din, onları fayda ve iyiliklerine olan şeyler üzerine derince düşünmeye yöneltir. Bunun sonunda amaçları birleşeceği ve hepsi de aynı seviyede bulunacakları için kimse onları hedeflerini gerçekleştirmekten alıkoymaz." (İbn Haldun, 2009, s. 9).

İbn Haldun "devletin yenilenmesi" gibi bir olgudan da bahsetmektedir. Ona göre "bozulmalar hanedanlığın kapısını çaldığında" ıslahat ve reformlarla devletin ömrü uzatılabilmektedir (Uludağ, 2001, s. 224). İbn Haldun'a göre tüm zaman dilimlerinde tüm toplulukların aynı döngüsel süreci yaşıyor olmaları gerekmez, bir toplum doğarken, bir diğeri çöküş ya da ölüm süreci içinde olabilmektedir ancak bu döngüsel çarkın çöküşle nihayetlenmesi tüm toplumlar için zorunludur (Özlem, 2010, s. 44). Hem varlıkları, hem nesilleri hem de devletleri içine alan bu döngüsel süreç Allah'ın iradesi ve kader ile irtibatlandırılmaktadır. Toku'nun da belirttiği gibi İbn Haldun'un yaptığı, tarihsel süreçlerin döngüsel seyrinin yönüne işaret etmek değil, bu döngüsellik yaratan somut koşulları açıklamaya çalışmak olmuştur (Yeşiltaş, 2006, s. 184).

6. SONUÇ

Avrupa merkezli tarih yaklaşımı, Hıristiyan ve Yahudi tarih anlayışını yeniden üreterek Avrupa'yı ileri, mağlupların tarihini ise geri olarak ortaya koymuştur. Modernist bakış açısının dayattığı, tek boyutlu ilerleme algısının hapsoldüğü sığığın aşılmasına, İbn Haldun gibi İslam düşünürlerinin fikirlerinin şimdileştirilmesi ve entelektüel yeniden üretim sürecine katılması önemli bir katkı sağlayacaktır. İbn Haldun hem o döneme kadar olan tüm algıyı yerle bir ederek tarihi bilimselleştirmesi, hem de devletlerin ve toplumların dönüşümünü onu yaratan zorunlulukları (ilahi yasalar) içinde değerlendirmesi, görecelilik vurgusunu sosyal bilimlere dâhil etmesi ile Rönesans fikirlerine öncülük etmiş bir düşünürdür. Öyle ki onun organizmacı görüşleri 20. yüzyılda Spengler ve Toynbee gibi düşünürler tarafından yeniden üretilmiştir. Tarih ile toplumbilim arasında bir köprü kuran İbn Haldun'un felsefesi ancak yüzyıllar sonra yakalanabilmiştir. Tarihin ilerlemeciliği, erekselliği, sonluğu ve zamanın yönelimi konusundaki tartışmalar Batının entelektüel hegemonyası ve onun dili üzerinden üretilmektedir. Ancak felsefi üretim, İslam felsefesinin sunduğu derinliğe mesafeli durduğu ve

onu kavramadığı sürece kategorik tartışmalar içine hapsolmaya, sıg sulara yüzmeye mahkûmdur.

