



UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

VOLUME I ISSUE I

ISSN 2667-8179



UJHC

<http://dergipark.gov.tr/ujhc>

VOLUME 1 ISSUE 1
ISSN 2667-8179

April 2019
<http://dergipark.gov.tr/ujhc>

UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



Editor in Chief

Orhan Turan
Department of History
Batman University
Batman-TÜRKİYE
orhannturann@gmail.com

Handan Akyiğit
Department of Sociology
Sakarya University
Sakarya-TÜRKİYE
hakyigit@sakarya.edu.tr

Editorial Board

Irene Strazzeri
University of Foggia
Italy

Sebahattin Abdurrahman
Association of Western Thrace Turks
England

Süleyman Baki
University of Tetova
Macedonia

Adem Bölükbaşı
Sakarya University
Turkey

Ghadir Golkarian
Near East University
Turkey

Krzysztof Boroda
University of Bialystok
Poland

Hüsamettin İnaç
Dumlupınar University
Turkey

Hasan Kaplan
İbn Haldun University
Turkey

Mehmet Karakaş
Afyon Kocatepe University
Turkey

Selçuk Kürşad Koca
Yunus Emre Institute
Qatar

Enver Konukçu
Atatürk University
Turkey

Nur Köprülü
Near East University
Turkey

Nuran Malta Muhaxheri
Kosova Priştina University
Kosovo

Azmi Özcan
29 Mayıs University
Turkey

Enis Şahin
Sakarya University
Turkey

Stefano Taglia
SOAS University of London
England

Mustafa Kemal Şan
Sakarya University
Turkey

Nafiz Tok
Aksaray University
Turkey

Contents

Research Articles

- 1 Globalization and Its Impacts on Iranian Culture
Ghadir Golkarian 1-11
- 2 Avrupa-Merkezcilik ve Tarihyazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi
The Effect of the Issue of Euro-centrism and Historiography on Scientific and Cultural Knowledge
Muhammet Özdemir 12-22
- 3 Spinoza Bağlamında Felsefi Terapi İle Yaşamsal Pratik
Life Practice with Philosophical Therapy in the Light of Spinoza
Zuhal Hazar 23-32
- 4 Sosyal Teoride Dualiteleri Aşma Çabası: Giddens, Bourdieu, Layder
Efforts to Overcome Dualities in Social Theory: Giddens, Bourdieu, Layder
Ebru Açık Turğuter, Mirace Karaca Evren 33-45
- 5 Official Receptions in Baghdad during the Late Abbasid Era (550-656 H /1155-1258 AD)
Mohammed Abdullah Alqadahat 46-55

Book Review

- 6 Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık
Hüsna Ergün 56-58

Interview

- 7 Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman ile Tarih ve Sosyoloji Üzerine Bir Söyleşi
Handan Akyiğit 59-62



Globalization and Its Impacts on Iranian Culture

Ghadir Golkarian

Near East University, Art Sciences Faculty, Nicosia, TRNC

ghadir.golkarian@neu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3801-7089>

Received: 08 February 2019, **Accepted:** 14 March 2019, **Available online:** 30 April 2019

Abstract

Globalization is the word that is spoken throughout the world today. This word does not target specific dimensions. Because it has influenced not only politics but also it issues literature, economics, business, culture and social. Several decades ago, Marxist ideology was one of the hottest debates between scholars and scholars. But today, the issue of globalization that has come about since the late 20th century has led to many cultural-political, economic-political and religious-political tensions and challenges. There are, of course, different perspectives on the subject of globalization. Some of these views advocate the phenomenon of globalization, while others oppose it and consider globalization as the destruction of the cultural, political and religious diversity of the people of the world. However, the phenomenon of globalization in the 21st century is being pursued vigorously and the world of the West, and in particular the United States, is seeking to achieve it.

The phenomenon of globalization affects many countries in the world. Also Iran is a country of the world affected of globalization. We see the globalization process very long ago in many political, economic and cultural terms. This effect is now also influential in Iran. Therefore, it is not possible to avoid globalization. The historical, economic, political, social and cultural aspects of globalization are of great importance.

One of the important dimensions of the impact of the phenomenon of globalization is the cultural dimension. Given the fact that Iran has a very old culture, as well as the existence of religious beliefs in Iran, it has been able to create a unified national-cultural culture. In this paper, we will try to study the type of effect of the phenomenon of globalization, the extent of its impact, the impact of Iranian culture on the phenomenon of globalization and the reasons for its impact. The point that we will focus more on is the issue of cultural traditionalism in Iranian society. Because Iran is a developing country and is trying to keep pace with global positive developments in many respects. Because in other ways it can not take developmental paths. But Iranian culture resists the phenomenon of globalization, and as a result, the speed of change on the path to globalization in Iran is very little.

Keywords: Globalization, Culture, Iranian Culture, Globalization and Traditionalism

Preface

The advocates of globalization believe that the project of globalization has begun more than a hundred years ago. This phenomenon has been associated with the flow of modernism. Because it has features that are aligned with the modernity project.

Since the powerful countries of the past have brought the universalism approach in politics, the

starting point for the project of globalization has been formed. Because they were trying to dominate the entire world based on economic, political, military, and even colonialist goals. The development and sustainability of hegemony in the powerful countries of the past was possible when they could create a cultural, political, military, economic environment in their colonies.

