

SOSYAL BİLİMLERDE META-METODOLOJİK BİR UNSUR OLARAK ZAMAN

Yılmaz Yıldırım, Muhammet Erttoy

*“Saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı insandır.
Bu da gösterir ki, zaman ve mekân insanla mevcuttur!”*

A.H. Tanpınar

Öz

Sosyal bilimsel yaklaşımlar önemli ölçüde kültürel ayrımlara ve varsayımlara, kültürel ayrımlar ise örtük bir zaman tasavvuruna bağlıdır. Kültürün bir bileşeni olan zaman, gerçekliğin toplumsal ve tarihsel inşası sürecine dâhildir. Toplumsal/tarihsel gerçekliğin incelenmesi adeta toplumun kurum-sallaşmış unsurlarından biri olan zamanın da incelenmesini gerekli kılar. Kültürelci yaklaşımlarda zaman konusu bilhassa tarihselcilik ve eleştirisi bağlamında ele alınmaktadır. Tarihselciliği eleştiren ve buna alternatif teşkil eden yaklaşımlar da zaman tasavvuru ve bunun seçilen yöntem etkisi bakımından tarihselciliğin bazı ön kabullerini paylaşmaktadır. Bu alternatifler modernist sosyal bilimlerin zaman algısına yönelik esaslı bir sorgulamadan uzaktır. Postmodernist sosyal bilimlerdeki mekân vurgusu ise ötekini ortak bir insanlık zamanının dışında konumlandırmaya dönük modernist varsayımın izlerini taşımaktadır. Bu çalışma zaman tasavvurunun sosyal bilimsel yöntem yansımalarına ve kültürel taksonominin zamanla ilişkisine dair eleştirel/anlayıcı bir perspektif sunmak ve yöntembilim tartışmalarında eksik kalan bu boyuta katkı sağlamak amacıyla.

Anahtar Kelimeler: Metodoloji, Sosyal bilim, Zaman, Kültür, Özcülük, Evrenselcilik

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, yyildirim000@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mhertoy@yahoo.com

DOI: 10.17550/akademikincelemeler.399358

Geliş T. / Received Date: 27.02.2018

Kabul T. / Accepted Date: 02.04.2018

Time as a Meta-Methodological Element in Social Sciences

Abstract

Social scientific approaches strongly depend on cultural distinctions, assumptions and cultural distinctions on a latent time conception. Time is involved in the process of construction of social and historical reality as a cultural component. The examination of the social / historical reality requires the examination of time, which is among the institutionalized elements of society. In culturalist approaches, the issue of time is mainly dealt with in the context of historicism and its critiques. The approaches criticize and pose alternatives to historicism also share some preconceptions of historicism in terms of time conception and the effect of this conception on the preferred methodology. These alternatives lack fundamental questioning of the time conception of modernist social sciences. On the other hand, the emphasis on space in postmodernist social sciences bears the traces of modernist tendency of positioning the other outside a common humanity time. This study firstly aims to present a critical / interpretative perspective on the social scientific methodological reflection of time and the relation of cultural taxonomy with temporal taxonomy and secondly to contribute to this neglected dimension in methodological discussions.

Keywords: Methodology, Social science, Time, Culture, Essentialism, Universalism

Giriş

Saatın, takvimin ve yazının yaygın olarak kullanılmaya başlanması; kültürün akışkanlığını ve Giddens'in (1999) tabiriyle "yerinden çıkarma" süreçlerini başlatmıştır. Geniş anlamda kültür, zamanda ve mekânda gerçekleşen beşeri devrimin ürünü olduğundan bu hareket, kültürel etkileşimin yanı sıra kültürel sınırların ve ayrışmaların da önemli bir yönünü oluşturur. Nitekim Ömer Hayyam'ın dediği gibi "hareket eden el yazar ve yazdıkça da hareket eder." Zaman hakkındaki algımızın, sosyal konular hakkındaki algımıza sıkıca bağlı bulunduğu, başka bir anlatımla zamanın da tıpkı kültür gibi beşeri bir üretim olduğu hesaba katılmalı; zamansal ve kültürel taksonomi ortak bir bağlamda düşünülmelidir. Agamben'in (2013, s. 105) de belirttiği gibi "Her kültür her şeyden önce, belli bir zaman deneyimidir ve bu deneyimde bir değişiklik olmadan yeni bir kültür mümkün değildir. Bu nedenle, özgün bir devrimin ilk görevi sadece "dünyayı değiştirmek" değil, aynı zamanda (ve öncelikli olarak) "zamanı değiştirmektir." Dolayısıyla zaman hakkında düşünme, kültürel bir alan olan sosyal bilimlerin bazı meselelerine dair de esaslı bir kavrayış imkânı sağlar. Paradigmaların disiplin, zaman ve uzam bağlamında göreceliği ve bilimsel gelişmenin zamansal döngülere göre gerçekleştiği hesaba katıldığında bu daha temel bir kavrayışı da gündeme getirir (Andersen & Hepburn, 2016). Giddens da (1999, s. 173, 190) "zamanın toplumsal etkinlikler için bir sınır oluşu"ndan ve zaman-uzamın daima bir "geri dönüşü" de içerdiğinden bahisle toplumsal yaşamın yinelenebilir niteliğinin doğru çözümlemesinin ancak zamanın bu boyutunun görülebilmesine bağlı olduğunu vurgular.

Doğa bilimcileri ve özellikle fizikçiler geçmişten beri zamanı matematiksel bir kesinlikle ölçtüklerini düşünmekteydiler. Bunun için geliştirilen hesap formüllerinin ve yöntemlerin doğruluğuna dair kuşkuları yoktu. Nedensellik, ereksellik ve özdeşlik gibi epistemolojik ilkeler zamanın bir ardışıklık ve düzen olarak kavranmasına temel teşkil ederken, zamanın geçmiş ve şimdi temelinde bir süreç ve düzenlilik olarak algılanması da söz konusu kesinliği beslemekteydi (Le Poidevin, 2015). Geliştirilen formüller, yöntemler vasıtalar ve bunların ortaya çıkardığı güven duygusu, bizatihi zamanın da araçsallaştırıldığı gerçeğini görünmez kıldı. Tüm bu gelişmeler, zaman konusunun, fel-

