



## TARİH YAZIMINDA BİR SORUN: TARİH VE ZAMAN İLİŞKİSİ\*

Mustafa SAFRAN - Ahmet ŞİMŞEK\*\*

### Özet

Bu çalışmada, tarihin doğasıyla alakalı olarak tarihin zaman kavramı ile olan bağı ele alınmaya çalışılmıştır. Öncelikle, geçmiş zaman kavramı-tarih ayrımına dikkat çekilmiştir. Daha sonra sırayla geçmiş kavramının kapsamı, kavramlaştırılma süreci, insanların bu konudaki algıları ve eski medeniyetlerden günümüze kadar bu algıda meydana gelmiş olan değişiklikler dile getirilmiştir. Farklı kültürlerin, felsefi düşüncelerin ve inançların genel zaman algısını ve özelde ise bunların geçmiş algılarını ve tarih anlayışlarını nasıl etkilediğine ilişkin örnekler sunularak, açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, insanların dünya tasavvurları ile çizgisel ya da dögüsel zaman anlayışları arasında sıkı bir ilişkinin olduğu görölmüştür.

### Anahtar Kelimeler

*tarih, zaman, tarihsel zaman, dögüsel zaman, tarih yazımı çizgisel zaman.*

### A PROBLEM IN HISTIOGRAPHY: RELATION OF HISTORY AND TIME

#### Abstract

In this study, history's link with time concept whose source is its nature has been worked on. First of all, the distinction between past time concept and history has been paid attention. Then, the scope of past concept the period of being made concept, the perceptions of people on this subject and the changes which have occurred from old civilizations till today on this perception have been explained respectively. The example of how different cultures, philosophical opinions and beliefs affect common time perception, and in private how they affect past perceptions and in history understandings have been presented and these have been tried to be explained. In relation to this, that there is a strong relation between people's world conception and linear or circular time understanding has been seen.

#### Key Words

*history, time, historical time, circular time, histiography, linear time.*

\* Bu çalışma, Prof. Dr. Mustafa Safran'ın danışmanlığında tarafımızca hazırlanmış ve 2006'da, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi, Tarih Öğretmenliği Bilim Dalı'nda doktora tezi kabul edilmiş olan "İlköğretim Öğrencilerinde Tarihsel Zamana Kavramının Gelişimi ve Öğretimi" adlı yayımlanmamış çalışmanın, 'Tarih ve Zaman' başlıklı bölümünden yararlanılarak inşa edilmiştir.

\*\* Prof. Dr. Mustafa Safran, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Tarih Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. msafran@gazi.edu.tr; Yrd. Doç. Dr. Ahmet Şimşek, Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Tarih Öğretmenliği Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ahmet.simsek@marmara.edu.tr



## GİRİŞ

En bilindik tanımıyla tarih, geçmişte yaşamış insan topluluklarının yaşadıkları süre içinde gerçekleştirdikleri eylemleri kanıtlara dayalı olarak ele alan bir bilim alanıdır. Bunu yaparken, olaylarla insanlar arasındaki ilişkileri, insanların olaylar karşısında gösterdiği tepkileri ve bu tepkilerdeki bireysel, toplumsal ve küresel değişimi, bu değişimdeki sürekliliği, bu süreklilikte yaşanan sebep-sonuç ilişkilerini konu alanı olarak seçer (Dilek, 2002: 18). Bu yüzden tarihe, 'değişimin bilimi' de denilebilir.

Tarih, W. Benjamin'in (1995: 47), ifadesiyle "Bir inşa faaliyetinin nesnesidir ve yapı, homojen ve boş bir zamanda değil, 'şimdinin zamanı'nın doldurduğu bir zamanda yükselir." Bu sözden hareketle tarihin, '*değerli bulunan insan geçmişinin yeniden inşası*' olduğu düşünüldüğünde, bu inşa faaliyetinin 'şimdi'de gerçekleşmesinden dolayı bugüne ait olan bir zamanın üzerinde yükseldiği, bu anlamda zamandan bağımsız bir süreç ve üründen bahsetmenin mümkün olmadığı görülür. Rosenthal'a göre tarih teriminin, "zaman anlamı ağırlıklı olan bir kökten gelmesi"nin (Bıçak, 2004a: 106) sebebi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bu çalışmada, tarihin doğal bir ögesi olması nedeniyle tarih yazımında sürekli bir sorun olarak beliren 'tasarlanmış bir zaman' olarak tarihsel zamanın ne'liği; geçmiş, tarihçi ve insanlık süreci bağlamında ele alınmıştır.

## I- TARİH YAZIMINDA ZAMAN YA DA KRONOLOJİ

Tarih yazımında etkili faktörlerin başında şüphesiz ki bir kategori olarak zaman gelmektedir. Bu durum, epistemolojik açıdan tarih kavramıyla zaman kavramının arasındaki sıkı ilişkiden kaynaklanmaktadır. Hatta bu ilişki o kadar güçlüdür ki ünlü tarih öğreticisi Gustav Jahoda (1963: 95), "Ne zaman tarihi düşünsek, onu tarihleriyle (date) kronolojik ardışıklıkla hatırlarız" demiştir. Gerçekten de bu sözde olduğu gibi tarihin zaman anlamında kullanımı; tarih yazımında geçmişteki olayların sınıflandırılmasında, birbirleriyle olan ilişkilerinin belirlenip, anlamsal bütünlüğünün sağlanmasında, sorunlar, olaylar ve anlayışlardaki değişiklikleri izleyip, dönemler ve çağlar arasında karşılaştırma yaparak doğru sonuçlar çıkarılmasında büyük bir öneme sahiptir (Bıçak, 2004a: 107-108).

Peki, o halde tarihte 'zaman' olarak adlandırılan, tarihsel zaman kavramından neyi anlamak gerekir?

Tarihsel zaman; geçmişe ait toplumu derinden etkileyerek iz bırakmış olan tarihsel olayların tanımlanmasında kullanılan, geçmiş zamanın bir ögesidir. Bu yönüyle tarih yazım sürecinde ortaya çıkan insan zihninin bir tasarımı olarak kabul edilebilir. Burada akla, tarihsel zamanın 'geçmiş'le eş anlamlı olup olmadığı ya da ayrılan-birleşen özellikleri gelmektedir.

Tarihsel zaman, 'geçmiş' kavramıyla pek çok açıdan farklılaşır. Bu farkların en önemlisi; tarihsel zamanın geçmişle aynı anlam çerçevesini paylaşmamasıdır. Başka bir deyişle, tarihsel zamanı geçmiş zaman içinde ele almak mümkünken, geç-



miş zamanı tarihsel zamanla çerçevelemek mümkün değildir. Çünkü geçmiş, zamansal anlamda bir işaretleme olmasına rağmen çok daha geniş bir anlam içerir. Tarihsel zaman ise sadece geçmişin tarihçi tarafından anlamlı bulunan kısmı ile sınırlıdır. Bu sebepten, her tarihsel zaman kategorisi geçmiş zamana dâhil olurken, her geçmiş, tarihsel zaman olamamaktadır. Çünkü insanlık için geçmiş, bütünüyle anlamlı bulunmamaktadır.

## II- GEÇMİŞ ZAMAN-TARİHSEL ZAMAN İLİŞKİSİ

Geçmiş, insanların düşündüğü, yaşadığı ve yarattığı her şeydir. Tarihsel zaman ise, bir yandan geçmiştedir, diğer yandan ise şimdiki oluşturmaktadır (Bıçak, 2004a: 108). Çünkü insanlık, tarih dediği şeyi ya şimdiki zaman için ya da gelecek zaman için yapmaktadır. Diğer bir deyişle, bizler tarih dediğimiz şeyi, “geçmiş için geçmişle ilgilenme şeklinde değil”, “şimdi ya da gelecek için geçmişle ilgilenme” şeklinde oluşturmaya çalışırız. Bu bağlamda, Perrault’un, geçmişi ele alış şekillerine göre anlamlandırması, anlatmaya çalıştığımızla paralellik gösterir. Çünkü ona göre geçmiş, bugünün içinde olduğu biçimiyle varsa, o bugünün ögesidir, geçmişe değil, bugüne aittir. Geçmişi meşrulaştırmak için onun kökenleri yadsınır ve kaynağı elinden alınır. Dolayısıyla Perrault geçmişi iter ya da onu geçmişlik hâlinde arındırır (Yılmaz, 1997: 41).