Some believe that the phenomenon of globalization has begun since the beginning of the cultural-religious alignment. In order not to be disturbed in their colonies, European countries have been engaged in religious harmonization and the spread of Christianity and have sought to eliminate other cultures and beliefs and establish a belief and ideological unification. For this reason, the phenomenon of globalization should not be confined to the twentieth century. But its root has to be searched in the centuries. (Herrington, 2013, pp. 145-165)

Malcolm Waters, globalization discourse theorist argues, “Some dimensions of globalization have been taking place always and routine, but until the second half of the second millennium, the development of these dimensions was not regular. Globalism was irregularly spreading through the development of old various emperors, looting and maritime commerce, as well as the expansion of religious goals. The basic point and begun date of development of globalism, is in 15th and 16th centuries. As well as we see phenomenon of globalization to the new era.” (Waters, 2006, p. 58)

According to this theory, today the techniques we are witnessing are philosophically the result of Descartes and Bacon’s thoughts, and are scientifically the result of Galileo and Kepler’s thoughts. As in psychology, Sigmund Freud’s ideas have greatly influenced global change. These people have achieved universal inclusiveness. The same thing has been able to provide the foundation for globalization. According to Kant, the state is a moral person. From this point of view, since the individuals are not objects, the state is not an object. What can be bought, sold, neither transferred, nor donated, nor can be left through inheritance. Because of the imperialist ideals, colonial activities harm the independent and sovereign stance of the state and eliminate peace. Consequently, globalization considers the issue as colonial activity and defines it as peace.

In the field of sociology, globalization is said to be the result of social growth. This debate is being pursued vigorously among advocates and opponents of the phenomenon of globalization. The opposition to the phenomenon of globalization is that San Simon, a scientist at the School of Fictional Socialism, realized that industrialization was one of the factors that caused similar behaviors to emerge within diverse European cultures. The same thing has been able to speed up the process of idealist internationalism among European societies. Pan-European regimes and the philosophy of globalization have since been formed. (Brawley, 2003)

The ideas of San Simon were interpreted differently by thinkers like August Comte and Karl Marx. Karl Marx in “The Critique of Political Economy”, writes and explains that capital will appear in the future as a form of globalization. “Globalization greatly enhances the power of the capitalist class and provides them with new markets. The discovery of the American continent and the expansion of the sea roads to Asia, led to the creation of a global market for capital.” (Marx, 1992, p. 234)

Marx continues to refer to the interdependence of nations and claims that the life of the nation-state ends with the onset of the proletariat. He believes that all the capitalist institutions will be destroyed when the proletariat comes to power. In this situation, the exploitation of an individual by another person or the exploitation of a nation by another nation will end. Culture is one of the most important dimensions of globalization and the factor of culture in the globalization project is more than any other consideration.

As Emile Durkheim, by proposing a cultural differentiation theory, proved that societies are structurally different; therefore, commitment to the state must be weakened. Because governments are very narrow and fanatical in their realm. Collective awareness to achieve internal diversity must be weakened and abstracted. With this theory, it seems that the modern world has made social obligations weak. And so

the importance of boundaries has diminished among societies. (Hirsch, Fiss, & Hoel-Green, 2009, pp. 229-235)

Some theorists believe that globalism is rooted in modernism. So Jurgen Habermas calls it the project of modernity. But it must be said that this claim is still uncertain and is being evaluated. That is, there is still no comprehensive and convincing definition in this regard. The scientists of the modernity process claim that various revolutions have occurred globally. All these revolutions have caused changes and changes in the appearance of the world. Revolutions have had a great impact on personal, social, scientific, national and other life.

Anthony Giddens, an English sociologist, points to two contemporary events that have been able to directly influence the phenomenon of globalization. In his opinion, current globalization is the result of developments in the 1960s. Because the system of communication affected it. Since then, more than 200 satellites have been operating around the globe and they are receiving and distributing a lot of information. The second event is the collapse of the Soviet Union, with the collapse of communism, the global conditions have changed. Giddens believes that these events have not happened accidentally. (Tanriverdi, 2009, pp. 858-871)

Giddens believed that by the early 1970s, the Soviet Union and the countries of Eastern Europe were comparable in terms of economic growth to the Western world. But after a few years, the Eastern Bloc countries have lagged behind economic issues. The Soviet system emphasized state sovereignty. Companies of various industries and heavy industry could not develop with the political economy of the communist system. The cultural and ideological control of the communist system could not be active either in terms of coordinating with the global media or their effects. In this way, the Soviet Union and Eastern Europe were not able to prevent the broadcast of Western radio and television programs. Television played an important and direct role in shaping the 1989 revolution in the Eastern Bloc countries. Therefore, this revolution should be called "television revolution". Every event happened in one country, it was quickly received by people in another country by television news. Hence, the information revolution, on the one hand, the collapse of the core of communism and the Soviet Union, on the other hand, prompted the phenomenon of globalization to quickly affect itself. This phenomenon in the 1980s and 1990s caused a lot of changes in the political, social and economic structure. (Salimi, 2014, p. 102)

In this way, it becomes clear that in the process of globalization, the impact of cultural factors can make fundamental changes more than anything else. Iran is a country that over 90% of its people are religious and Muslim. Iran currently has nearly 80 million people. In 1979, the Islamic Revolution occurred in Iran, and in this revolution more than anything else religious and religious tendencies were effective. The tendency to cultural change caused other issues to be affected. Considering that the basis of the Islamic Revolution of Iran is ideological factors, therefore, fears of global changes and changes have caused the Islamic Republic of Iran to resort to restrained and controlled solutions. (Mir & Khaki, 2015, pp. 74-90)

During this time, Iran has been able to resist the invasion and effects of the phenomenon of globalization. The subject of this article is how Iran has been able to resist global waves. Has Iran really protected itself against the phenomenon of globalization? What causes globalization in Iran to be less rapid and what factors are involved in this recession? The key question in this article will be on this axis and it will try to find the necessary response to the field research and the library study method.