sefecilerin kavrayışından alınıp pozitif bilimlere, özellikle fiziğe hava- le edilmesi sonucunu doğurdu. Ancak garip şekilde fizikteki yenilikler (izafiyet teorisi, sicim teorisi, kuantum mekaniği vs.) zaman konusunu yeniden felsefeye -üstelik bu kez fizikçiler eliyle- bağlayan bir koridor açtı. Neticede zaman hakkındaki algımızın da zamanla değiştiği herke- se açık bir gerçek haline geldi. Ancak doğanın, toplumun ve bir bütün olarak uygarlığın zamana göre değişimini idrak etmek, zamanın zama- na bağlı değişimini idrak etmekten hep daha kolaydı. Gelinen noktada zamanın adeta zaman tarafından üretilmekte olduğu fikri genel kabul görmeye başlamıştır. Şimdi bu kavrayış olgunluğuna erişmiş olsak da, zamanın, sosyal ilişkilerimizi düzenleme ve hatta belirleme konusun- daki önemini kavramaktan uzak olduğumuzu itiraf etmek gerekmektedir. Dolayısıyla zamanın deneyimlerimizden önce mi geldiği ya da deneyimlerimiz tarafından mı dolayımlandırıldığı meselesi, bilim ve felse- fe arasında hem pozitif bir teması hem de bir uyumsuzluğu kışkırtmaya devam etmektedir. Kapsamlı bir tarihsel değişim teorisi geliştirmek, dijital saati icat etmekten hep daha zor bir mesele olarak kaldıkça bu uyumsuzluk kaçınılmazdır. Öyleyse bu türden teorik soruşturmalar, ön- celikle, sosyal bilimsel bağlamdaki zamanın bilinmesini değil onu “bi- lindik olmaktan çıkarmayı” amaçlamalıdır. Yani Viktor Şklovski’nin *ostranenie* kavramındaki gibi bilindik olanın tuhaf görünmesini, doğal olanın esasen keyfi olabileceğini göstermeyi sağlamalıdır. Bauman’a göre (1998, s. 23-24) bu çaba aslında sosyolojinin her hangi bir kuş- kuya yer bırakmayacak ölçüde kendi kendini açıklama kudretinde olan sağduyu bilgisi karşısında izlediği temel stratejilerinden olan “bilin- diklikten çıkarma”nın (defamiliarization) epistemolojik bir yeniden kurgulanışıdır.

Bu yüzden fiziksel zaman ile sosyal zamanı birlikte düşünmek de ye- terli olmayabilir, zira bunun müspet ya da menfi sonuçları vardır. Ni- tekim izafiyet teorisinden hareket eden fizikçiler, dünya ile dış-uzay arasındaki zaman akışının farklılığından bahsederken; birçok sosyal bilimci dünya üzerindeki farklı coğrafyalarda zamanın farklı hızlarda aktığını düşünmektedir. Bu iki bakış açısında içkin olan izafilik ben- zeştirilemez. Çünkü sosyal bilimciler için geçmiş ve bugün konusu, *ben* ve öteki konusuyla bağlantılı şekilde anlaşılır. Hentch’in (1996, s. 252) de belirttiği gibi *ben* ile *öteki* arasındaki ilişki, iki tarafın da diğeri

hakkında edindiği malumatın metodolojik konumlanışları ve paradigmaları tayin eden zaman ve mekân gibi yapısal unsurlarına dikkat kesilmeyi gerekli kılar. Zaman sadece dikey değil, yatay olarak da bölen bir boyuttur. Fabian (1999), “ötekinin zamanı” konusunu tartışırken buna “zamandaşlığın inkârı” adını verir. Genel olarak tarihselcilik olarak adlandırılan bu anlayış sosyal bilimcilerin kavrayışına sinsice sızar. Bu yüzden “başka kültürlerden bahsederken, bunu o kültürlere ait olmayan zaman kategorisiyle yapmak son derece tipiktir. Öyle ki, tarihsiciliği eleştiren Popper bile, kendi “uygarlığının” karşısına “kabile toplumu”, ya da “kapalı toplum” kategorilerini koyarken, bilerek ya da bilmeyerek zaman politikasının etnocentrik yorumuna bağlılığı sürdürür. Amin’in ifadeleriyle (1993: 98) etnosentirizm bu bakımdan sadece bir kültürü ya da onunla ilişkili coğrafyayı merkeze almayı değil, tek bir zaman fikrinin tarihte ve tarih yorumunda egemenliğini de ifade eder. Bu her durumda zamansal ve uzamsal mesafelendirmeyi temel alan bir süreklilik ve evrenselcilik inşa etme çabasına karşılık gelir.

Bilginin zamansal üretimi ve zamanın bilgisel üretimi sosyal bilimlerde hayati bir meseledir (Yıldırım, 2015, s. 41). Hentch (1996, s. 278) Batıya ve batılı sosyal bilimlere egemen olan zaman tasavvurunu, evrensel akılcılık, gelişme ve ilerleme ile olumlanan; ‘modern’in sınırlarını oluşturduğu ve öncesi ile sonrasını birbirinden ayıran tarihsel muhayyilenin bir eseri olarak tanımlar. Bu muhayyilenin en belirgin vasfı zamanı kendi tanımına uygun biçimde düzenlemesidir. Modern dünyanın kuruluş koşullarına yönelik olarak sosyal bilimlerin Batıda gelişmiş olması; tarih yazımının, dolayısıyla zamanın üretiminin de Batı tekelciliğine bağlı oluşunu açıklar. Zira Descombes’in (1980) de belirttiği gibi “Batı’nın miti tarihtir”. Ama tek bir egemen tarih düşüncesinden bahsedilemez. Batı tarih yazıcılığında, zamana dair farklı algılardan bazılarının egemen hale gelmesi özel koşulların ürünüdür. Bu koşullar bilgi evreni içindeki mücadelelerin ürünüdür. Mücadele süreci modern bilginin parçalı hale gelişine, yani disiplinlerin ayrışmasına ve beraberinde kültürün ve zamanın parçalanmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle kültürel taksonomi, zamansal taksonomiyle birlikte gelişmiştir (Yıldırım, 2015, s. 41).