KAYNAKÇA

- Acun, F. (2011). Tarihin inşası sürecinde belge ve kullanımı, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik ve Tarih yayıncılığı Sempozyumu, Bildiriler, Ankara 18- 20 Mart 2010* (s. 67-74) içinde. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Aristoteles. (1996). *Fizik. zaman kavramı* (ss. 8-41). (Çev. S. Babür). Ankara: İmge.
- Aşkın, Z., G., E. (2008). Tarihte determinizm indeterminizm karşıtlığının kategorial çözümlenişi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü*, 19, 127-139.
- Augustinus, A. (2009). *The City of God*, D. D., HendRickson Publishers, Massachusetts.
- Aysevener, K ve Barutca E., M., (2003). *Tarih felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınları.
- Aysevener, K. (2001). Bir ilerleme tasarımı olarak tarih. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41(1), 171-186.
- Aysevener, K. (2009). Antikçağ'dan günümüze tarih tasarımları. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları*, 8 (18-19), 3-19.
- Bıçak, A. (2004a). *Felsefe ve tarih (tarih düşüncesi II)*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bıçak, A. (2004b). *Tarih düşüncesinin oluşumu (tarih düşüncesi I)*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Bilgi, A. (2012). "İbn Haldun: Marx'tan beş yüzyıl önce", *İbn Haldun'da uygarlıkların yükselişi ve çöküşü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Buddhaghosa. (2011). *The path of purity: of concentration*, Part II, Pali Text Society.
- Carr, E., H. (2002). *Tarih nedir*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Corbin, H. (1986). *İslam felsefesi tarihi: başlangıçtan İbni Rüşd'ün ölümüne kadar (1198)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Croce, B. (1921). *History its theory and practice*. New York: Harcourt Brace and Company Publishing.
- Çamuroğlu, R. (2000). *Tarih heterodoksi ve Babâiler*, İstanbul: Doğan Kitap.
- Dağ, M. (1953). İslam felsefesinde aristocu zaman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 97-116.
- De Landa, M. (2006). *Çizgisel olmayan tarih: bin yılın öyküsü*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Dursun, Ç. (2000). Zaman: Modern ve postmodern. *Toplum Bilim*, 84, 189- 212.
- Erdoğan, İ. (1997). Bazı İslam düşünürlerine göre zamanın kıdemi meselesi. *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, 2, 51-61.
- Fazlıoğlu, İ. (2013). *Felsefe-tarih ilişkisi*. Erişim adresi: <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/prof-dr-ihsan-fazlioglu-felsefe-tarih-iliskisi.html>.
- Görgün, T. (1999). "İbn Haldun" md., TDV İslam Ansiklopedisi. C. 19. ss. 544-545.
- Haklı, Ş. (2007). İslam felsefesinde mekân ve boşluk tasavvurunun kozmolojiye tatbiki. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 6 (12), 41-58.

- Hanefi, H. (2000). *İslam kültürü'nde İslam ve tarih*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun'un metodu ve siyasete teorisi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hassan, Ü. (2012). "İbn Haldun düşüncesine yaklaşımda bütünsellik sorunu", *İbn Haldun'da uygarlıkların yükselişi ve çöküşü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Hegel. (2006). *Tarih felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- İbn Haldun. (2007). *Mukaddime*, Haz. Uludağ Süleyman, Cilt I, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Haldun. (2009). *Devlet*, İstanbul: İlke Yayıncılık.
- İbnî Sînâ. (1953). Kitâbü'n-Necât, ss. 156-157; a.mlf, Uyûnü'l-Hikme, edit.: Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, ss. 18-19.
- İrğat, M. (2016). Tarihin Yeniden İnşası: İbn Haldun'un tarihe eleştirel, bilimsel ve felsefi yaklaşımı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 1(42), 481-481.
- İrğat, M. (2017). *Tarihselcilik düşüncesi bakımından İbn Haldun*, İstanbul: Hiperyayın.
- Keleş, A. (2007). Tarih bilincimiz hadislerle çöküş sürecinde başlatılan tarih: İslam tarihi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 10, 29-58.
- Keleş, A. (2008). İslam geleneğinde tarihin öznesi sorunu. *Siyasi İlimler*, 2, 63-75.
- Kılıç, C. (2004). Varlık probleminin zihinsel gelişimi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 9 (1), 39-68.
- Kindi. (1994). *Felsefi risâleler*, (Çev. Mahmut Kaya). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma. (2014). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi & Yeni Yaşam.
- Lacoste Y. (2012). *İbn Haldun: Tarih biliminin doğuşu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Massignon, L. (2003). İslam düşüncesinde zaman. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 44 (1), 415-421.
- Okumuş, E. (2010). Zaman sosyolojisi: bir giriş denemesi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma*, 10 (2), 121 -174.
- Özlem, D. (2010). *Tarih felsefesi*, Ankara: Say Yayınları.
- Öztürk, İ., H. (2011). Tarih öğretiminde anakronizm sorunu: sosyal bilgiler ve tarih ders kitaplarındaki kurgusal metinler üzerine bir inceleme. *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları*, 2 (1), 37-58.
- Safran, M & Şimşek, A. (2009). Tarih yazımında bir sorun: tarih ve zaman ilişkisi. *Tarihin Peşinde, Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar*, 1, 9-26.
- Smirnov, A. (2010). Nedensellik ve İslam düşüncesi. (Çev. Fethi Kerim Kazanç), *Dinbilimleri Akademik Araştırma*, 10 (1), 277-293.
- Şentürk, R. (2009). *İbn Haldun: Güncel okumalar*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2001). *İbn-i Haldun Üzerine araştırmalar*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uygur, N . (2012). Tarih felsefesinin yolu. *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, 3 (3), 135-154. Erişim Adresi <http://istanbul.dergipark.gov.tr/iufad/issue/1310/15472>
- Ülken, H., Z. (1998). *Eski Yunandan çağdaş düşünceye doğru İslam felsefesi: kaynakları ve etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları.