Oktay (1992) da, benzer bir yaklaşımla gerçekleşmiş bir geçmişi var sayarak şöyle devam etmiştir:

“Belki de hiçbir zaman keşfedemeyeceğimiz yenik ve ölmüş ama yine de gerçekleşmemiş bir geçmişin yanı sıra, yine yenik, yine gerçekleşmemiş ama son sığınma yeri olarak şimdi, burayı bulmuş olan ve bu nedenle hâlâ canlı olan tarih içi ve/veya tarih öncesi zamana ait, eşzamanlı olması nedeniyle de artık ‘şimdi’ olarak hâlâ anılabilen bir ‘geçmiş’ vardır. Aslında buna ‘geçmiş’ adını vermek, aklımızın ve dilimizin toplumsal zaman üzerine girivermiş bulunduğu uzlaşmalardan kaynaklanmaktadır. İnsanlığımızı koruyan ‘an-ı daim’ (‘şimdi’de yaşayan, ‘geçmiş olmayan geçmiş’) bu olmalıdır” (Çamuroğlu, 1993: 88).

Aslında bugünden geçmişe (zamanda geriye) giderken bulunabilecek şeyler gerçekte mekâna serilmiş olan zamanın ‘iz’lerinden ibarettir. Bu ‘iz’ler, insana geçmiş zamanın kendisini değil, tı zamanın dışında t2-t3-t4 zamanlarında da, zamanın o mekânda bıraktığı işaretleri gösterir. Karşı karşıya gelinen çeşme veya duvar aslında o nesnenin ilk yapıldığı zamanı değil, zaman içinde bir mendil gibi dürülmüş macerasına ilişkin de bir şeyler anlatabilir (Armağan, 2003: 74). Oysa tarih, yukarıda belirtildiği gibi, yalnızca bir geçmiş değildir.

Tarihsel geçmiş, özel bir geçmiştir: O, ne yalnızca anımsanan geçmiş, ne de yalnızca düşlenen geçmiştir. Yalnızca olmuş olabilecek ya da olmuş olması gereken bir geçmiş değildir, çünkü tarihsel olan ile tarihsel olmayan arasındaki ayrım çoğu kez yanlış ve keyfi bir biçimde yapılırsa da, ayrım gerçek bir ayrımdır. Tarihsel



geçmiş, sırf kendi adına geçmiştir. O, şu andaki kanıtın, şu anda yarattığı kavramlar dünyasıdır (Collingwood, 1996: 192-193).

İşte bu yüzden tarihsel zaman, şimdi ve geçmişten oluşmuştur ve onların bir bütünüdür. Bunun içindir ki tarihsel gerçek, fiziksel gerçeğin aksine, 'şimdi ve burada olan', 'olmakta olan' değil, 'olmuş ve olmakta olan'dır. Bu anlamda, tarihsel gerçeklik olmuş ve olmakta olan üzerine kuruludur. Fakat bütün bunlara rağmen tarihsel gerçek ile fiziksel gerçek arasında radikal bir kopukluk yoktur: Fiziksel varlık, aynı zamanda tarihsel bir varlıktır. Diğer yandan, tarihsel gerçeklik, asıl gerçekliğini 'insan dünyası'nda bulmaktadır. Çünkü 'geçmiş', sadece zekâ ile kavranabilmektedir ve bu da insana has bir durumdur (Hocaoğlu, 2002: 9).

### III- TARİHÇİ VE TARİHSEL ZAMAN

Tarihsel zaman, ister uzak isterse yakın olsun, geçmişin zamanıdır ve onun koşullarında incelenmelidir. Dolayısıyla, doğrusal bir bütünlüğün yanında, kültürel, kişisel, toplumsal şartlar ve bölgesel özellikler; tarihsel zamanı tayin eden değişkenler olarak göze çarpar (Dilek, 2002: 21-22).

Tarihçi yalnızca 'insanî' olanı düşünmekle kalmaz. Onun düşüncesinin doğal olarak soluk aldığı bir atmosfer vardır ki bu, süre kategorisidir. Diğer bilimlerden farklı olarak tarihte zaman kavrayışı farklılık gösterir. Akışın tersine çevrilmeliğine teslim edilmiş somut ve yaşayan gerçeklik olarak tarihin zamanı, bunun tersine olguların beslendikleri plazmanın bizzat kendisidir ve burası bu olguların anlaşılabilirlik yeri olarak ortaya çıkmıştır (Bloch, 1994: 20).

Tarihçiler, tarih yazımı sürecinde sosyal değişimin ana yapısı olarak zamanın hep farkında olmuşlar, ancak bir fenomen olarak ya da sosyal değişimin bir ürünü olarak önemini yakınlarda keşfetmişlerdir (Hareven, 1991: 167). Profesyonel tarihçiler, belki de zamanın tarih olgusunun merkezinde yer almasından dolayı, ayrıca üzerinde durulmasını reddetmişler, zamanın tarih olgusunu anlatmadaki işlevinden çok, felsefî nosyonuyla ilgilenmişlerdir (Garvey, 1975-1976: 290). Bu anlamda, Benjamin'in deyişiyle tarihçiler, 'homojen' ve 'boş' bir çizgisel zamanla ilgilenmese de, zamanı basit bir araç olarak görme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır (Hartog, 2000: 202).

Black ve Macrauld (1997: 15) ise madalyonun bir başka yüzüne dikkat çekmişlerdir. Onlara göre, zamanı kavramlaştırma hatasına düşen tarihçiler yaptıkları çalışmalarda, onun farklı içeriklerde değişen hızını, geçmiş ve şimdiki toplumdaki değişen etkisini anlayamadıklarından dolayı dezavantajlı bir duruma düşmüşlerdir. Çünkü tarihsel zamanın ya da geçmişin anlamı; hem dönemden döneme hem de toplumdaki topluma değişiklik göstermiş, tarih ve zaman kavramları, hüküm süren sosyal ve entelektüel havaya göre konumlanmıştır (Jahoda, 1963: 95). Dolayısıyla, insanlığın bilinen zamanından bugüne değin 'geçmiş' algılarında ve dolayısıyla tarihsel zamana yükledikleri anlam açısından nasıl bir farklılaşmanın olduğuna kısaca bir göz atmak aydınlatıcı olacaktır.



#### IV- ANTİK DÖNEMDEN BUGÜNE GEÇMİŞ ALGISI: DÖNGÜSEL VE DOĞRUSAL ZAMAN ALGILARI

Geçmiş kavramı ve anlayışı her zaman insana ait ya da insana has olmamıştır. Örneğin eski Sümer ve Babil’de geçmiş, insanla değil, bir mitos olarak, tasvir edilen Tanrılarla ve onların eylemleriyle ilişkili olmuştur. Yazılan geçmişe ilişkin eserler de bu hava etkili olmuştur. Üstelik bu geçmişin ne zaman olduğu bilinemezdir. Dün de olmuş olabilir, belki hâlâ oluyordur. Bitmiş bir olay hiç değildir. Eski Mısırda ise zaman, çizgisel değil, daireseldir. O da insan hareketinden değil, Tanrısal hareketten kaynaklanmıştır (Çamuroğlu, 1993: 11–12).

Eski Yunanda da benzer bir biçimde insanın toplumsal yaşamı, kozmostaki gibi döngüsel bir düzene sahiptir. Doğadaki döngüsellik insan ve toplum yaşamı içinde uygulanabilir olduğu düşüncesi, insanın anlamlandırmaya çalıştığı, bu bağlamda biçimlendirme eğilimde olduğu tarihin de döngüsel olabileceğini (tekerrürden ibaret bir tarih) kabulünü ortaya çıkarmıştır.

Eski Yunan felsefesinin döngüsel anlayışı benimsemesi, bir doğa felsefesi olmasından kaynaklanmıştır. Eski Yunan’da tarihin anlamı ve gelişimi üzerinde durulmamış, doğanın sürekli olarak değişmeyen bir düzenlilikle devinen anlayışı tarihe aktarılıp tarih sonsuz döngüsel bir süreç olarak anlaşılmıştır (Aysevener ve Barutca, 2003: 18). Eski Yunan için geçmiş ve gelecek, bir form hâlindeki devlet tiplerinin tekrarlanıp durduğu, gelip geçici bir evrenle ilgili zaman boyutları olarak düşünülmüştür. İnsanî-toplumsal yaşam, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir gelişimi olmayan yaşam, belli devlet formları çevresinde rastlantısal olarak dönen, bu formlara göre tekrar eden kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibaret olarak tasavvur edilmiştir (Wartenburg’tan aktaran: Özlem, 1996: 19–20).