Sosyal bilimlerde yöntem, toplum hakkındaki ön kabullerimize, toplum hakkındaki ön kabullerimiz de belli belirsiz şekilde zaman algı-

mıza bağlıdır. Çünkü günümüz toplumunda yetişen bireyler, zamanı adeta bir sosyal kurum olarak öğrenirler ve aynı toplumsallaşma sürecinden geçen sosyal bilimcilerin zaman algısı bundan bağımsız değildir. Castoriadis'in (2011, s. 73-74) ifadeleriyle "Toplumun kendisi zımnî bir zamansallığın kurumlaşmasıdır ve bu kurumlaşma belirtik bir zaman kurumu olmadan, hem biçimsel olarak hem de maddi olarak imkânsızdır... Her toplum aynı zamanda bir zamanı yapma ve zamanı var kılma biçimidir, yani kendini toplum olarak var kılma biçimidir. Toplumsal-tarihsel, bu zamansallıktır." Sosyal bilimcinin yöntem seçimi bilinçli bir tercihin ürünü olabilir. Ancak, zaman algısı bu tercih yapılırken etkisinde kalınan unsurların başında gelir ve yönetime gizlice sızar. Nedensellik, ereksellik ve özdeşlik gibi epistemolojik ilkeler zamanın bir ardışıklık ve düzen olarak kavranmasının temelidir. Üstelik bu durum sadece zamanı ve değişimi en fazla öne çıkaran tarihsicilikle sınırlı değildir. Tarihsiciliği eleştiren yaklaşım ve metodolojiler, zamana dayalı toplumsal değişimi yadsımak yerine, başka bir zaman algısının etkisindedirler denebilir. Nitekim toplumsal değişimi "ilerlemecilik", "evrimcilik", "modernleşme" gibi kategorilerle düşünmeyi reddetmek de zamanı başka bir form ve boyut olarak düşünmek anlamına gelir.

Sosyal bilimlerde yer alan ana akım yöntemsel yönelimlere (pozitivizm, hermenötik, işlevselcilik, yapısalcılık, etkileşimcilik) bu gözle bakıldığında; her birinin insana, topluma ve kültüre yönelik varsayımlarında, çoğu kez örtük (latent) de olsa, belirleyici unsurun zaman hakkındaki "sezgisel bilgi stokları" olduğu fark edilebilir. Bu çalışmanın amacı söz konusu metodolojik yönelimlerin zaman tasavvurunu ve bunun doğurduğu sonuçları tartışmak değildir. Böylesi bir çaba hem eldeki çalışmanın zamansal sınırları hem de farklı zaman algılarını kavrayabilecek bir zaman dışılık elde edememe bağlamında araştırmacıların zamanını aşan bir girişim olacaktır. Bu yazı, sosyal bilimlerin genel tarihini anlatan bir "akademik takvim" resmi sunmak yerine, takvimdeki döngü ve kırılmaları, sosyal bilimsel yöntemlerin üst belirleyeni olarak tartışmak amacındadır. Bu amaca, yöntemle kültür ve politika arasındaki ilişkiyi daha sarıh bir şekilde göstererek katkı sunulabilir. Dolayısıyla tartışmanın odağını zaman konusunun sosyal bilimsel yöntemde yer alıp almadığı değil, nasıl ve ne şekilde yer aldığı

ve tek boyutlu zaman tasavvurunun aşılmasının sosyal bilimleri nasıl etkilendiği oluşturacaktır.

1- Sosyal Bilimsel Bilginin Temeli Olarak Zaman Politikası

Sosyal bilimlerin tarihsel gelişimi söz konusu olduğunda zamanın politikleşmesi ile bilimlerin gelişimi arasındaki ilişki birlikte düşünülmelidir. İmmanuel Wallerstein (2003) konuyu “bilginin temeli olarak ZamanUzay” kavramı üzerinden tartışır. Zamanın beşeri bir icat olduğu fikrinden hareket eden Wallerstein, zaman ve uzayın ayrı boyutlar olarak ele alınmaması gerektiği yönündeki görüşünü ZamanUzay kavramsallaştırmasıyla somutlaştırır. Modern sosyal bilimlere damga vuran zaman ve uzay anlayışı kendisini en fazla avrupamerkezcilik, oryantalizm, sosyolojik pozitivism ve maddecilikte gösterir. Bu alanlardaki etkinin boyutları ancak zamana ve uzaya yapısal açıdan bakmakla anlaşılabilir. Wallerstein, *Yapısal ZamanUzay*’ı tanımladığı diğer üç ZamanUzay’dan ayırır: Bunlar, *Episodik ZamanUzay*, *Ebedi ZamanUzay*, *Döngüsel-İdeolojik ZamanUzay*’dır. “Episodik ZamanUzay” yakın tarihi tartışırken kullanılan kategorilere karşılık gelir. Bu kategorik birimin temel niteliği, zaman ve uzayın içinde buldukları yakın tarihsel ve toplumsal bağlamla sıkı sıkıya ilişkili olan kısa ölçekli olayları içermesidir. Ebedi ZamanUzayda ise adeta bir zamansızlık söz konusudur. Örneğin beşeri bilimlerde insan doğası ya da insana dair değişmez güdüler varsaymak ve kanunlardan söz etmek bu kapsama girer. “Güneşin altında yeni bir şey yoktur” deyişi böyle bir zaman anlayışını yansıtır. Döngüsel-ideolojik ZamanUzay ise yine yakın tarihi açıklarken kullanılır. Örneğin İrlanda’daki seçimleri Katolik-Protestan gerginliğinin etkisiyle açıklamak gibi. Yani kısa vadeli bir olayı daha uzun vadeli başka bir olayla açıklamak bunun özelliğidir. *Yapısal ZamanUzay* ise “Batı’nın egemenliği”, “küresel dünya” gibi zaman ve mekân bakımından geniş ölçekli durumlar için kullanılır. Wallerstein’a göre (2003) yaşamakta olduğumuz sistemin zamansal ve mekânsal sınırlarını kavramak bakımından anlamlı olan zaman kategorisi budur. (Wallerstein 2003, s. 13-14, 36-37). Yapısal ZamanUzay kategorisi, sadece modern epistememin tanımı ve sınırlarını ortaya koymaya yaramaz, aynı zamanda egemen tarih ve toplum anlayışının bilimsel algımızı bozan özelliklerinin nasıl kurulduğunu ve bununla nasıl mücadele edeceğimizin başlangıç ilkelerini de sunar.