Introduction

Malcolm Waters analyzes the phenomenon of globalization in three different dimensions. He believes that human social relations are generally divided into three main categories: economy and production, politics and security, and symbolic relations in the field of culture. Globalization is recognizable in all

three dimensions and has changed the nature of human life. But the third dimension gradually imposes itself on two other dimensions. (Salimi, 2014, p. 313)

Globalization, of course, does more than simply increase the availability of foreign-made consumer products and disrupt traditional producers. It is also increasing international trade in cultural products and services, such as movies, music, broadcasts and publications. The expansion of trade in cultural products is increasing the exposure of all societies to foreign cultures. And the exposure to foreign cultural goods frequently brings about changes in local cultures, values, and traditions. Although there is no consensus on the consequences of globalization on national cultures, many people believe that a people's exposure to foreign culture can undermine their own cultural identity. (Rifkin, 2002, pp. 11-34)

Globalization is an inalienable outcome of a series of voluntary and predetermined plans for the integration of the world in various fields of culture, environment, economics and politics. Some of the effects of this phenomenon have existed since the beginning of human history, but in the early twentieth century its influence was continuous and regular, and in the middle of the twentieth century there has also been a sudden acceleration that, with the collapse of the communist bloc and its completion in the camp of capitalism, with other social processes such as postmodernism and post industrialization, the acceleration has been overtaken. (Nawazani, 2003, p. 186)

Globalization brings global pluralism. It is a situation in which nations, their culture and lifestyle and their interests are maintained on the basis of common forms of the world. Globalization, over time, fosters transparency, political and economic reform, the rule of law, and convergence on the basis of common forms. (Dalir, 2002, p.31) Globalization is both a threat and an opportunity. Opportunity to supply strong cultures and threats to poor cultures. In fact, rich and dynamic cultures use the capabilities and opportunities that globalization provides to humanity for its perfection and development. In the context of the cultural interaction based on the principle of globalization, many countries succeed in removing their culture from superstition. Thus, cultural interaction in globalization makes it possible for human cultures to invite people to compare values and choose the best. That is, in globalization, the conditions for the interaction and encounter of cultures with each other are provided and the principle of influence or influence becomes important. Cultures have to use the concepts and themes of other cultures. But it should be noted that impact should not be one-sided. Nor should society be alienated from its original culture and forget it. (Rodrik, 1997, pp. 19-37)

One of the areas that is heavily exposed to the process of globalization is the field of culture. In fact, globalization is a historical process and a set of complex processes that have the most emergence in culture. This process, while reducing the power of governments, eliminates national boundaries and makes the culture stand out from the state. As a result, trade and interaction between cultures is provided. On the other hand, culture dominates and succeeds in gradually evolving and developing with other cultures. Geertz defines culture as: "Culture is a model of latent meanings that are represented and transmitted in different symbols throughout history. Culture is a perceptions system of the human history, that are expressed inherited in symbolic form. (Geertz & Giddens, 1973, 1998, p.89) Culture not only helps us define ourselves, but also is a means by which a person acquires knowledge of life through his own, and exchanges his attitudes about this and continually strives for its continuation and development.

Due to its long history of civilization and culture, Iran has a very high capacity to influence global trends. In the meantime, the cultural aspects of Iranian civilization have always had a dramatic effect on the world. This indicates that Iranian culture has a very high capacity and can maintain itself and affect other existing cultures. The question that arises is whether Iranian culture can maintain its existence in the process of globalization and provide a model for other countries.

Malcolm Waters analyses the phenomenon of globalization in three different dimensions. He believes that human social relations are generally divided into three main categories: economy and production,

politics and security, and symbolic relations in the field of culture. Globalization is recognizable in all three dimensions and has changed the nature of human life. But the third dimension gradually imposes itself on two other dimensions. (Salimi, 2014, p. 313)

Cultural Perspectives on Globalization

In writers' writings, the process of globalization has usually been considered in four areas of economic, political, cultural and social affairs. Some also consider the technical field to be the fifth area of globalization that relates to the subject of the Industrial Revolution in Europe. (Santos, 2002)

From a cultural perspective, globalization is more based on the limitation of time and space, as well as the emergence of new conditions for the globalization of culture. The globalization of cultures means that the culture of excellence is introduced and that it influences various national and local identities and cultures, or creates a particular cultural formation in the global arena. (Shahramnia, 2005, p. 106) Theorists who form this angle look at cultural influences in the phenomenon of globalization emphasize the very effective role of modeling flows and broadcast programs from media networks. In their opinion, the phenomenon of globalization is more than just an economic and political trend in its cultural development. The advocates of the phenomenon of globalization are trying to create a cohesive and harmonious culture in the world. (Kate, 2000, p. 53)

Lohan is among the theorists who have a cultural look at globalization. From the point of view of sociology of communication, he is more concerned with the transfer of cultural elements than the content of culture. The history of human society is restored on the basis of communication technologies. (Shahramnia, 2005, p. 43)

Giddens is also a theorist who has a cultural and social perspective in the process of globalization, and looks at the process of globalization from a multi-dimensional point of view. He sees the process of globalization as a product of breaking the traditional order of space and time. According to Giddens, globalization can not be considered merely an economic phenomenon. However, the formation of the global economy is one of the most important elements of globalization. (Giddens, 1998, pp. 30-31)

When explaining Giddens's views on globalization, it should be noted that Giddens argues that the humanity is moving towards a globalized world but he argues that nation-states are still among key-actors of world politics. Giddens sees globalization as the motor of development that brings varied changes, which shape modern societies. It is a process that contains varied, often opposing, tendencies. But we cannot criticize globalization completely. Neither can we stop it. Yet we cannot ignore its potentially negative effects, such as the growth of social unevenness, ecological and financial risk (global risk society). As critics of globalization show, different effects persist among different societies in the world, even within one society.