Eski Yunan düşüncesindeki insanî geçmiş, bir edebî tür olarak tarih yazıcılığı aracılığıyla hakkında bilgi edinilen bir zaman parçası olarak algılanmış ve bu geçmişin, şimdi ve gelecek ile sürekli ve nedensel bir ilişkisinin olmadığı düşünülmüştür. Onlara göre, geçmiş-şimdi-gelecek üçlemesi, tamamen fiziksel içerikli zaman kesitleridir. İnsanî-toplumsal yaşam’da aynı fiziksel zaman içinde geçmiştir (Özlem, 1996: 20).

Eski Yunan düşüncesini çok etkilemiş filozoflardan Aristoteles, “zaman, içinde olayların geçtiği şeydir” tanımını yapmıştır. İşte böyle bir ‘süreç’in oluşumu veya periyodik birimlerin toplamı, mekân ve ona ait iç unsurların bileşimi, tarih ve zaman kavramlarını yan yana getirmiştir (Aydın, 2002: 126). Aristoteles’e göre, “dairenel devinin dışında hiçbir devinimde ne süreklilik ne de sonsuzluk olasıdır. Dairesel devinin düz çizgi üzerinde olandan önce gelir. Çünkü o yalındır/mutlaktır ve daha mükemmeldir” (Aysevener ve Barutca, 2003: 20).

Tevrat’la birlikte Musevî düşüncesinde zaman, Eski Yunanlıların fiziksel zamanından önce, insanın belli bir sonda ödül ya da ceza alacağı, başlangıcı ve bitimi olan ve en önemlisi bu başlangıçtan bitime kadar süreklilik ve gelişime sahip olan bir biçime girmiştir. Wartenburg’a göre, daha sonra Hıristiyanlığa da geçen bu

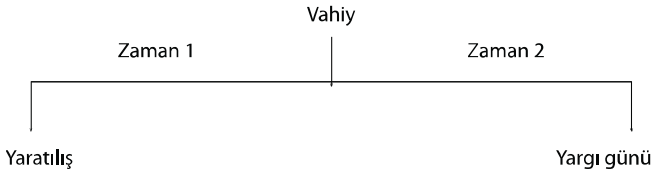


özel ve yeni zaman anlayışı, yeni, bir ereğe göre yönelmiş, başlangıcı ve bitimi olan, kendi içinde süreklilik taşıyan ve gelişen, teolojinin Batı düşüncesine bıraktığı sürekli bir miras olarak tarihsel zamandan başka bir şey değildir. Tarih bilinci de, böylelikle ortaya çıkmıştır (Özlem, 1996: 21).

Tevrat'ta zaman, zorunlu olarak zamanın dışında tasavvur edilen bir tanrı dolayısıyla, bir başlangıca ve insanın sonunda ödül ya da ceza göreceği bir sona sahip olan bir çizgi ve gelişim olarak anlatılmıştır. Bu bağlamda Tevrat'tan aydınlanma düşüncesine, oradan Marksist tarih anlayışına kadar egemen tarih anlayışının ana eksenini çizilmiş olur. Bu yaklaşıma sahip tarihçiler, ellerine aldıkları geçmiş toplumları sürekli büyüyen çocuklara benzetmişlerdir (Çamuroğlu, 1999: 20).

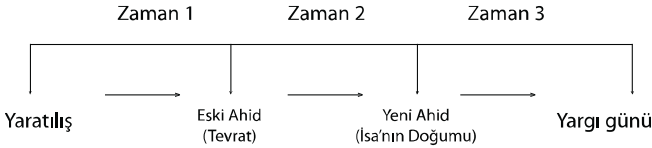
Çamuroğlu, Musevilikteki zaman anlayışının ne anlama geldiğini, yaptığı şekillerle açıklamıştır. Örneğin, aşağıdaki şekle (Şekil 1) göre; vahiy geldikten sonraki süreci temsil eden zaman 2'de insanın bir tür özne olarak kabul edilebileceği söylenebilir. Çünkü zaman 2'de insan, artık sevap-günah diye değerlendirilebilen hareketler üretebilecektir (Çamuroğlu, 1993: 19).

Şekil 1. Musevilikte Zaman Anlayışı (Çamuroğlu, 1993: 19)



Hristiyanlık, Musevilik'in bu mirasını devralmıştır. Geçmiş, şimdi, gelecek, insanın affına doğru ilerlemek zorunda olduğu bir çizgi hâline gelmiştir. Çünkü (Şekil 2) ilk günden Mesih'in gelmesiyle kurtulmanın mümkün olduğuna inanılmıştır. Zaman, bir günahattan arınma süresi olarak değerlendirilmiştir (Çamuroğlu, 1993: 13–15).

Şekil 2. Hristiyanlıkta Zaman Anlayışı (Çamuroğlu, 1993: 21)



Hristiyanlıkta Musevilikten ayrılan ilk fark, zaman 2'nin tüm insanlara ait olmasıdır. İkinci fark ise ilerleme anlayışının daha da pekiştirilmiş olmasıdır. Hristiyanlığa göre eski ahit metin olarak, geçmişin, geleceğin yani, zamanın ötesindedir. Çünkü kabul edilmesine rağmen yürürlükten de kalkmadığına göre o ancak kutsal zamanda olabilir. İsa'nın gelişi, zaman 3'ü zaman 2'ye göre daha laik kılmış,



insanın kötü olduğu inancını sürdürmekle birlikte Tanrı, İsa'nın (insanın) suretinde görüldüğüne göre 'o kadar da kötü olmasa gerek' inancı yaygınlaşmıştır. Sonuçta zaman 3 biraz daha tarihselleşmiş ve daha fazla insan ürünü olmuştur (Çamuroğlu, 1993: 21–22).

Tarihsel zaman terimini kullanmamakla beraber düşünce dünyasına böyle bir kavramı hediye eden kişi, Romalı filozof St. Augustinus olmuştur. 'Tanrı Şehri' adlı eserinde çizgisel olarak tanımladığı zamanı tercih ediş gerekçesini şöyle ifade etmiştir:

"Pagan felsefeciler; içinde şeylerin doğanın düzeninde tekrar edip durduğu zaman döngülerini sunmuş, geçmiş ve gelecekteki bu dönüşlerin hiç duramayacağı iddia etmişlerdir. Bilge sanılan o insanların bulduğu hatalı ve aldatıcı döngüler her neyse, onlardan yalnızca düz bir öğretinin sağlam doktriniyle kaçabiliriz. (Evrenin hareketi) tektir, tersine çevrilemez, tekrarlanamaz ve çizgiseldir; gözler önüne serdiği şeyse yaşamın yaradılışı ve İsa'nın ölümünden, dünyanın sonuna kadar zamanda tek boyutlu bir harekettir." (Aktaran, Griffiths<sup>2</sup>, 2003: 130).

Augustinus, o zamana kadar tarih düşüncesini şekillendiren döngüsel tarih yerine çizgisel olan ve sürekli ilerleyen bir anlayışı getirmiştir. O, zamanı geçmiş, hâl ve gelecek şeklinde üç parçaya ayırmıştır. "Hatırlama olmasaydı geçmiş hakkında, beklenti olmasaydı gelecek hakkında bir şey bilemeyeceğimizi" ileri sürmüş ve zamanın da 'Tanrı'nın bir mahlûku' olduğunu söylemiştir. İşte, 'Tanrı'nın bir mahlûku' olan bu fiziksel zamanı başka türden bir zamana, tarihsel zamana bağlayan, ruh sahibi tek varlık olan insan ve onun yeryüzündeki macerası olmuştur (Hocaoğlu, 2002: 10).

Augustinus'a göre Tanrı, zamanın dışında (öncesiz-sonrasız) ama onun yarattığı her şey zamanın içindedir. Augustinus'la birlikte tarih tekerrürden ibaret sayılmamış, tam tersine bir daha tekrar etmeyecek olan olaylardan kurulu bir defalık bir süreç olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Hristiyanlık, Batı düşüncesindeki tarihsel zaman ve tarihsel süreç kavramlarını ana nitelikleriyle böylelikle belirlemiştir (Özlem, 1996: 23–24).