Bilimsel bilginin içine gömülü olduğu kültürden ayrı düşünülemediği aşikârdır. Bilim ile kültür arasındaki bu ilişki, bilim kültürünün anlaşılmasını kaçınılmaz ve zorunlu kılar. Michel Foucault'nun Bilginin Arkeolojisi'nde (2011) önerdiği soykütüğü kavramı bu ilişkinin anlaşılması bakımından son derece elverişlidir. Soykütükleri, tarihsel bilginin hangi mücadelelere dayandığına ve popüler bilginin söylemle iktidar arasındaki ilişkiye dair bir takım stratejilerine gönderme yapan kurucu oluşturucu süreçlere karşılık gelir. Bu yönüyle zamanın sosyal bilimsel kültürün içinde nasıl yer ettiğini çok iyi açıklar. Başka bir ifadeyle, soykütükleri sosyal bilimlerin zihniyet dünyasında yer tutan tarih yazımının zaman politikasına işaret eder ve zaman politikasını anlatan yapısal ZamanUzay kavramsallaştırması ile aralarında açık bir benzerlik söz konusudur. Bu nedenle Yapısal ZamanUzay anlayışı modern epistememin soykütüğü gibi okunabilir. Yapısal ZamanUzay sayesinde sosyal bilimsel bilginin tarihsel ve siyasal mücadelelerinin ürünü olduğunun anlaşılması aynı zamanda modernliğe atfedilen hızlı değişim görüntüsünün altında aslında çok az değişen, ya da değişmeyen kararlı bir geleneğin varlığının teşhisini de sağlayacaktır. Böylelikle modern söylemde yer alan egemen, evrensel, yaşlı bir tarih anlayışının yapaylığını görmemiz de mümkün olacaktır. Çünkü yapısal ZamanUzay anlayışı bilim paradigması içindeki farklılıklar yerine, bu farklılıkların hepsinin ardında yer alan ortak, bağlayıcı düşünce geleneklerinin ve sistematüğün varlığını gösterebilir. Oysa modern sosyal bilim perspektifi gelişme, ilerleme, evrim ve modernleşme gibi kavramsal içeriği evrimsel zamandan üretilen terimler aracılığıyla ötekini ilkel, geri kalmış, kendisinden aşağı, geçici hatta tarih dışı olarak konumlandırır. Ötekinin farklılık, geçmiş yahut uzaklık temelinde bu konumlandırılması sosyal bilimciye de tıpkı doğa bilimcinin sahip olduğu türden bir nesnesi üzerinde denetim ve tasarruf ayrıcalığı sunar (Fabian, 1999, s. 39, 152, 158). Her ne kadar akıl çağı ile beraber telaffuz edilse de ilerlemeye dayalı bu zaman anlayışı, "Hıristiyanlığın çizgisel ve tersinmez zaman anlayışının laikleştirilmesidir" (Agamben, 2010, s. 114). Şöyle ki, "Sadece süreç kurtuluşa götürebilir" şeklindeki dinsel tahayyül, her türden anlam, bütünselliği içindeki sürece aittir fikrine yönelik muhayyel art alanı belirler ve 19. yüzyıl tarih anlayışına rehberlik eder hale gelir. İlerleme fikri bu bakımdan sosyal bilimlerde "anlamın" laik içeriğini doldurur.

Son yüzyılı aşkın süredir sosyal bilimciler dünya kültürel mirasının aslında bir birine güçlü şekilde bağlı olduğunu göstermeye çalışmalarına, hatta gözlemlenen çeşitliliğin bazen kozmolojik bir bütünselliğin parçası olduğunu iddia etmeye başlamalarına rağmen hâkim bir zaman-uzay anlayışının evrenselliğini varsaymaktan vazgeçmemişlerdir. Başka bir anlatımla, kültürel farklılığa atfedilen meşruiyet, zaman algısının tekbiçimci koşullarına tabi olmaya devam etmektedir. Bu da sosyal bilimlerde içinde kültüralist yorumların güçlenmesine karşın, ortak bir zamanın yadsınması ya da Fabian'ın tabiriyle “zamandaşlığın inkarı” koşullarında yapılmıştır. Tarihsel bilgi üzerindeki güç mücadelesinin oluşturduğu tekelin kırılmaması sanırız bunun temel sebebidir. Bu tekel adeta sosyal bilimleri, ‘uygarlık saatini ayarlama enstitüsü’ haline getirmektedir. Veblen’in nitelemesiyle sosyologlar birer “papaz”, “şaman”, “büyücü” gibi “bilgi bekçileri” olarak, bilgiyle birlikte zamanı da evrensel form halinde inşâ etmişlerdir (Burke, 2001, s. 13).

Sosyal bilimciler oluşturdukları tarihsel bilgiyi hakim bir gruba ve başat bir kültüre dayanarak ürettiklerinden, grubun ve ilişkili kültürün zaman kategorisi sosyal bilimsel bilginin de üst belirleyeni olagelmıştır. Fabian'ın “zaman politikası” kavramı işte bu belirleyenlerin doğasını resmetmeye yöneliktir. Fabian bu politikayı şöyle tanımlar: “Batılı ve yayımlacı dediğimiz toplumlar, bunun gerçekleşmesi için işgal edecekleri bir mekâna ihtiyaç duymuşlardır. Daha da önemlisi ve problematik olanı, tek-yönlü tarih planlarına uygun zamana ihtiyaç duymuşlardır: İlerleme, gelişme ve modernlik. Özetle *jeopolitika* ideolojik temellerini *kronopolitika*'da bulmuştur” (Fabian, 1999, s. 182). Buradan anlaşılacağı üzere zaman politikası, *bilimin politikası* ile *politikanın bilimi* olgularını bir birine bağlayan söylemi meydana getirir. Şöyle ki, bilim dar anlamda politikadan ayrı düşünülduğünde bile elde kalan saf ve politikadan ayrışık bir bilim değildir. Bilim kendi “alan”ına içkin olan bir politika tarafından dolayımlanır ki bu da dar anlamda politikadan azade olmaz. Burdieucu ifadeyle söylendiğinde, bilimin özerk alanının gelişmesi bir yandan politik, ekonomik ve kültürel etkileri belirsizleştirirken diğer yandan da çatışmanın diyalektiğine uygun biçimde iç gerilimleri görünür kılmaktadır. Dışsal etkenler alanın içyapısına ve mantığına uyum sağlayarak birer içsel mekanizma gibi işlev görmeye başladığıdaysa görece özerkliğe katkı sağlayan unsurlara dönüşür