According to Giddens, globalization affects societies, firms and the personal lives of people. The result is a hierarchical system of three distinct levels. Individual citizens (people) affect transnational corporations or local firms and their respective industry value chains. And people are also members of the global society where TCs grow, in turn influencing individual people's quality of life through time. (Georgantzias, Nicholas, & Solowiej, 2009) From Giddens' point of view, all cultures and societies have come up with methods for understanding time and space status. There is no society in which people have no idea of the future, the present and the past. Each culture is also equipped with some type of space sign that allows space awareness of the place. (Golmohammadi, 2005, p. 48)

Robertson also focuses on the cultural and social aspects of globalization. He sees the process of globalization more complicated than that economics-driven theory can deal with its description and explanation. Therefore, in his theory, the global system has a relatively subordinate position and more

emphasis on the element of consciousness. (Friedman, 1994, p. 196)

The definition of Robertson suggests that, like most other globalization theorists, he considers factors such as compaction, homogeneity, interconnectivity, and interdependence globally. But at the same time it goes beyond this, emphasizing the factor of consciousness. (Robertson, 1992, p. 8)

Held is one of those who see globalization as a kind of world-class democracy. According to him, there is also a cultural and economic diversity in a single world and in one form. (Held, 1992, p. 179) Norberg believes that enhanced technological and technological change has led to global awareness and, as a result, has provided grounds for cultural dialogue and ended the dominance of a monocultural system. (Norberg, 1996, p. 202)

The Position of Iranian Culture and Civilization and Its Role in the Process of Globalization

Iranian culture is rooted in history. The main factors in the formation of Iranian culture can be found in the Persian Empire (Achaemenid), the Sasanian era, Arab domination, Mongol invasions, and the Safavid era. In order to understand Iran's culture, it should also look at the independent countries around Iran. Afghanistan, Tajikistan, Uzbekistan, Turkmenistan, Azerbaijan, and even Armenia, Georgia and Pakistan as well as Kurds from Iraq and Turkey all have inherited some of Iran's culture. Even the national anthem of Pakistan is in Persian. (fa.wikipedia, 2019) (fa.wikipedia)

In sum, the elements of Iranian culture beyond the borders of the Islamic Republic of Iran can be summarized as follows: 1. Persian language which is one of the main characteristics of Iranian culture. 2. National festivals including Nowruz and Yalda Night and Hijri Shamsi calendar. 3. Shi'i religion and its various branches. Zoroastrian religions and rituals, Mehrvarzi and Bahai's. Persian art (Persian literature and poetry, Iranian architecture and Iranian food), 6. Kurdish and Azerbaijani Cultures.

The fate of the Iranian civilization and their noteworthy contribution to human culture and civilization are largely due to the geographic location. Iran (between the Persian Gulf and the Caspian Sea) has played the role of East-West link. A civilization that attracted the people of the region around 15,000 BC, and during the third to the first millennium BC, with the arrival of Indian and European settlers, found a beautiful blend with the achievements of these tribes. Zoroaster's religion, which corresponded to the realities of the life and habitat of the inhabitants of Iran, brought about a further flourishing. The formation of regional and wide Achaemenid, Selukian, Parthian and Sassanid governments led civilized nations to cooperate in the culmination of culture and civilization. The power of confronting these governments with the aggressors also provided the necessary security for the development of culture and civilization. (Izadi, 2002, pp. 57-76)

Iranian culture is a combination of different elements that have been intertwined throughout history and have been found in a single, integrated set. The ancient, Islamic factors modernity that have arisen in Iran have all come to the fore in the historical context, and in interaction with each other have yielded a result that is known as Iranian culture. Iranian culture has always been influenced by great historical events and events. Iranian culture and civilization has a long history and is one of the oldest civilizations in the world. Iran has always been the cradle of civilization and culture, and Iranians have always had a universalist approach, and in the distant past one of the great empires of the world has dominated this land, and world religions have also been born and grown. The Zoroastrian religion, which is a comprehensive and world-wide religion, has been and continues to exist for more than five thousand years in the Iranian cultural realm. (Foltz, 2009, pp. 561-577)

Of course, the entrance of Islam into the land of Iran in some cases caused a challenge between Islamic culture and the national culture of Iran, and some of the insulting behaviors of the Arabs contributed to

this challenge. But the great thinkers of Iran, with the rejection of Arab behaviors and the conscious acceptance of Islam and its integration with the constructive and positive elements of national culture, led to the emergence of a new culture and identity called Iranian-Islamic culture. This culture was so dynamic and strong and so rooted in Iran that it is no longer possible to separate the elements of Iranian culture from Islamic culture and create contradictions between them. This rich and extraterrestrial culture spread the geographical boundaries one after the other and supplied its cultural products to the lands of India and China. All the great cultural men in Iran's history are affiliated with this intellectual trend, such as Avicenna, Ferdowsi, Rumi and Hafez, who are considered to be world prides. (Amanat, 2017)

Iranian Cultural Heritage

History, geography and nation-state thinking in Iranian culture have always been appreciated and endorsed. Folklore and traditions, rituals and works of prose and poems of many Iranian culture have been introduced to the world, all of which are known as Iranian cultural heritage. Iran's cultural heritage has continued from the ancient era of Iranian history to this day and is an integral part of Iran's national identity and culture. Some of these rituals, such as Nowruz, are held not only in Iran, but also outside its borders. This shows that Iranian culture has been an old civilization. All the world see it as a sign of the culture of Iran. Some of the Iranian traditions after Islam continued to persist. Some of these rituals, such as the Celebrations of the Century and Mehregan, which are celebrated in recent times, are still among the cultural heritage of Iran. (Ahmadi, 2004, pp. 5-55)

Iranian Culture and Globalization; Challenges

The turmoil or movement created in various structures, institutions and systems is due to the process of globalization. Globalization has created many opportunities and threats that depend on the performance of the actors (ability, opportunity, awareness of the actions and time to implement it). Opportunities and challenges are nothing but the status of existing actors and their performance in the international system and the extent to which resources are available. If their situation allows for proper mobility at the right time, disturbances will increase the level of actors and increase their power of influence, or vice versa.