'İnsan soyunun birliği' idesini sürekliliği olan, başı ve sonu bulunan çizgisel bir tarih anlayışı içine taşıyan Hristiyanlık, bu tarihe bir dünya tarihi olarak bakılmasına yol açmıştır. Hristiyanlığın kıyamet günü ya da kurtuluş umudu, daha sonraki tüm filozoflara hatta Marx'a bile sinmiştir. Ayrıca, Hristiyanlığın tarihsel sürece, ancak bir başka şey aracılığıyla anlam kazanan olaylar yığını olarak bakması, daha sonrasında tüm filozoflarda farklı farklı olsa da başka bir şey aracılığıyla bakmalarını beraberinde getirmiştir (Özlem, 1996: 24).

Ortaçağda Kilise tarihçileri, tarihsel süreci dört döneme ayırmışlardır. Bunlar; Musevî, Grek, Roma ve Hristiyanlık dönemleridir (Özlem, 1996: 37). Eski Ahid'i

<sup>2</sup> Jay Griffiths'in döngüsel ve çizgisel zaman kavram ve algılarını ele aldığı 'Tık Tak' adlı çalışması, döngüsellik-dışillik, çizgisellik-erillik bağlamında bir zaman felsefesi sunmaktadır.



kutsal kitap olarak kabul eden Kilise için ilk dönemin Musevilik olması anlaşılır bir durumdur. Hıristiyan dönemini betimleyen tarih yazımının ise dört temel ilkeye dayandığı belirtilmiştir. Bu ilkeler; evrensellik, Tanrı yaptırımı, Tanrı sözü ve devirselliktir (Aysevener ve Barutca, 2003: 35). Bu ilkelerden evrensellik ilkesiyle tüm dünyayı kapsayan bir dünya tarihi düşüncesini, devirsellik ilkesiyle de karanlık-aydınlık gibi dinsel temelli bir dönemlendirme gayretini görmek mümkündür. Bu bağlamda Collingwood, Hıristiyanlığın tarih düşüncesini şekillendirmesini şu şekilde anlatmıştır:

“Mekâna ve kurulan devlet organizasyonlarına (Roma-Yunan-Mısır vb.) bağlı olarak şekillenen tarih düşüncesi, tüm insanlığı içine alan Hıristiyanlığın, yaşanan sürecin bir başı ve sonu olduğuna (ödül-ceza, kıyamet-ahiret) dair inanışının etkisiyle ortaya çıkan sona doğru akan bir tarih fikri, Hz. İsa ile aydınlanıldığı kabulü ile merkezinde İsa'nın bulunduğu iki bölüme ayrılmıştır. Öncesi karanlık, sonrası aydınlık olarak düşünülen bu çizgisel tarih anlayışı, İsa'nın doğumu kadar önemli olmayan, ama kendi içinde önemli bazı olayların ara merkez oluşturmuş ve birçok döneme bölünmüştür. Böylece tarih, her biri kendine özgü olan ve her birinin kendinden öncekiyle sınırı bu çeşit tarih yazımının dilinde çağ açan olay denen bir olayla çizilen çağlara ya da dönemlere ayrılmıştır. Bu, evrenselciliğin simgesi olan bütün tarihsel olaylar için tek bir zamandizinsel çerçevenin benimsenmesidir. 7. yüzyılda Sevilla'lı Isidore, her şeyi İsa'nın doğuşundan ileriye ve geriye tarihleyen, tek evrensel zaman dizininin tasarımı yapmıştır. Modern tarihî düşüncede pek tanınan bütün bu öğeler Yunan-Roma tarih yazımında var olmuş; ilk Hıristiyanlarca bilinçli olarak ortaya konmuştur” (Collingwood, 1996: 84-85).

Tek evrensel zaman dizini olarak adlandırılan zamanın oku, geleneksel Musevilik mirasçısı olarak Hıristiyanlığın bir buluşu olmasına rağmen, eski Hıristiyan söylemlerinde yer almamıştır (David ve diğerleri, 2001: 208-209). Ancak zamanla, tarihsel zaman anlayışı; ‘altın çağ’, ‘insanın düşüşü’, ‘ahlaksal bozulma dönemi’, ‘altın çağa geri dönüş’ aşamalarıyla simgeleştirilmiştir. (Aysevener ve Barutca, 2003: 32). Hülâsa, Musevî-Hıristiyan geleneğinde zaman, kutsal bir tarihin aracı olarak değerlendirilmiştir. Zaman, seçilmiş bir halkın başına gelmiş özel olaylar dizisi olarak düşünülmüş, çoğu kez bu gözle kutsanmıştır (Fabian, 1999: 20).

Kitaplı bir din olarak İslamiyet de, Musevilik ve Hıristiyanlıktaki çizgisel anlayışı genel olarak benimsemekle birlikte erken dönem İslam filozoflarının farklılaşan zaman tanımlarından dolayı bir algı çeşitliliği olduğu söylenebilir.

İslam dünyasındaki filozofların genel olarak zaman'ın ne'liği hakkında Antik Yunan filozoflarından, özellikle Aristoteles'ten çok etkilendikleri görülmüştür. Örneğin, İbni Sina'ya göre zaman, ancak hareketle düşünülebilir. Hareketin hissedilmemesi durumunda zaman da hissedilmez<sup>3</sup>. İbn-i Sina, bu düşüncesiyle zama-

<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim'de geçen Eshab-ı Khef kıssası bunun en güzel örneğini oluşturur. Bilindiği üzere, Kur'an-ı Kerim'de geçen Eshab-ı Khef kıssasında yedi uyurlar olarak da bilinirler, çok uzun zaman uyuduktan sonra uyanmışlar ve hiçbir şeyin





nun varlığını değil, idrak edilmesini harekete bağlamıştır. Zaman, değişimin yani, hareketin ölçüsü ve miktarıdır. Bu ölçü ve miktar, mesafe yönünden değil, öncelik-sonralık yönündendir. Zamanın, bir miktarı ve mekânı yoktur. Zaman, sabit olmayan, akıp giden bir hâldir ve değişmez değildir. Zamanın bir başlangıcı yoktur (Özden, 1996: 93–99).

İslam dünyasında zaman konusundaki farklı düşüncülerin, zamanın mutlak ya da sınırlı olduğu görüşünden kaynaklandığı görülmüştür. Bunlardan İranşehri ve Ebû Bekr Zekerîya al-Razi, zamanı mutlak bir cevher saymışlardır (Dağ, 1973: 100). Yani zaman, başlangıcı ve sonu olmayan bir cevherdir. Zamanın bir başlangıcının olmaması onu kadim kılmıştır<sup>4</sup>. Onlara göre “Eğer zaman kadim ise, Tanrıdan önce de Tanrılar ve yaratılmışlar vardır. Bu durum, Gazali’nin ağır eleştirilerine hedef olmuştur. Gazali’ye göre zaman, kadim değil, yaratılmıştır. Zaman, felek hareketlerinin (dünyanın ekseninde dönmesi) sayısıdır” (Vural, 2003: 378). Gazali, âlemin zamanda yaratılmış, zamanın da âlemlerle birlikte var olduğunu belirtmiş, zamanın mekân gibi sonlu ve bir başlangıcı olduğunu söylemiştir. Gazali, zamanın sonluluğunu, hayal gücümüzün bir şeyin başlangıcını, öncesi olmaksızın tasavvur edilemeyeceği gerçeğine bağlamıştır (Dağ, 1975: 84). Farabi ise zamanın, varlık, başlangıç ve sonunun kendisine nispet edilen şeyin başlangıç ve sonuna intibak ettiği görüşünde olmuştur (Bolay, 1990: 51). İbn Rüşd ile yeniden Aristocu zaman görüşüne dönülmüştür. O da hareketin zamanda vuku bulduğunu, insanın hareketi tasavvur ettiğinde, onunla birlikte onu ölçen bir uzamla karşılaştığını, zaman hareket olmaksızın anlaşılamayacağını, onun harekete bağlılığının tıpkı sayının sayılan şeye bağlılığı gibi olduğunu belirtmiştir. Dolayısı ile zaman, her hareket ve hareket eden her şey için tek ve her yerde mevcut olmuştur (Dağ, 1975: 84).

Genel hatları ile değerlendirildiğinde İslamiyet’in doğrudan Musevî-Hıristiyan geleneğinin bir mirasçısı olarak kıyameti, yeniden dirilişi ve son yargıyı, sonsuz mutluluk ya da cezayı kesin bir biçimde öne sürdüğü görülmüştür (David ve diğerleri, 2001: 65). İslamiyet ile birlikte ilerleme duygusunun pekiştiği söylenebilir. Tevrat ve İncil’i reddetmeyen ancak, kutsal metnin içine de katmayan Kur’an’ın, bir önceki ayeti bir sonraki ayetiyle tarihsel zamanda yürürlükten kalkabilmiştir. İslamiyet’te zaman, daha çok tarihselleşmiş ve ‘iyi olmak’ gibi anlamlı ve uğraş vermeye değer olarak kullanılmıştır (Çamuroğlu, 1993: 22–23).

Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslamiyet tüm insanların topluca yargılanacağı son an (kıyamet) anlayışıyla, eski Mısır ve Greklerde rastlanan ‘öbür dünya’ (Hades Ülkesi) anlayışından farklılaşmışlar ve tarihsel zaman bilincini getirmişlerdir. Hıristiyanlık, Musevîliğin kendine mal ettiği, mesajların tüm insanlığa geldiğini,

bildikleri gibi olmadığını görmüşlerdir. İbn-i Sina, Eshab-ı Kehf’in zamanın geçtiğini anlamamalarını uyumalarına (yani hareketsiz kalmalarına) bağlamıştır (Özden, 1996: 93–99).

<sup>4</sup> Bu görüşün Dehriyye (maddeci) akımıyla benzerlik gösterdiği söylenebilir.



böylece bu sürecinde tüm insanları kapsadığını belirtmiştir. İslamiyet de bunu sürdürmüştür (Özlem, 1996: 21–22).

Her üç dinde de insana tanınan bu süre tam anlamıyla insana ait olmadığı için tarihsel zaman hüviyetine sahip değilse de, Modern düşüncenin ‘tarihin ürünü olan insan’ anlayışına çok benzer bir anlayış olduğu görülmüştür (Çamuroğlu, 1993: 23).

Bazı Doğu dinleri ya da felsefeleri için neden sonuç bağıntısı, sonsuz çevrim ya da sonsuz geri dönüş metafiziği ile hiçbir ilgisi olmayan yüzeysel olaylar olarak anlaşıldığı için (David ve diğerleri, 2001: 208), Budizm ve Hinduizm’de tarihsel zaman anlayışına rastlanmamıştır. Çünkü bu inanışlarda Tanrı, çeşitli durum ve anlarda insanda duygu ve düşünce olarak kendini göstermiştir (Özlem, 1996: 22). Kaldı ki tarihsel zaman, öncesi ve sonrası olan, geri çevrilemezliğe ve yeniden doğrulamazlığa (döndüremezliğe) sahip insanî bir süreci anlatmaktadır.

Budizm’e göre zaman, sürekli bir akım (sattmana) tarafından oluşturulmaktadır ve bizatihi zamanın akışkan niteliğinden dolayı, zaman içinde ortaya çıkan her ‘biçim’ yok olabilir nitelikte olmanın dışında, ayrıca bir de gerçektir. Mahayana filozofları zamanın andan ibaret olması, yani akışkanlığı ve son çözümlemede, sürekli olarak geçmişe ve varlık olmamaya dönüşen şimdiki anın gerçek olmaması üzerinde uzun uzadıya durmuşlardır (Eliade, 1992: 74–75). Hinduizm’de ise, üç dinin (Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet) tersine insana ait belirsiz bir zamandan bahsedilmiştir. (Çamuroğlu, 1993: 24). Hinduizm ve Budizm olayların bir tür çevrimsel akışına inanmıştır. Sonuçta birkaç yüzyıl ya da dönem sonunda başlangıç noktasına geri dönmüştür. (David ve diğerleri, 2001: 63). Destan ve efsanevi anlatımlarda olduğu gibi Hinduizm ve Budizm’de de döngüsel bir dünya tasarımı egemendir. Budizm’de ‘Visuddhi Magga’ adı verilen çalışma tam bir döngünün özeti sayılabilir (Aysevener ve Barutca, 2003: 17). Arkaik olarak tanımlanabilecek bu toplumlarda da somut zaman özellikle ilga edilmeye çalışılmıştır. Çünkü zamanın ilgası toplumun kendisini yeniden doğurmasına imkân tanyacaktır. “Zamana hiç önem vermezsek var olmayacaktır; dahası, zaman algılanabildiğinde (İnsan arketipten uzaklaşıp süremin içine düştüğünde) de ilga edilmesi mümkün olacaktır” (Eliade, 1994: 88–89).

Çamuroğlu (1993: 56–57), tüm İslam Heterodoksilerinde ve Gnostiklerde de zamanın döngüsel olduğunu, insanın zamanla ‘zaman olmayan’ arasında bir yerde durduğunu belirtmiştir. Böylelikle insan, tarihsel ve kutsal zamanların olmasını mümkün kılmıştır. Döngüsel zaman, varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa bu sonsuz dönüşünde eşitleyici bir nitelik kazanmıştır. Bu durumun, İslam tasavvufunun zaman anlayışı üzerindeki bir etkisinin olduğu da söylenebilir. Örneğin, bu bağlamda İslamiyet’in açık ve örtük, çizgisel bir tarih anlayışına dayalı bir tarih teolojisine sahip olmasına (Özlem, 1996: 27) rağmen, Bektaşiliğe göre zamanda evrim vardır. Ama bu, sarmal döngüsel bir evrimdir (helezonik zaman) ve uygun ‘an’ları yakalayan peygamber ya da velilerin insanlara ‘yeni’, ‘başka’ örnekler getirerek



varlık biçimlerini çağrılmalarıyla gerçekleşmiştir (Çamuroğlu, 1993: 63–64). Son Gnostiklerden kabul edilen Sabilerde de zaman anlayışının homojen olmadığı, yer yer bir biriyle çelişen ifadelerle rastlandığı bilinmektedir (Gündüz, 1995:118).

Zamanın döngüsel olmasının anlamı, dünyanın yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu kökensel ‘kutsallığa’ her yıl yeniden kavuşmasıdır. Böylece, zamanın sahip olduğu bu nitelikler aracılığıyla insanın, dünyanın sonuna ve yaratılışına ayinsel olarak katılarak kökende gerçekleşen olayların çağdaşı olduğu (Eliade’dan aktaran Bıçak, 2004b: 116) düşünülmüştür.

İslam dünyasından İbn-i Haldun’a göre, her toplumun yaşadığı aşamalar tam bir döngüsel (devrî, devrevî) süreç hâlinde kendilerini göstermiştir (Özlem, 1996: 31). Daha sonra, Haldun’un organizma fikrinden etkilenen Vico, Mısırlılarca belirlendiği gibi tarihin, üç dönem arasında gidip geldiğini söylemiştir. Bunlar; ‘Tanrılar çağı’, ‘kahramanlar çağı’, ‘insanlar çağı’dır. Bu dönemlendirmenin dilin yazıya yansıyan sembollerıyla ilişkili olduğu söylenmiştir. Buna göre ilki; kutsal karakterlerle hiyeroglif, ikincisi kahramansal karakterlerle sembolik, üçüncüsü ise halk tarafından üzerinde anlaşılan karakterlerle mektubî dildir. Vico’ya göre zamanının ünlü Romalı bilgisi Varro bu dönemlendirmeyi kendince farklılaştırarak yorumlar. O da dünyanın zamanlarını üçe bölmüştür. Bunlar; Mısırlıların ‘Tanrılar çağı’na rasgelen ‘karanlık zaman’, ‘kahramanlar çağı’na rasgelen ‘efsanevi zaman’ ve ‘insanlar çağı’na rasgelen ‘tarihî zaman’dır (Vico, 2007: 61). Bu son dönemlendirmede Mısırlıların ‘insanlar çağı’ olarak tanımladıkları zamanın Roma’da ‘tarihî zaman’ olarak belirlenmesi dikkate değerdir. Bu isimlendirmede ünlü Romalı bilgin Varro bilerek mi yapmıştır bilinmez, ama insanlarla ilgili zamanın tarihsel olarak adlandırılmasıyla sanki tarihsel zamanının insanî olması gerektiğine ilişkin bir gönderme var gibidir.

## V- AVRUPA’DA HRİSTİYAN REFORM HAREKETLERİNİN GEÇMİŞ ZAMAN ALGISINA ETKİSİ

Avrupa’da 16. yüzyılda Hıristiyanlıkta yaşanan reform hareketleriyle tarih yazıcılığı yeni bir strateji ve önem kazanmış, 17. yüzyılda Protestan anlayışın ortaya çıkmasıyla da zamanın sosyal ve tarihî kavramında bir değişim fark edilmiştir. Böylece zaman, bir yanıyla doğal yaratımın bir amacı, diğer yanıyla da insan farkındalığına dayalı olayların tasarlanmasının bir yolu olarak felsefî bir delil olmaya başlamıştır. Bu dönemde, Hz. İsa’nın doğumunu merkeze alan büyük bir argümanla, yüzyıl düşüncesi ve milâttan önce ve milâttan sonra kavramları Batı medeniyetinde daha yaygın bir hâle gelmiştir (Martins ve diğerleri, 2004).