(Swartz, 2003, ss. 808-811). Dolayısıyla bilim, bilim-dışı gibi duran ama belirtmeye çalıştığımız gibi esasında tam da bilimin üstünde duran, meta-metodolojik bir unsur olan zaman tahayyülünün söylemi ile sarmalanmıştır. Bourdieu'nun sosyal süreçlerden görece özerk olarak tanımladığı “bilimin iç yasaları” konusu hakkında bizim bağlamımızda tartışılması gereken, *söz konusu* “bilimin iç yasalarının” ne denli içsel olduğudur. Fabian *Zaman ve Öteki* adlı çalışmasında antropoloji özelinde “öteki” ve ötekinin zamanı konusunu tartışırken Bourdieu'cü ayrımı ona atıf yapmadan sorunsallaştırır. Ötekinin zamanını ele alıfta bilimin politikası ile politikanın bilimi önemli ölçüde uzlaşa içerisindedir. Bu uzlaşının politikadan bilime doğru mu yoksa bilimden politikaya doğru mu geliştiği meselesi başlı başına bir bilgi sosyolojisi konusudur. Aralarındaki etki düzeyinin derecesi bir yana, ötekini ve zamanını tanımlayış konusunda sosyal bilimsel etkinlik ile onun içine gömülü olduğu dünya-tarihsel politik eğilimler arasında yaygın paralellik kolayca teşhis edilebilir.

Yukarıdaki çerçeve gözetildiğinde sorun, kültürel çoğulculuğun, perspektivizmin ve alternatif toplumsal gelişim modellerinin tartışıldığı günümüzde, zaman konusunun bunlardan nasıl etkilendiğidir. Dolayısıyla bu çalışma sosyal bilimlerde teorik ve metodolojik arayışlara ve değişimlere karşın bağlı oldukları zaman tahayyülünde buna paralel bir gelişimin olmadığına ve olası alternatiflerin de yerleşik ve kurumsallaşmış zaman anlayışına bağlılığı belli belirsiz sürdürdüğüne yönelik bir iddiayı gündeme taşımaktadır. Bunu anlatabilmenin en iyi yolu, yaygın ve egemen zaman politikasını, bir taraftan öğeleri ve sözde alternatifleriyle birlikte ortaya koymak; diğer taraftan da bunların -ve alternatiflerinin- neden hala modernist sosyal bilim geleneğinin Yapısal ZamanUzay anlayışına bağlı kaldığını göstermektir.

2- Zaman Politikasının Görünümleri

1.1. Evrenselciliğin Zamanı

Bu yaklaşım modernliği tekil bir uygarlığın zamansal deneyimiyle eşitleyen, bu deneyimi diğer kültürlerin izlemesi beklenen başat bir gelişim modeli gibi sunan yaklaşım biçiminin özelliğidir. Evrensellik iddiası, çıkış noktası itibarıyla belli bir mekâna ve coğrafyaya özgüdür ancak içinden çıktığı bu zaman-uzayı adeta anonimleştirerek kendi-

si ile beraber tüm uygarlığa mal etme çabası taşır. Tarihsel bilginin tüm çeşitli ve karmaşık öğeleri, bu zaman-uzam formu içinde eritilip yok edilir. Castoriadis'in deyişiyle (2011, s. 89, 94) “birbirine içkin olan iki boyutun”, “senkroni” ve diyakroni”nin cılız soyutlamalarını mutlak hale getirme arayışıdır bu. Bu çaba toplumsal ve tarihsel olanın eksenlerden birine indirgenmesi ve şimdiki zamanı kendine özgü kılma gibi, imkânsız istemek diye nitelenebilecek iki temel yönelimden beslenir. Derrida'nın kullandığı *kronoformizm* kavramı da benzer bir zaman tahayyülünü tanımlar. Kronoformizm, zamanı evrimci ve çizgisel şekilde tanımlamakla, kültürün gelişimini evrimin sıralı bir safhasına yerleştirmekte ve buna göre değer biçmektedir. Zamana biçilen değer son derecede niceliksel, rasyonel ve hiyerarşik bir nitelik arz eder. Arkeolojide ve antropolojide yaygın olan bu bakış, tüm sosyal bilimlere belli derecelerde sirayet etmiştir. Örneğin “arkeolojide daha çok difüzyonizm akımında rastlanan bu yaklaşım tarzı, tikel bir kültürün üretimlerinin coğrafi bir yayılım ile beraber genellik ve evrensellik kazanması sonucu, arkeolojik nesnenin kültürel temsilinin genel bir form içinde eritilip yok sayılması” (Yıldırım, 2015, s. 42) pratiğinde işler. Ancak, garip bir şekilde ötekini modernist zamana dahil kılma, onunla araya sınır çekme çabası ile el ele yürür. “Böylesi sınırlar ötekinin inşa edilmesi ve böylece uzaklaştırılmasıyla, yani ötekinin insanlığının aynı zaman-uzamından kovulmasıyla çekildi. Barbar kavramı temelde uzamdaki bir uzaklaştırma aracıdır, barbarlar başka bir yerde yaşar. Bunun tersine gelenek kavramı daha ziyade zaman içerisindeki bir uzaklaştırma tarzıdır. Gelenek kavramı, gelişimsel bir perspektife elverişli olması, ötekilerin eksiksiz bütünleşmesini sadece geleceğe ertelemesi nedeniyle barbar düşüncesinden daha az radikal görünebilir. Gelgelelim, sözü edilen gelecekteki bütünleşme ancak ötekilerin ötekiliklerinden vazgeçmeleri koşuluyla olabilecektir.” (Fabian'dan akt. Yıldırım, 2012, s. 55) Evrenselci zaman anlayışının bir diğer özelliği de aynılaşma tezidir. “Rastlantısala, önemsiz olana, anormale ya da olağan olmayana özgü bir kategoriye parazitik bir faktör olarak tanımlar. Zaman içindeki serüvenleri izlenebilir olan birimlere kişilik affetmek ya da şeyleştirmek üzere işlevsel bir yöntem sağlar.” (Bock, 1999, s. 55)