The following are considered as challenges for all cultures. Iranian culture and civilization are facing the same challenges. The key challenges are: Creating faults in local identities; Andalusialize process: a process that has led to cultural change among Muslims living in Andalusia in Spain. Neglect of national culture; Elimination of all cultures by supreme culture; Domination of a culture with more possibilities on other cultures; Marginalization of weak nations and assimilation of national cultures; Imposing culture and models special and powerful on other societies with the aim of destroying national-cultural capital of developing countries, Imposing the values and policies of the owners of power, Threatening indigenous cultures with Western alien values, Eliminating the values and excellences of native culture, and discrediting them; Disturbing the balance in population statistics for implementing the cultural order of the globalized system; Increasing material tendencies in the oven Regimes and the extension of profits and profits, Discrediting the values and cultural realities of societies, The influence and penetration of dominant culture in other cultures and ideologies.

Globalization has created two other major challenges for Iranian culture: a) the danger of the destruction of Iranian national identity; b) the marginalization of religious identity.

The collapse of national and historical identity is caused by the destruction of living signs and symptoms in traditions and customs in the course of globalization. In this regard, globalization creates a kind of degradation of cultural identity by strengthening the flow of the estranged tradition and, as a result, the destruction of the native traditions of modernity and the spread of confusion and instability in

individual and social behaviors in terms of the transformation of traditions. On the other hand, during the process of globalization, many religious identities and beliefs can not resist the media and information waves of today's world, widely influenced by Western culture, and marginalized or even partially disrupted. Meanwhile, Iranian religious identity has been widely challenged by this widespread wave of advertising. Therefore, confronting this cultural crisis requires clever management and management. (Amanat, 2017)

Iranian Culture and Globalization; Opportunities

The meaning of cultural opportunism is that the state understands the potential and strengthens them. The government can determine short-term, medium-term and long-term planning by understanding the situations and acquiring practical facilities and increasing the facilities needed to achieve specific goals. On this basis, the opportunity in the world can be set according to the Westphalian order of the nation-state. As stated in the Westphalian order: "Providing ground for the promotion of national power in line with national interests, which naturally covers ideological interests and regional needs and objectives.

Iran is a country with a cultural and civilization background that has always been on the crossroads of historic events. Different tribes and civilizations have crossed it. Iran has been the focal point for global communication since the past and the important link between old and ancient cultures. The Iranians have become accustomed to thousands of years of sightseeing among the various tribes of the world, the acceptance of cultures and civilizations, and direct contact with the carriers of these cultures from different ethnic groups, hospitality, foreign friendship, tolerance and peaceful coexistence. Instead of diverting and disposing of the cultural elements of other peoples, Iranians have always been ready to accept the efficient and efficient cultural elements of the other peoples and to absorb and melt them in their own culture. (Salasi, 1999, p. 130)

Iranians have, in some parts of history, been the producer and distributor of cultural elements worldwide. The historical behavior of Iranians is summarized as follows: welcoming other cultures and recognizing them, and accepting positive elements and negating their negative elements. Iranians, even in periods that have failed politically for other political reasons, have always been able to influence the migrants' ethnic culture in a cultural way and rely on their culturally strong and rooted culture and make them culture. (Baibord & Karimian, 2015, pp. 77-102)

Iran's Thesis to Prevent the Destructive Effects of Globalization

Iran is turning to various ways in order to stay safe from the harmful effects of the phenomenon of globalization. To achieve this, it uses various mechanisms, some of which are media and some others are deterrent mechanisms. For example, in order not to change the food culture of the people of Iran, it does not allow the establishment of foreign-owned companies even in the form of franchises. Against the development and promotion of companies and foreign companies that want to change the lifestyle of Iranians. It uses the modeling technique to meet the needs of the new generation in harmony with modern living conditions. Instead of allowing McDonald's or Starbucks to work in Iran, it tries to support indigenous companies and protect similar products for supply in the consumer market. Instead of using the style of architecture and decoration of foreign companies in coffee shops, and even restaurants, it tries to coordinate traditional architecture with day-to-day technology. Thus, traditional restaurants with architecture consistent with Iranian history and culture each day are more prosperous than yesterday. Therefore, most of the current nostalgic-style restaurants are well established and popularly welcomed by the public.

Intercultural relations should be among the most important cultural opportunities for globalization for countries that have the right cultural base and potential. The process of globalization has strengthened the

potential for the influence of different cultures, but the cultural impact of countries with a more powerful cultural background will be greater. Undoubtedly, far from bias, Iranian culture is one of the rare cultures of the world in terms of history. Understanding this fact, the Iranian people are more interested in their cultural backgrounds and avoiding the impact of culture derived from globalization. At least in a way of life they are not much affected. An Iranian culture of high capacity has the ability to influence the public opinion of the world and can maintain a proper pattern of global culture in its own right and present it to other cultures. (Baibord & Karimian, 2015, pp. 77-102)

The strategic and strategic position of Iran, which has placed it on the path of the world's four-way communication, on the one hand, and its unique economic, social and cultural features, on the other hand, has provided Iranian culture with a special opportunity to be able to The potential of its own civilization and capabilities to other nations and nations do not deserve it. It also attracts the positive capabilities and values of other cultures and nations and adapts to their culture. The transfer of human mental concepts and values is another method used in the deterrent mechanism.

Due to its special position, Iranian civilization has played a major role in the creation and transfer of universal science, concepts and values. Nowadays, due to the development of new technologies, there is a wider variety of opportunities available to nations and cultures to provide their capabilities to other nations. Iran utilizes these facilities in a decent way and offers its supreme civic values.

The importance of religious and religious values is another necessary process in preventing negative effects of globalization. Religion has not been influenced by the process of globalization as one of the important aspects of human life. But globalization seems to be more than an exceptional opportunity than a threat to religion. But this is important if it is possible to utilize the features and technologies of modern communication in a desirable and widespread manner, and should be introduced by the one-wayer who has the ability to answer the issues of the day, and an attractive appearance for Your audience, especially the younger generation. In this way, first of all, by recognizing different cultures, religious issues can be raised in the context of the institutionalized values of those cultures.