Veyne, P. (1971). *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil.

Yeşiltaş, M. (2006). Neşet Toku, İlm-i Umrân: İbn Haldun'da toplum bilimsel düşünce. *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 21, 179-188.

Yıldız, M. (2010). İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 25-55.

Wartenburg, P., Y. (1956). *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, M. Niemeyer, Tübingen.

SUMMARY

Introduction

The conception of linear history, based on the notion of progression, constructs an absolute hierarchy between the past and the present. According to this theory, the progression is always towards a good future, and flows onwards from the primitive to the modern, and from the East to the West. Before the domination of conception of linear history in the Western thought, however, the history was conceived as having a circular flow and an eternal continuity. Borrowing certain original patterns pertaining to Islam, Ibn Khaldun transformed the conception of linear history into a historical methodology, and thus introduced the theory of umran. According to Ibn Khaldun, social movements, societies, and cultures change in a cyclic fashion and evolve into another state. Hence social life transforms from a nomadic one to a life of city-dwellers. Ibn Khaldun points out to the circular movement of history, and analyses the causal laws of circularity.

Purpose

The notion of progressive history, which is at the foundation of modernity and the Enlightenment, reproduces the conception that introduces a teleological objective to the history envisioned by the Judeo-Christian tradition. This notion is based on a secular conception of time, in which the God is separated from time, and the part from the whole, and supposes that the future is always good, and that the past represents backwardness. The circular conception of time, however, introduces a return to the origin in a continual and eternal way. Ibn Khaldun merges the circular conception of history and the codes specific to Islam, and by this method, becomes the first thinker to construct a science of history and sociology. This study aims to highlight both Ibn Khaldun's prominent role in history as a sociologist and historian, and his original and novel methodology.

Problem

Based on the notion of progression, the historical approach that constructs a hierarchy between the past and the present is limited in scope. The theory of umran by Ibn Khaldun, on the other hand, is derived from the specific conditions of Islamic tradition, and describes the history through its circular flows and causal relationships, and analyses the social movements in a multi-dimensional scientific fashion.

Method

The first part of study analyses the notion of history, and describes the difference between the circular conception of history and the linear one. The second part describes how the circular notion of time specific to Mesopotamia, Egypt, India, and Ancient Greece is transformed into a linear notion of history through the domination of Judeo-Christian vision in the Western world. The third part narrates the conditions through which history and sociology emerge as a science

in the framework of original Islamic perspective. The final part deals with Ibn Khaldun's introduction of circular notion of time to the field of history.

Findings

The linear notion of history, which connects Judeo-Christianity's progression with the future, is reproduced by the domination of church during the Middle Ages, and shaped the Enlightenment. The original approach to the perception of self, the sense of history and the notion of time in the Islamic thought paved the way for the theory of umran by Ibn Khaldun. As the world's first sociologist and historian, Ibn Khaldun defines the history as a circular flow from a life of nomad to a life of city-dweller. His theory is derived from the originality of the Islamic thought.

Conclusion

The Euro-centric historical approach, based on Judeo-Christian progressive conception of history, defines history as a process between the modern and the traditional. This historical model is quite limited with its pejorative interpretation of the past and the tradition. In this context, it is deemed highly significant that the ideas of Muslim scholars such as Ibn Khaldun should be analysed, and incorporated to intellectual endeavours.