16. yy.da Fransız düşünür Jean Bodin (1530–1597), ilk kez tarihsel dönemleri yeniden belirleyerek, tarihi üç döneme (antik çağ, orta çağ ve yeniçağ) ayırması (Özlem, 1996: 37) bu anlayışın bir sonucu olarak kabul edilebilir. Bu durum, zaman içerisinde ve dolayısıyla belirli bir aşamalar dizisiyle gelişmiş bir plânla, her biri çağ açan bir olayla başlayan tarihsel çağlar anlayışıyla yapılmıştır



(Collingwood, 1996: 87). Tarihin bu tarz dönemlendirilişi bugün kullanılan ‘tarih çağları’nın temelini oluşturmuştur.

Batıda zaman kavramlarının başta döngüsel, sonra döngüsel ve düz çizgisel olarak birbirini izleyişi, 17. yüzyıldan itibaren yerini tamamen düz çizgisel bir kavrayışa bırakmıştır. Bu, bilinçli bir kopuştur. Ancak düz çizgisellik 10. yy. sonlarına kadar Telos’u (öbür dünyaya ait olan) içinde barındırmıştır (Yılmaz, 1997: 42).

## VI- AYDINLANMAYLA SÜREN ALGISAL DEĞİŞİM

16. ve 17. yy.da doğa bilimlerindeki büyük gelişmeler ve teknik yeniliklerin insan yaşamına sağladığı kolaylıklar göz önüne alınarak “tarihte bir ilerlemenin olup olmadığı” sorusu sorulmuştur. Çünkü toplumların belirli bir durumdan daha iyi bir duruma yükselmiş olmaları, onları toplum olarak geliştirmekte ve belirli bir yöne doğru ilerlemekte oldukları inancına itmiştir (Aysevener ve Barutca, 2003: 31). Bu bağlamda, gelişme (ilerleme) sürecinin Tanrı öğretisiyle karşılıklı ilişki içinde oluşuna yalnızca Musevî ve Hristiyan gizemciliğinde rastlanmakla kalmamış, bazı Rönesans düşünürlerinde (Paracelsus, Herder, Kant, Löwith) de benzer düşünceler görülmüştür. Bunların yanında örneğin, Condorcet, Lessing, Issac Iselin ‘ilerleme’ fikrinin mutlu sonla; Rousseau, Voltaire de mutlu olmayan sonla devam ettiği üzerinde durmuşlardır (Aysevener ve Barutca, 2003: 34, 36–37). Bu durumda “tarihte ilerleme” inancı ya da varsayımı ortaya çıkmıştır. Peki, “tarihte ilerlemeden” ne anlaşılmıştır?

‘Tarihte ilerleme’ ifadesiyle anlatılmak istenen, tarihsel her olayın bir kez meydana gelişi ve bu olaylar sürekliliğinin birbiri ardı sıra çizgisel olarak geleceğe doğru akıyormuş gibi düşünülmesi olmuştur. Bu akış, sonul bir amacı gerçekleştirmek üzere belirli bir hedefe doğru olabileceği gibi, böyle bir hedeften bağımsız da olabilirdi. Burada ‘ilerleme’, belli bir süreç içinde, o sürecin kendisini gösterdiği evrelerde ortaya çıkan gelişmeye karşılık olarak anlam kazanmıştır (Aysevener ve Barutca, 2003: 31).

Başta Hegel olmak üzere aydınlanma düşünürlerinin, ilerleme fikrini Hristiyan tarih yazımında etkili olan bir dünya tarihi yazma projesinde ele almaları söz konusudur. Bu yönelme tesadüfi sayılmamalıdır. Çünkü tarih’i bilgi dünyasının en üst formu gören Hegel de dâhil olmak üzere aydınlanmacı düşünürlere göre evrensel tarih, zamanın içindeki mutlak ruhun ilerlemeci tezahürü ve kendini gerçekleştirmesidir. Çünkü tarihte gerçek idealdir. Dünya ruhunun gerekli rasyonel süreci ve doğası her zaman bir ve aynıdır. Dünya tarihi; nedensellik yasasından ve mukadderattan farklı olarak Doğa dünyasını yöneten (gibi) kendi iç yasasına sahiptir. Bu durum, tarihsel zamanın sadece rakamsal bir dizi değil, bir insan hayatının yılları gibi bir hayat sürecinin kaydedilmesi anlamına gelir. Tarihsel zaman döngülerinin arkasında yatan nedenler kavranıncaya kadar tarihsel değişimi anlamak pek mümkün görünmemektedir (Dawson, 2003: 42–43).



Marksist bir düşünür olan Benjamin'e (1995: 46–47) göre de ilerleme benzer bir anlam taşımakta, tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamamaktadır. Bu da erken aydınlanmacılarla Marksistlerin bile benzer bir ilerleme düşüncesine sahip olduklarına ilişkin bir fikir vermektedir. Ancak, aydınlanmacıların hepsinde aynı tarz bir ilerleme düşüncesinin olmadığını görüldüğü de burada belirtilmelidir. Örneğin, 18. yy. filozoflarından Iselin'e göre, bir rastlantısalıklar alanı olsa da tarihte belli bir gelişme, ilerleme anlamında bir gelişme görmek mümkündür. Ama bu ilerleme, düz bir çizgiyi izlemez. Tarih, ilerleme yönünde uzanan tek bir ip gibi görülemez. Çünkü onda kopuk yerler vardır. Yani, tarihte yükselişler kadar düşüşlere de rastlanır. Ama yine de bu durum, tarihin ilerleyen bir süreç olarak görülmesine engel oluşturmamıştır (Özlem, 1996: 47). Herder de, tarihi, tek çizgili bir akış, üstelik hep ilerleyen bir süreç olarak görmemiştir. Iselin gibi Herder de, tarihte inişler ve çıkışlar olduğunu düşünmüştür. Tarihi, hep ilerleyen bir süreç olarak görmek, bir 'aydınlanmacı iyimserlik' in ürünü olmuştur (Özlem, 1996: 54). Ve sonuçta 18. yy.'ın aydınlanmacı filozoflarının, ilerleme idesinin tam etkisine girdikleri ve tarihi de 'genel olarak ilerleyen bir süreç' olarak görmüş oldukları söylenebilir (Özlem, 1996: 51).

Antropoloji alanında Avrupamerkezciliğin eleştirisini yapan Fabian (1999: 21), Modernliğe yönelik olan ve antropolojik söylemin ortaya çıkmasına neden olan belirleyici bu adımların, doğrusal bir yolun icat edilmesinde değil, genelleştirme ve evrenselleştirme yoluyla Musevî-Hıristiyan zamanını laikleştirmeye yönelik bir dizi girişimde aranması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, yine de bu konudaki belirleyici gelişmeleri aydınlanma çağında aramak için geçerli nedenler vardır. Aydınlanma dönemi zaman yorumcularının, ampirik tümevarımın basit sonucu olduğunu düşünmek naifçe olacaktır. Ona göre, 'akıl mit tarihi' olarak bunlar, ideolojik yorum ve düşüncelerdir. Laikleştirilmiş zaman, mekânı işgal etmenin bir aracına dönüşmüştür. Bu, sahiplerini dünyanın genişlemesini tarihe saklama hakkını veren bir gerekçedir (Fabian, 1999:185).

Aydınlanmanın büyük düşünürlerinden Hegel'e göre tarihsel süreçler, zaman cetveline yayılmış mantıksal geçmişlerdir. Tarih bir çeşit mantıktan başka bir şey değildir; zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi hâline gelmesi, bu mantıktaki mantıksal öncelik sonralık ilişkisinin yerine geçmekten çok, onu zenginleştirir ya da sağlamlaştırır (Collingwood, 1996: 154).

Tarihte sonul bir amacın olduğu düşüncesi aydınlanmacı filozoflardan Kant, Hegel, Comte ve Marks'ta kendini göstermiştir. Bu, Kant'ta 'insanın özgürlüğü', Hegel'de 'tinin açılımı', Comte'de 'üç hâl (teolojik, metafizik, pozitif)', Marks'ta ise 'tarih yasası'na bürünmüştür (Aysevener ve Barutca, 2003: 45).