The sense of belonging of humans to a more general society and the expansion and strengthening of the cooperation and cooperation of nations, due to the diminution of borders and the erosion of sovereignty, can keep them from digestion in foreign cultures. The current world is truly a global village because of the rule of communication networks, the virtual world and Internet facilities. The development and modernization of modern communication means makes it possible for today's human beings to become more connected with their fellows and to become more aware of each other's thoughts, issues and problems and to be more attached to each other. This also promotes the sense of co-operation and altruism among cultures. (Amanat, 2017)

Today's communication devices, especially the Internet and satellite, have provided the opportunity for diverse and diverse cultures to properly and broadly transfer their cultural and value concepts and frameworks to others. In the meantime, cultures that have a richer, more robust capacity appear to be more potent, and this requires the widespread use of these devices. It is natural that Iran, due to the civilization history of several thousand years, can not be influenced by the proper use of mass media not only in the global village, but also in its culture to other cultures.

Globalization, while having negative effects, can diminish the level of controversy with the cultures and reduce the level of ideological conflict. What is certain is that in the course of history conflicts and conflicts between cultures have become more and more controversial, more than anything else, due to the lack of understanding of each other's views and beliefs. But today, different nations and cultures have become more and more interconnected, and modern gadgets have been instrumental in this. Thus, in the light of cultural relations and dialogue of civilizations, it can end the many misunderstandings and reduce the context of ideological conflicts. (Rosenau, 2005)

Conclusion

Due to its strategic position, Iran plays the role of the bridge in the crossroad of world civilizations. In addition, Iran has certain cultural, social, and economic characteristics. It is therefore known throughout history as a world-renowned civilization with a beautiful and effective background. In a situation where escaping the phenomenon of globalization is inevitable, this point of the world with its original culture can play a major role in cultural interactions. As it has the potential for influence, Iranian culture can equally offer or transfer the creativity necessary for civilization to other cultures and nations. Under such conditions and through cultural exchange, it is possible to prevent crises of the destruction of various civilizations and to synthesize different cultures in a diverse world.

The Iranians have come to the truth that they have to be tested in order to determine how they can be synchronized without destroying their identity by moving global civilization. Iranians must enter the dialogue on the world stage and maintain their national identity. Strong cultures never frighten dialogue and critique.

Accordingly, it is necessary to pay attention to the following points:

- Familiarity with community history is important. A young generation without historical backing can not defend itself against dominant cultures.
- Iranian interactions with the world should be based not on the basis of past experiences but on self-confidence.
- The extreme flexibility of the Iranian people from the emotional and epic level should become the basis of a strong cultural foundation.
- Identifying and enhancing features related to religion, language, race, environment, history, traditions, habits and collective memories that counteract the unification can be effective in enhancing native culture.
- Educating the general public on the phenomenon of globalization and teaching ways to cope with the negative impact of imposed cultures.
- Increasing acting capacity according to the rules of the global game and the power of diplomatic manoeuvre in the international arena. This goal should be to reduce the limitations and increase the use of existing opportunities. In other words, challenges need to become opportunities, these opportunities will increase the potential of high Iranian culture.
- Continuous and positive presence in the field of interaction and strengthening transnational cooperation with other nations.
- Cautious approach to the phenomenon of globalization due to its ambiguity and complexity.
- Active participation in international affairs and emphasis on multilateralism in order to influence global public opinion.
- Equipped with satellite and media power internationally and upgraded information, communications and computer capabilities.
- Emphasizing the cultural commonalities for internal consensus between cultural experts about norms and social values for a coherent and powerful cultural world-wide.

References

- Ahmadi, H. (2004). Iranian national identity: Foundations, challenges and requirements. *Cultural Research Journal*, 1(6), 5-55.
- Amanat, A. (2017). *Iran: A modern history*. London: Yale University Press.
- Baibord, E., & Karimian, A. (2015). The globalization of culture and its effect on Iranian national identity. *Journal of International Researches*, 7(28), 77-102.