1.2. Özcülüğün Zamanı

Sosyal bilimlerde evrenselci iddialara bir reddiye sadedinde ortaya çıkan özcü yaklaşım, özdeşlik olarak kültüre ve onun indirgenemez biricikliğine vurgu yapar. Bir kültür savunusu olması itibarıyla yerel ve özgün olanı, Avrupamerkezci ve modernist bakıştan kurtarmaya çalışır. Son zamanlarda ileri sürülen *alternatif modernlikler*, *batı-dışı modernlikler*, *çoklu modernlikler* gibi tezler bu bağlamda düşünülebilir. Bu yaklaşım modern ile Batıyı eşitlemeyi reddetmekle birlikte, kendini modern sosyal bilimlere ait olan zaman politikasının cazibesine kapılmaktan alıkoyamamaktadır. Söz gelimi kültürel görelilik esasına dayandırılan haliyle bu bakış, zamanı paranteze alarak kültürü de dünyatarihsel sürecin dışında bir yere hapseder. Kültür “toplumsal öznellik” (Eagleton, 2011, s. 52) olarak ele aldığı modern uygarlığın -büyük harfli- *Kültür*’üne karşı bir *kültür*’ü sahiplenmek anlamına gelir. Aslına bakılırsa bu ana akım sosyal bilim paradigmasını norm, alternatifleri norm-dışı yapma hilesidir. Özcü yaklaşım bu haliyle norm-dışılığı normalleştirme sonucuna yol açabilir. Tam da bu bakımdan evrenselci ve özcü yaklaşımlar, ortak bir yapısal ZamanUzam’ın zaman politikasını karşıt yönlerden de olsa beslemektedir. Söz konusu yaklaşım, Fabian’ın ifadesiyle, öteki kültürü mesafelendirme ve karşıtlık temelinde inşâ ederken onu anlamanın değil kendisine düzenli bir mekân ve zaman kurmanın bir alternatifini sunmaktadır (Fabian, 1999, s. 147).

Özcü tarih ve kültür anlayışı belli bir kültürün özsel ilgilerinden türemek yerine, Avrupa’da yabancı kültürlerle karşı duyulan romantik bakışın ve anti-kolonyalist hissiyatın neticesinde ortaya çıkmıştır. Sonuçta “20. yüzyılın ikinci yarısında giderek yaygınlaşan post-kolonyalizm ve popüler kültürün romantikleştirilmesi; bağımsızlık sonrası muhafazakarlığın ve ulusal egemenliğin teorik donanımına eklenir, onu besler. Böylelikle uygarlık kavramı irtifa kaybederken, kültür kavramı yükselişe geçer. Postmodernist sosyal bilimlerin batı-dışı toplumlarda bu denli taraftar bulması bu yüzdendir” (Yıldırım, 2015, s. 48). Özdeşlik olarak kendine ait bir zaman belirlemeye çalışmak gibi her türden tarih yazıcılığı, çözüm sunmaya çalıştığı zamansal bölünmenin bir semptomu haline gelir. Zira “kültür savaşları” (Kulturkampf) diye tanımlanan bölünme; üzerine oturduğu zaman politikasının sezgisel bilgi stoku sorgulanmadan yapıldığında, bir alternatifin imkânından bahse-

dilemez. Diğer yandan bu tür deneyimler ya da teorik arayışlar, zamanın “doğası” ile kendi kültürel standartlarını eşitleyen Batılı anlayışla tezat oluşturmazlar. Yabancıyı kültürüyle birlikte “insanlık dairesinde” görmeyen birçok kültür vardır. Antropolog Ruth Benedict’in ifadesiyle “kavimcilik konusunda kavimci olunmamalıdır.” (Akt., Eagleton, 2011, s. 72)

1.3. Zamandaşlığın Yadsınması ve Zamansızlık

Sosyal bilimlerin ilerleme ve gelişme kavramlarını öne çıkaran yorumcuları bu kavramlara adeta uygarlığın tarihini tamamlama açısından bakarlar. Özellikle arkeoloji ve antropoloji gibi bilimlerin ‘zamanda yolculuk’ ya da ‘insanlığın kayıp halkalarını tamamlama’ çabasında oldukları söylenebilir. Bu bakış açısı, aynı dönemde yaşasalar bile iki farklı kültürün aynı zamanı paylaşmadıkları varsayımına dayanır. Zaman bu bakış açısından *eşzamanlı* (senkronik) değil, *ardzamanlı* (diakronik) bir süreçtir. Marx’ın ünlü, “sanayileşme açısından gelişkin toplumlar, diğerlerinin gelecekteki imajını sunar” sözünde olduğu gibi. Amin (1993, s. 114), tek bir doğrultuya ve mümkün olan yegâne gelecek tasarımına dayanan bu anlatının “gelişmeye” ötekinin nitelikleri sayılan “tamamlanmamışlık” ve “eksiklik” üzerinden içerik kazandırdığını söyler. Zamanı *Döngüzel ZamanUzay* ya da *Ebedi ZamanUzay* anlayışına göre kurgulayan bir kültür için, kurtuluş mitinden kaynaklı bir ilerleme anlayışı, dolayısıyla çizgisel bir zaman anlayışı beklemek, onu başka ve yitik bir zamana sıkıştırmak anlamına gelebilir. Bu bakımdan “ötekini kullanmak”, oryantalizmde olduğu gibi, sadece ötekinin kültürü ve coğrafyası üzerinden kendini tanımlamakla sınırlı kalmaz, ötekinin zamanını istismar etmek anlamına da gelir. “Geleneksel toplum” ya da “ilkel toplum”, esasen zamansız toplum demenin bir başka yoludur.

Tarih yazımı mitin yerini aldığı anda, ilerlemeye karşı olmak, batı-dışı toplumlar için bile bir tercih olmaktan çıkar. Bu bakımdan alternatif modernliklerin tüm versiyonlarında tartışılan şey modernliğin kendisine alternatif değil, modernliğe içkin alternatifler şeklinde düşünülmektedir. Gelişim, kalkınma, ekonomik büyüme ve ilerleme kavramları sorunsallaştırılmadan, sadece bunların mahiyetini yerel ve özgün bir deneyimle uyumlulaştırma arayışı söz konusu edilir. İlerleme ve

kalkınma söyleminin batıya özgü bir antropolojik dönüşümle ilişkisi, batı “kültürel emperyalizmine” karşı ortaya çıkan radikal hareketlerin bile çoğunda tartışma dışı bırakılmıştır. Zaman-dışı kalmaktan kurtulma çabası, hızlı hareket ederek “gecikmiş modernliğin” eksikliklerini telafi etme şekline bürünür.