Modern tarih yazımında tarih, bir süreci; zaman ise sona doğru gidişi belirtmek için kullanılmıştır. Bu, Modernizmle birlikte, 18. yy.da olduğu gibi farklı farklı tarihler yerine yalnızca tek bir süreçten oluşan bir tarih olarak anlaşılmıştır



(Hartog, 2000: 202–204). Bu durumun, tarih'in çizgisel bir zaman anlayışı ile kolektif kapsayıcılığı olan tekil bir ada dönüşmesiyle ilgili olduğu düşünülmüştür.

## VII- ÇİZGİSEL ZAMAN ANLAYIŞINA TEPKİLER

Spengler ve Toynbee, Modern çağların çizgisel olarak ilerleyen tarih anlayışını belli bir kötümserlikle yadsıyıp, büyük ölçüde antik çağın döngüsel tarih anlayışına dönüş yapmışlardır. Antik çağdan sonra yeniçağda G. Vico (1668–1744) ile örneği görülen 'tarihin çember teorisini' yenilemişlerdir (Özlem, 1996: 163–165).

Yapısalcı tarih anlayışı da, büyük ölçüde antik çağın döngüsel tarih anlayışına dayanmıştır. Bu anlayış, tarihi 'insanlığın sürekli ilerleyen bir gelişim süreci' olarak gören çizgisel tarih anlayışının, nedenselci düşüncenin bir ütopyası olduğunu belirtmiştir (Özlem, 1996: 171).

Yapısalcı düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri sayılan Lévi Strauss, "tarih her zaman bir mistisizm ve antroposantrizm açısından değerlendirilmiş ve tarihe hep bir ilerlemeci- çizgisel plân yükletilmiştir ki bu 'Hıristiyan ütopyası'nda artık kurtulmak gereklidir" (Özlem, 1996: 171) demek suretiyle, ilerlemeci anlayışın temellerindeki dinsel etkiye dikkat çekmiştir. O, tarihsel bir olayın, kronolojik tarih anlayışından dolayı doğru bir şekilde okunamayacağını iddia etmiş, çağdaş (Modern) tarihin temel kaygısının, birbirinden kopuk ve kesintili olayları, doğa bilimlerinden devşirilen 'geometrik süreklilik' tasavvuru içerisinde birbirini tamamlar hâle getirmek olduğunu söylemiştir (Türker, 2004: 86–87). Evans (1999: 146) da, "Eğer birbirini izleyen zaman zihinsel bir inşa aracı olarak düşünülürse, o takdirde bunun tarihsel araştırma açısından sonuçları, kimi yazarların iddia ettikleri gibi çok ciddidir" diyerek kronolojinin tarihin inşa edilmesinde belirleyici olmasını tehlikeli bulduğunu belirtmiştir.

Ankersmit (1994) "tarihsel zamanın, Batı uygarlığının yakın ve oldukça yapay bir icadı" olduğunu söylemekle yaygın bir görüşü ifade etmiştir. Ona göre, zaman kavramına dayalı tarihsel öykü yazmak, insanı içine çeken kum üzerine bina kurmaktır (Evans, 1999: 146).

Türkiye'de tarihin anlaşılması noktasında göz ardı edilemeyecek farklı çalışmalar yapmış Mustafa Armağan da tarihin düz bir çizgi hâlinde ilerlediği saplantısından kurtulmak gerektiğini belirtmiştir. Bunun dünyaya egemen olmayı başarmış bir ideolojinin, Avrupa merkezli (Eurocentric), emperyalist ideolojinin 'başarı' öyküsünü anlatmak üzere kurgulanmış, ilerlemeci bir tarih görüşü olduğunu açıklamıştır. Armağan şöyle devam etmiştir (2003: 91):

"Oysa aynı süreçte 'mağlupların' tarihe bakışları, galipleri ideolojisinden derin biçimde etkilenmiş ve onlar da sanki kendileri bu süreçten başarılı çıkmışlar gibi aynı ilerlemeci tarih görüşüne bağlanmış, kendi tarihlerini bir gerileme tarihi olarak okuma bahtsızlığına uğramışlardır. Ne var ki bu ilerlemeci ve Avrupa merkezli bakış, o kadar etkili olmuştur ki, bir Çinli'nin veya Türk'ün kendi tarihini, ancak Batılı bilim ve teknolojiye hizmet ettiği kadarıyla ciddiye alması gibi açıkça sö-



mürgeci efendinin mantığının üstünlüğüne dair sarsılmaz bir inanca yol açmış bulunmaktadır.”

Aslında kronoloji, örtülü amaçlar için kullanılan sadece bir araçtır. İnsan toplumunun ve kültürünün gelişmesinde doğal yasaların ve yasaya benzer düzenliliklerin iş başında olduğunu göstermek için bunun içerdiği zamansal mesafelendirmeye ihtiyaç duyulmuştur (Fabian, 1999: 53).

Son olarak izafiyet kuramına dayanan birçok düşünür (Postmodernist), ayarlanmış ve doğrusal bir zaman kavramından kuşku duyduklarını, siyasi anlamda böyle bir zaman anlayışını baskıcı ve denetimci olarak gördüklerini, bunun hegemonik söylemi haklılaştırdığını, dünyaya Batı tarzı bakış açısını, Batılı olmayan bakış açısına göre ayrıcalıklı bir konuma getirdiğini belirtmişlerdir. Postmodernist düşünürlerin bu reddiyeleri, esas itibarıyla doğrusal zamanın tüm dünyada insanların günlük yaşamında kullanıldığı için, yani iddia edildiği gibi “mevcut hegomonik düzenlemelerin ayrıcalığına sahip” insanların yalnızca kavram olarak bağlandıkları bir şey olmadığı için boşa çıkmış (Evans, 1999: 147) görünmektedir.

### VIII- ÇİZGİSEL ZAMAN ANLAYIŞINA TEPKİLERE ELEŞTİRİLER

Postmodernist olarak adlandırılan, daha çok modernitenin neden olduğu sorunların eleştirisi üzerine kurulu düşünceleri savunan düşünürlerin fiziksel zaman ve dolayısıyla çizgisel zaman anlayışına getirdikleri eleştirilere yönelik de eleştiriler gelmiştir. Hatta postmodernistler arasında önemli bir isim sayılan Umberto Eco bile, zamanın tek bir oku olduğunu söylememekle birlikte, günlük yaşamdaki fiziksel zaman ölçülerinin içsel zaman ölçülerinden daha geçeli olduğunu belirtmiştir. Ona göre “saat 7’de Paris’ten yola çıkan bir trenin Lion’a saat kaçta varacağını hesaplamak için Bergson’un içsel zamanıyla değil, saatlerin zamanıyla işlem yapmak gerekmektedir” (David ve diğerleri, 2001: 206–208). Eco bununla, fiziksel zamanın ve dolayısı ile çizgisel zamanın pratik sonuçlarından dolayı yok sayılmayacağını savunmuştur. Bu durum, izafiyet teorisinden hareket ederek izafi bir zaman algısının varlığını benimseyen, süreklilik ve ilerleme kavramlarının eleştireliliğini savunanların dile getirdiklerine karşı sayılabilecek bir yaklaşım olması açısından önemli kabul edilebilir.

Evans (1999: 158–159) da, doğrusal zaman nosyonunu eleştiren Postmodernistlerin, tarihçilerin uzun süredir çalışmalarında zamana ilişkin değişik kavramlar kullanmaya alışık oldukları gerçeğini görmezden geldiklerini belirterek şöyle devam etmiştir (Evans, 1999: 159):

“Gerçekten de tarihleri zaman nosyonları tanımlı gereği yılların aktarılmasıyla sınırlı olan vakanüvistlerden ayıran şeyin tam da bu olduğu söylenebilir. Tarihçiler, siyasi tarihin en geleneksel türlerinde bile pek fazla bir şeylerin değişmediği yılları ya da on yılları hızla geçerler ve örneğin, Fransa’da 1789-1794’da olduğu gibi, eski rejimde bir yılda meydana gelenden daha fazla siyasal olayın meydana



geldiği dönemler üzerinde yoğunlaşırlar. Tarihçiler benzer türden tarihsel süreçlerin, farklı ülkelerde farklı zamanlarda ortaya çıktığı düşüncesine de alışıkırlar. Meslekten tarihçiler, farklı tür tarihler için farklı türden dönemlendirmenin söz konusu olduğu düşüncesine de alışıkırlar. Çünkü ekonomik değişimin, siyasal değişimden, teknolojik değişimin de kültür ve sanattan farklı bir hızı olduğunu bilirler. Bu alanlardaki herhangi bir değişim hiç kuşkusuz diğeri üzerinde etkili olmuştur. Ancak, bunların tümünü belli başlı siyasal dönüm noktalarının oluşturduğu geleneksel zaman birimleri içine tıktırtmak her ne kadar ulusal tarih ders kitaplarında yeterince yapılmışsa da yapaydır, yararsızdır ve doğrusal zamanın Postmodernistlerce sorgulanması bu bilinci geliştirdiği ölçüde yararlı sayılmalıdır.”