Sonuç: Zamansal Kriz ve Kritik

Dinsel kurtuluş inancından kaynaklanan ilerleme düşüncesinin zamanla sosyal ve sosyal bilimsel bir doktrin haline gelmesi, Fabian’ın (1999, s. 31) “zamanın laikleşmesi” dediği olguya karşılık gelir. Bu ilke, sosyalizm, liberalizm ve de muhafazakâr yaklaşımları temelde buluşturan bir zaman idesidir. Farklılık sadece değişimin hızı, hangi grupların ne ölçüde değişimde rol alacağı ve değişimin sonuçlarını yorumlamada ortaya çıkar. Öyle ki, sosyal teori eleştirilerinde sıkça görülen “değişimi açıklayamamak” vurgusundan kaçınmak adına hemen her teorisyen konusuna bilhassa bu perspektifle yaklaşma ihtiyacı hisseder. Ancak durum bundan daha karmaşıktır. Sosyologlar bir yandan ilerleme fikrinin demode olmaya başlamasının zorladığı bir zaman fikri, diğer yandan değişimi açıklayamayan “muhafazakar” bakışın “durağan zaman” ithamı arasında sıkışmış durumdadırlar. İlerlemeye karşı olmak sistem karşıtı hareketlerin tarihsel başarısızlığı ile ilişkilendirilirken; ilerleme içermeyen bir değişim fikri ise reformist içeriği belli belirsiz şekilde dinsel kurtuluş anlayışına bağlılığı çağırıştırdığından sorunlu karşılanmaktadır. Bu, modern söylemin ürettiği, insan, toplum ve bilgiye dair krizin yanı sıra bir zaman politikası krizine de işaret eder. Ancak, pozitivizm, oryantalizm, etnosentirizm ve Avrupamerkezcilik ile ilişkilendirilen kriz oldukça net bir şekilde ortaya konmuşken, bunların üst belirleyeni olan zaman tasavvurundaki kriz yeterince görünür değildir. Öyle ki, eleştirmenler sosyal bilimsel pozitivizmi, oryantalizmi ve Avrupamerkezciliği eleştirirken genelde argümanlarını zaman idesinde meydana gelen kırılmaların ete kemiğe büründürdüğü kültür, politika ve mekân alanlarından toplarlar.

Sosyal bilimlerde pozitivist/nomotetik ve yorumlayıcı/ideografik temelde ayrışan, C. P. Snow’un “iki kültür” (1993) olarak adlandırdığı bölünmeye bu çerçeveden yani zaman politikası açısından bakıldığında birbirinden farklı iki kültürün varlığı tartışmalı hale gelir. İtinasız

bir gözlem, pozitivistin öngörülebilir ve doğrusal bir gelişime, idiografik yaklaşımın ise tekil ve tekrarlanamaz eylemin özgün karakterine atıf yapmakla farklı birer zaman-uzay varsayımı içerdiği sonucuna varacaktır. Oysa bu yaklaşımlar, temelde ve belki de sadece kalkınma ve ilerleme anlayışına yön ve içerik kazandıranın ne olduğu ve niteliği konusunda ayrışmaktadırlar. Yapısal ZamanUzay'ın *Long Duré*'si¹ içindeki kurtuluş fikrini, zamana hükmeden bir insanî eyleme bağlamak konusunda iki farklı kültürü temsil edemeyecek kadar örtüşürler.

Ötekini zamandaş kılmak ya da ona zamanını geri vermek; ona da “kurtuluş” hakkı tanımak anlamına geldiğinden, bu işlem, aydınlanma güdümündeki bir sosyal bilim perspektifinin ürettiği tikel bir evrenselliği ötekine dikte etmekle sonuçlanmaktadır. Diğer yandan ötekini, parsellenen zamanın dışına ya da zamansızlığa havale etmek, perspektivizmi ve kültürel göreceliği benimseyen ‘haricilerin’ tercihinine uygun görünen postmodern bir illüzyondur. Çünkü büsbütün bir farklılık iddiası, pür bir özdeşlikle aynı kapıya çıkar. Zaman açısından bakıldığında sorun Batı kültürü, özdeşlik olarak kültür ya da postmodern kültür değildir. Örneğin Batı kültürü “yüksek”, “kozmpolit” ya da evrensel olabilir ama genellikle tikel ve hatta yerel bir deneyime dayanır. Özdeşlik olarak kültür, yerel görünebilir ama İslam ya da kadın hareketi örneklerinde olduğu gibi aynı zamanda evrenselidir de. Postmodern kültür ise kabaca ve en genel anlamda tikelliğin evrenselleşmesidir. Dahası postmodern sosyal bilimlerde zamana değil mekâna atıf yapmak, tikel olanı zamandaşlıktan kovmanın hileli bir yoludur: Ötekinin “tarihsizliğini” tersten tasdiklemektir. Bu haliyle “gerçek evrenselin” yani aydınlanma söyleminin zaman politikasının farklı bir icrasdır. Dolayısıyla her birindeki örtük unsuru bulup çıkarmak, bunları alttan bağlayan zaman tahayyülünü irdelemeyi gerektirir.

Görüldüğü üzere zaman anlayışı söz konusu olduğunda bir tek evrensellik yerine birbiriyle rekabet halindeki birçok evrensellikten bahsetmek gerekir. Peki, zaman politikasının evrensellikten azade bir biçimini bulup önermek mümkün gözüküyorsa, uygarlık sürecinin tüm kültürel paydaşları için ortak bir zaman ya da Fabian'ın kullan-