Evans, tarihsel anlatıların zorunlu olarak zamanın akışının ileriyi gösteren yönüne bağlı olmak durumunda olmadıklarını belirtmiştir. O, Modern çağın en ünlü tarihsel çalışmalarından bazılarının zaman açısından geriye doğru gittiğini, amacı ne olursa olsun, tarihi geriye doğru yazmanın (az kullanılmış olsa da) 20 yy. başlarında Fransız tarihçi Simiand’ın ‘kronolojik put’ dediği şeyi kırmak için kullandıkları çok değişik yollardan birisi olduğunu söylemiştir (Evans, 1999: 157–158).

## SONUÇ

Görüldüğü gibi, tarih ile tarihsel zamanın birbirinden ayrıştırılamayacak kadar ortak bir doğası vardır. Bu durumun tarih yazımına da büyük bir etkisinin olduğu kuşkusuzdur. Her topluma göre zaman anlayışı farklı olduğu gibi geçmişten bugüne kadar da zaman anlayışlarında büyük farklılıklar meydana gelmiştir. Özellikle, tarihsel zamanın çizgisel ya da başka bir formda olması gerektiği konusuna ilişkin tartışmalar zaman kavramının niteliğini belirleyen en önemli etken gibi görünmektedir. Bunun nedeninin, önceden de belirtildiği gibi, zamanın soyut ve tanımlanamaz olan doğası ve bu doğanın yaslandığı felsefi arka plan olduğu söylenebilir. Çünkü soyut olan zamanı tanımlama ve ona anlam yükleme eyleminin, benimsenmiş olan inanç, düşünce ya da felsefi duruşla yakından ilgisi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Buna göre, felsefi açıdan sonul bir amacı olduğu düşünülen süreçlerin zamansal değerlendirilmesi doğrusal çizgisel olarak tanımlanabilirken, başı ve sonu çok da belirli olmayan süreçlerin dairesel bir biçimde sürekli kendini yinelemesi ise döngüsel olarak adlandırılabilir. Bu sebepten, tarihsel zamanın çizgisel ya da başka bir formda olduğu ya da olması gerektiği konusuna ilişkin tartışmalar son bulacak gibi görünmemektedir. Ama en azından tarihçilerin zamana yükledikleri anlamın, onların çalışmalarının niteliğini belirlediğini bir kez daha vurgulanarak, tarih yazımında genel olarak tercih edilen çizgisel zaman anlayışının yarattığı kısıtlılıkların farkında olunması önerilebilir.

Kimine göre bir alışkanlık kimine göre de bir zorunluluk olarak tarih çalışmalarının çizgisel bir zaman algısıyla yapılması, en başta tarihçinin yaptığı olgu seçiminde oldukça indirgemeci sonuçlar doğurmaktadır. Bu durumun, tarihçinin bir





olgular tasarımı yapan koleksiyoncu olarak görüldüğüne ilişkin eleştirilere yol açtığı bilinmektedir. Buna ek olarak çizgisel zamanın; süreklilik ve değişim algısını tercihsiz bir biçimde sunması yanında *ideal tarihsel olaylar dizisi, ideal akış ve ideal dönem algısı* yaratma tehlikelerini barındırdığı; daha da önemlisi, Hobsbawm'ın (1999: 81) belirttiği gibi, tarihsel süreci '*gelecekte mutlu (ya da mutsuz) sona giden insan yazgısını açıklamak*' olarak görülmesine yol açtığı iddialarından bahsedilebilir. Bu noktada tarih yazımında; çizgisel zaman algısının getirdiği bu eleştirileri göz önünde tutarak eş zamanlı (senkronik) ve karşılaştırma yapmaya imkan tanıyan çalışmalara yer verilmesi önerilebilir.

#### KAYNAKÇA

- Armağan, Mustafa, *Osmanlı: İnsanlığın Son Adası*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2003.
- Aydın, Ertuğrul, "Ahmet Hamdi Tanpınar' da Tarih ve Zaman", *Hece*, 2002, 61: 126-143.
- Aysevener, Kubilay-Barutca, E. Müge, *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 2003.
- Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk, Metis Seçkileri*, (Yayına Hazırlayan: Nurdan Gürbilek), Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- Bıçak, Ayhan, "Tarih Sorunu", *Kutadgu Biliğ Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2004a, 1: 106-121.
- Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi 1. Tarih Düşüncesinin Oluşumu*, Dergah Yayınları, İstanbul 2004b.
- Black, Jeremy-Macraill, Donald, M, *How to Studying History?* Macmillan Press Ltd, London, 1997.
- Bloch, Marc, *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1994.
- Bolay, M. Naci, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, M.E. B. Yayınları, İstanbul 1990.
- Collingwood, R.G, *Tarih Tasarımı*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, Ankara 1996.
- Çamuroğlu, Reha, *Dönüyordu, Bektaşilikte Zaman Kavramı*, Metis Yayınları, İstanbul 1993.
- Çamuroğlu, Reha, *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, Om Yayınları, İstanbul 1999.
- Dağ, Mehmet, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, XIX: 97-116.
- Dağ, Mehmet, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1975, 2: 71-89.
- David, Catherine- LENOIR, Frederic- De TONNAC, Jean-Philippe, *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- Dawson, Christopher, *İlerleme ve Din. Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi*, (Çev. Yusuf Kaplan ve Aylin Doğan), Açılım Kitap, İstanbul 2003.
- Dilek, Dursun, *Tarih Derlerinde Öğrenme ve Düşünce Gelişimi*, (2. baskı), PegemA Yayınları, Ankara 2002.
- Eliade, Mircea, *İmgeler ve Simgeler*, (Çev. M. A. Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1992.
- Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, (Çev. Ü. Altuğ), Gece Yayınları, Ankara 1994.
- Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu*, (Çev. Uygur Kocabaş), İmge Yayınları, Ankara 1999.
- Fabian, Johannes, *Zaman ve Öteki, Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*, (Çev. Selçuk Budak), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Garvey, Brian, "Time and History Teaching", *Teaching History*, 1975-1976, 4: 290-295.



- Griffiths, Jay, *Tik Tak. Zamana Kaçamak Bir Bakış*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.
- Gündüz, Şinasi, *Sabiler, Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, İstanbul 1995.
- Hareven, Tamara, "Synchronizing Individual Time, Family Time and Historical Time", *Chronotypes, The Construction of Time*, (Ed: John Bender-Wellbery, David E.), Stanford California Cornell University Press, California 1991.
- Hartog, François, *Tarih, Başkalık, Zamansallık*, Dost Kitabevi, Ankara 2000.
- Hobsbawm, Eric, *Tarih Üzerine*, (Çev. O. Akın), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Hocaoğlu, Durmuş, "İlerleme Üzerine Bir Tahlil Denemesi [Bölüm: 1]", *Köprü*, 2002, Sayı, 78.
- Jahoda, Gustav, "Children's Concepts of Time and History", *Educational Review*, 1963, 15: 87-105.
- Martins, Isabel- Gorrido, Laura- Dias, Paula- Ribeiro, Tania, *What's Time?* <http://www.eurocliohistory.org>, 22.10.2004 tarihinde alınmıştır.
- Özden, H. Ömer, *İbni Sina Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Yayınları, İstanbul 1996.
- Şimşek, Ahmet, *İlköğretim Öğrencilerinde Tarihsel Zamana Kavramının Gelişimi ve Öğretimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2006.
- Türker, Sadık, "Tarihi Araştırmalarda Tarih ve Akıl Yürütme Sorunu", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2004, 6: 85-117.
- Vico, Giambattista, *Yeni Bilim*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Yılmaz, Levent, "Geçmiş Nedir? Ne İşe Yarar?", *Defter*, 1997, 10 (29): 41-45.