1 Uzun süre

dığı anlamda bir “zamandaşlık” ya da evrensellik tercih edilebilir mi? Çalışmanın başında Agamben’den yaptığımız alıntıdaki, “her kültürün her şeyden önce bir zaman deneyimi olduğu ve bunda bir değişiklik olmadan yeni bir kültür yaratılamayacağı” teze tekrar baktığımızda, artık bunun çok cüretkâr bir iddia olduğunu öne sürebiliriz. Nitekim Fabian, (1999:197) “zamandaşlığın olumlanması zamandaşlığın inkârını telafi etmez” demektedir. Paradoks, zaman politikası ile ancak zaman politikası icra ederek oynanabilmesindedir ki bu da sosyal bilimlere, “saatleri ayarlama enstitüsü” işlevine geri döndürür. Agamben’in önermesi bu anlamda bir tür *homoeopathy*’den² başka bir şey değildir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, sınırı zamanda çizmek, beraberinde mekânı sınırlayan bir anlayışı getirir. Bu dışlayıcı kodlar genellikle ilerlemecilik ve evrimcilik olarak bilinse de yapısal ZamanUzay anlayışı açısından bakıldığında zaman politikasının modern versiyonları bunlarla sınırlı değildir. Yapısal ZamanUzay anlayışı, ilerlemeci düşünceye eleştirel bakıyor gibi gözükse alternatiflerinin de aslında Batı-merkezli evrenselci bir tarih fikrini temsil ettiklerini göstermektedir. Tüm alternatifleri ile birlikte düşünüldüğünde modern Yapısal ZamanUzay anlayışı, parçalanmış bir zaman fikrine karşılık gelen parçalı bir kültürü de tanımlar. Sonuçta ortaya çıkan bir çeşit zamansal bölünme manzarasıdır. Buna alternatif olarak ileri sürülen kültürel görecelilik ile yeterince tanışık sosyal bilimlerin, kültürle birlikte ona ait zamanı da paranteze alması, bir tür zamansal şizofreniye neden olmaktadır. Toplumsal belleğin parçalanması anlamında kullandığımız bu zamansal şizofreni daha çok geç modernlik deneyimini yaşayan toplumların tarih ve kültür algısını tanımlamaktadır. Öyle ki Fabian’ın deyişiyle (1999, s. 189) “Fransız entelektüel emperyalizmine karşı direnen entelektüeller tarafından belki de bir başkaldırı bir ‘kendi zamanımızı ele geçirme’ hareketi şeklinde başlayan şey çok geçmeden zamanı göz ardı etme biçimine dönüşmüştür.” Bu “zamandaşlıktan çıkarma” baskısına karşı “evet ben senin zamanına dahil değilim” hatta “farklılığımı zamanda gösteremiyorsam mekânsal olarak sunabilmeliyim” diyen entelektüel bir parodidir.

2 Bir hastalığın o hastalığa benzeyen başka bir hastalıkla tedavi edilebileceğine dayanan yöntem.

Buraya kadar yürütülen tartışma, zamanın sosyal bilimlerdeki manipülatif kullanımlarına dikkat çekmek ve belki de bir polemik girişimden ibarettir. Daha insancıl bir sosyal bilim için tüm toplumlar adına ve zamandaşlık anlamında ortak bir tarih *ethosu* önermek bir çıkar yol olabilirdi. Ama zaman konusunda Hegelci anlamda bütüncül ve herkesi bağlayan bir model önermek, holistik sosyolojinin sakıncalarına benzer üniter bir zaman fikrinin sakıncalarını akla getirmektedir. Kaldı ki, gerçek anlamda karşıt olan ve bir biriyle çatışan şey, tarihin farklı “evrelerini” yaşayan toplumlar değil, aynı zaman dahilinde karşılaşan farklı toplumlardır. Bu toplumların ve içinden çıkan sosyal bilimcilerin zamandaş olduklarını kanıtlamak, sosyal ve sosyal bilimsel ihtilafları çözmekte bir işe yaramayacaktır. İhtilafları oluşturan -ve onlarsız sosyal bilim yapmanın olanaksız olduğu- kategoriler, kavramlar ve genel olarak taksonomi konularıdır. Zaman, tıpkı sosyal olgular gibi, hem kategorik, hem kavramsal hem de taksonomik ayrımlar yaratır. Tersyüz edilmesi mümkün ama bertaraf edilmesi mümkün olmayan ayrımlardır bunlar. Bilgi-iktidar meselesinde yeterince ele alınan, bilginin sahiplenilmesi, üretimi, yerleştirilmesi ve denetlenmesi konularının; zamanın sahiplenilmesi, üretimi, yerleştirilmesi ve denetlenmesi konularıyla beraber ele alınmasının zamanı gelmiştir. Bilgi-iktidar süreçlerine yönelik *yapıbozumculuk* girişimlerini işe zamanı da dâhil ederek genişletmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Agamben, G. (2010). *Çocukluk ve tarih, deneyimin yıkımı üzerine bir deneme*. (B. Parlak, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.
- Amin, S. (1993). *Avrupamerkezcilik bir ideolojinin eleştirisi*. (M. Sert, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Andersen, H., & Hepburn, B. (2016). Scientific method. Edward N. Zalta, *The stanford encyclopedia of philosophy* içinde. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/>>.
- Bock, K. (1999). İlerleme, gelişme ve evrim kuramları. M. Tunçay A. Uğur, *Sosyolojik çözümlemenin kısa tarihi* içinde. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Burke, P. (2001). *Bilginin toplumsal tarihi*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Castoriadis, C. (2011). *Toplum imgeleminde kendini nasıl kurar: Toplumsal imgelem ve kurum*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Descombes, V. (1980). *Modern French philosophy*. (L. Scott Fox & J. M. Harding, İng. Çev.). London: Cambridge University Press.
- Eagleton, T. (2011). *Kültür yorumları*. (Ö. Çelik, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Elias, N. (2000). *Zaman üzerine*. (V. Ataman, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fabian, J. (1999). *Zaman ve öteki, antropoloji nesnesini nasıl oluşturur*. (S. Budak, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Bilginin arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu*. (H. Özel, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hentch, T. (1996). *Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğuya politik bakışı*. (A. Bora, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Le Poidevin, R. (2015). The experience and perception of time. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/time-experience/>>.

- Snow, C. P. (1993). İki kültür. (T. Birkan, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Swartz, D. L. (2003). From critical sociology to public intellectual: Pierre Bourdieu and politics. *Theory and society*, 32(5/6), 791-823.
- Wallerstein, İ. (2003). *Yeni bir sosyal bilim için*. (Abadoğlu, Çev.). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Yıldırım, Y. (2012), *Türkiye’de sivil toplum ve modernleşme*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Yıldırım, Y. (2015) Türk-İslam arkeolojisi: Kısıtlar ve fırsatlar. *Tüba-Ked* (Türkiye bilimler akademisi kültür envanteri dergisi), 13, 37-49.