- Brawley, R. M. (2003). *The politics of globalization: Gaining perspective, assessing consequences* (2nd ed.). Toronto: University of Toronto press.
- Dalir, A. (2002). *Globalization and cultur*. Tehran, Iran: Daricheye Danesh.
- fa.wikipedia. (2019, 1). Retrieved from [www.fa.wikipedia.org:https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%B1%D9%87%D9%86%DA%AF_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C](https://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%B1%D9%87%D9%86%DA%AF_%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C)
- Foltz, R. (2009). Iranian zoroastrians in canada: Balancing religious and cultural identities. *International Society of Iranian Studies*, 42(4), 561-577.
- Friedman, J. (1994). *Cultural identity and global process*. London: SAGE.
- Geertz, C., & Giddens, A. (1973, 1998). *The interpretation of cultures* (3rd ed.). New York, USA: Cambridge: Polity Press.
- Georgantzas, C. N., Nicholas, E. K., & Solowiej, D. (2009, 7). *Giddens globalization: Exploring dynamic implications*. Retrieved from <https://www.systemdynamics.org/assets/conferences/2009/proceed/papers/P1072.pdf> ([Retrieved 02 17, 2019])
- Giddens, A. (1998). *The interpretation of culture*. London: Polity Press.
- Golmohammadi, A. (2005). *Globalization, culture and identity*. Tehran: Nashr-e Ney.
- Held, D. (1992). *Democracy and the global order*. London: Polity Press.
- Herrington, M. L. (2013). Globalization and religion in historical perspective: A paradoxical relationship. *Religions open access*, 4, 145–165.
- Hirsch, P., Fiss, C. P., & Hoel-Green, A. (2009). *A durkheimian approach to globalization* (2nd ed.; P. Adler, Ed.). London: Oxford University Press.
- Izadi, H. (2002). A perspective on the global impact of islamic cultures and civilizations. *Mesbah*, 10(37), 57-76.
- Kate, N. (2000). *Contemporary political sociology, globalization, politics and power*. Malden: Blackwell Publishers.
- Marx, K. (1992). *Capital: Critique of political economy* (Vol. 2; E. D. Mandel, Ed.). London, England: Penguin.
- Mir, G., & Khaki, N. G. (2015). Globalization and post-islamic revolution: A changing iranian woman. *Journal of Globalization Studies*, 6(1), 74-90.
- Nawazani, B. (2003). *Globalization and its effects on iran*. Tehran, Iran: Negaresh Ghalam.
- Norberg, H. (1996). *Breaking up the monoculture*. New York: Verso.
- Rifkin, J. (2002). It's war-commerce vs. culture. *Newsday*, 7(9), 11-34.
- Robertson, R. (1992). *Globalization*. London: SAGE.
- Rodrik, D. (1997). Sense and nonsense in the globalization debate. *Foreign Policy*, 107, 19-37.
- Rosenau, N. J. (2005). "the complexities and contradictions of globalization" in *global issues* (Dushkin, Ed.). New York: McGraw-Hill.
- Salasi, M. (1999). *World of iran and iran's world*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Salimi, H. (2014). *The new face of globalization in the human life* (2nd ed.; E. Tahbaz, Ed.). Tehran, Iran: Rasekhon.
- Santos, B. S. (2002, 8). *Eurozine*. Retrieved from www.eurozine.com/the-processes-of-globalisation/ ([Retrieved 02 18, 2019])
- Shahramnia, S. A. (2005). *Globalization and democracy in iran*. Tehran, Iran: Negah-e Moaser Press.
- Tanrıverdi, G. E. (2009). Giddens and globalization democracy. *Journal of Human Sciences*, 858- 871.
- Waters, M. (2006). *Globalization* (2nd ed.). New York, USA: Routledge.



Avrupa-Merkezcilik ve Tarihyazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi

Muhammet Özdemir

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İzmir, Türkiye

muhammetozdemir2012@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8465-1924>

Alınma/Received: 11 February 2019, **Kabul/Accepted:** 08 April 2019, **Online/Available online:** 30 April 2019

Özet

Bu çalışmada Avrupa-merkezcilik olgusu ve tarihyazımı kavramı incelenmektedir. Avrupalı olmayan kültürler özelinde her iki kavram açıklanmaktadır. Avrupa-merkezci bir tarihyazımı Avrupalı olmayan insan ve toplumların dünyayı ve kendilerini yanlış tanımlarına ve yanlış edimlerde bulunmalarına yol açabilmektedir. Avrupa-merkezciliğin soykütüğü modern kültürün doğuşuna değin geriye götürülebilir ve tarihyazımı tartışmalarının da yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı zamanda bu olguyla ilgilendiği söylenilebilir. Tarihyazımı felsefesi, yorumcu öznenin tarihi olaya ekledikleri ve anlatının ne kadarının geçmişe dayanarak bilinebileceğiyle ilgilenebilir. Dünyada hâkim olan tarihyazımı Avrupa-merkezci ve son zamanlarda Amerikan-merkezcidir. Bir aşamadan sonra Avrupa-merkezcilik açmazı sadece Avrupalı olmayanların sorunları olarak kalabilmektedir. Bu çalışma münhasıran bu meseleyle ilgilenmekte ve kuramsal bir çözüm bulmaya çabalamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa-Merkezcilik, Tarihyazımı, Felsefe, Bilim, Kültür

The Effect of the Issue of Euro-centrism and Historiography on Scientific and Cultural Knowledge

Abstract

In this study, phenomenon of Euro-centrism and concept of historiography are examined. Both concepts are explained specific to non-European cultures. A European-centrist historiography can lead to false as people and societies that are non-European misunderstand the world and themselves, and they are in the wrong. The genealogy of Euro-centrism can be traced back to the birth of modern culture, and it can be said that the historiography debates have been also interested in this phenomenon since the second half of the twentieth century. Philosophy of historiography is concerned with the annexing of process of interpretation to the historical facts and concerned with how much of the narrative can be known from the past. Historiography dominating the world is European-centrist and recently American-centrist. After a phase, the deadlock of Euro-centrism can only remain the problem of non-Europeans. This study deals exclusively with this issue and strives to find a theoretical solution.

Keywords: Eurocentrism, Historiography, Philosophy, Science, Culture

Giriş

Bu yazının amacı, Avrupa-merkezcilik kavramını tarif edip tarihyazımı sorununu açıklamak ve söz konusu iki çerçevenin Avrupa kökenli olmayanların bilgilenme ve kültür yaratma süreçlerine etkisini saptamaktır. Bu bağlamda yapılmış bazı İngilizce ve Türkçe araştırma ve incelemeler bulunmaktadır. Arif Dirlik, Vinay Bahl ve Peter Gran'ın editörlüğünde hazırlanmış *History after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies* (Üç Dünyanın Ardından Tarih: Avrupa-merkezcilik Sonrası Tarihyazımları) adlı kitap ve Aviezer Tucker'ın editörlüğünde hazırlanmış olan *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (Tarih Felsefesi Elkitabı ve Tarihyazımı) adlı hacimli kitap çalışması aklı gelen ilk kaynaklardır (Bahl & Gran, 2000), (Bahl & Gran, 2009). Türkçede bu bağlamda kaleme alınmış makaleler ve sempozyumlarda sunulmuş bildiriler bulunmaktadır. Bu çalışmalar da İngilizcedeki muadilleri gibi, Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımı sorununa yoğunlaşmaktadırlar.¹ Bizim çalışmamız, söz konusu çalışmaların bir devamı niteliğinde kabul edilebilir.

Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımına ilişkin çalışmalarda genellikle ilk kavramın olumsuzlanmasından yola çıkılmaktadır.² Burada tarihyazımı bir bakıma Avrupa-merkezli bilgi ve kültürün eleştirilmesinde işe yaramaktadır. Biz kendi çalışmamızda aynı olumsuzlamayı sürdürmek yerine daha ziyade olguların saptanması ve betimlenmesiyle ilgileniyoruz. Kuşkusuz modern dönemin yarattığı sorunların değerlendirilmesinde eleştirelliğin haklı ve isabetli bir zemini bulunmaktadır. Çünkü Avrupa-merkezciliğin gelişimiyle modern sömürgeciliğin gelişimi birbirine koşuttur (Özay, 2013, s. 271-274). Bununla beraber bir olgu niteliğinde Avrupa-merkezciliğin anlaşılabilmesinde onun kendi içsel dinamiklerinin görece olumsal bir değerlendirmesine de ihtiyaç vardır. Nitekim olumlama ve olumsuzlamaya yaslanmayan bir saptama, betimleme ve değerlendirme de araştırmacı ve okura yeterli bilgiyi verebilmektedir. Bu bağlamda sırasıyla Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımını açıklığa kavuşturacak ve her ikisinin Avrupalı olmayanların bilgilenmesi ve kültür yaratma süreçlerine etkilerini tespit edecek ve tasvir edeceğiz.

Avrupa-Merkezcilik Ne Demektir?

Coğrafi adlandırma ve kronolojik anlatımda Avrupa kıtası ve milletlerinin esas alındığı tüm algılama ve bilgilenme içeriklerine Avrupa-merkezcilik nitelendirmesinde bulunmaktadır. Söz konusu nitelendirmeyi uygun ve haklı bulanlar öncelikle yine Kıta Avrupası içerisinde doğmuş ve gelişmiş bazı eleştirel düşüncelerdir. Buna göre, dünya haritasında Avrupa haşmetli görünümüyle merkezde yer almakta ve doğu, batı, güney ve kuzey ona göre işler kılınmaktadır. Ortadoğu, Yakındoğu ve Uzakdoğu gibi bütün isimlendirmeler böyle bir coğrafi resme göre yapılandırılmaktadır. Ayrıca insanlık tarihinin anlatımında Avrupalı insanın deneyimleri geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin anlatımların standardı olmaktadır. “İnsan” derken öncelikle Batı Avrupalı insan kastedilmekte ve tarihi çağlar onun iktisadi, askeri, siyasi ve kültürel gelişimine göre yapılandırılmaktadır. Böylelikle şimdiki zamanda mevcut olan yeryüzü insanları arasında geriye ve ileriye doğru uzanacak bir insan hakikati vücuda getirilmiş olmaktadır (Chakrabarty, 2000, s.17-21), (Booth, 2007, s.383-385), (Kalm, 2016, s.15-16).

Avrupa-merkezciliğin nasıl doğduğu ve geliştiğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır ve söz konusu

¹ Örnek olarak bkz. Muhammet Özdemir (Özdemir, 2012), “Ortadoğu Özgüllüklerinin Anlamlandırılmasında Yöntem Sorunu ve Şarkiyatçılık”, Uluslararası *Ortadoğu Kongresi Bildiriler Kitabı Cil-1*; Ed.: Hasret Çomak, İtr Aladağ Görentaş, Derya Özveri, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Eylül 2012, s. 144-160; Metin Türkmen, Muhammet Özdemir (Türkmen & Özdemir, 2013), “Ortadoğu'nun Kültürel Yazımında Ölçüt Sorunsalı”, *01-02 Ekim 2012 II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu: “Yönetim-Ticaret-Siyaset” Bildiriler Kitabı*; Ed.: Ahmet Hamdi Aydın, İsmail Bakan, Mahmut Yardımcıoğlu, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Basımevi, Şubat 2013, s. 28-31.

² Örnek olarak bkz. Mehmet Özay, “An Attempt to Understand the Driving Forces of Historiography in the Eurocentric Perspective in Southeast Asia”, *İnsan ve Toplum*, 3 (6), 2013, s. 271-282.

görüşler onu bazen bir kültüre, bazen de bir düşünüre götürmektedirler. Mesela Teshale Tibebu bu konuda görüş bildiren yazarlardandır ve ona göre, Avrupa-merkezcilik, bir tür Batı-merkezcilik olarak, modern kültür ve Alman filozof G. W. F. Hegel ile ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Tibebu, ırkçılık, toplumsal cinsiyet ve sınıfsal ayrımları da kuramsal zeminde modernizme ve Hegel'e dayandırmaktadır. Hegel, insanlık tarihini bir tür dünya tarihi yazımıyla açıklamaya çalışan bir düşünürdür ve o, akıl, bilim ve kültürün mevcudiyette tezahür edişini Avrupa toplumları ve onlara has tinsellikle izah etmeye çalışmıştır. Tibebu, Hegel'in *Phenomenology of Spirit (Tinin Görüngübilimi)* adlı eserinde, "biyolojik bir determinizm" fikrini icat ettiğini öne sürmektedir. Bu nedenselliğe göre, akıl, bilim, kültür ve medeniyet olguları ancak Avrupalı milletler tarafından yaratılabilir ve böyle de olmuştur (Tibebu, 2011, s. 74). Tibebu'nun Avrupa-merkezci bir tarihin ve kültürün yaratılmasında modern kültür ve özellikle Hegel'i esas alan yorumunun bir vakıanın izahı için geliştirilmiş yorumlardan bir tanesi olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Öyle görünüyor ki, Batı Avrupalı milletlerin yarattığı bir uygarlık, kronolojik olarak ondan önce var olmuş başka uygarlıklar gibi, tarih sahnesinde kendini belirginleştirmiş ve işin doğasına uygun olarak kendine özgü bir dünya tasavvuru ve hakikati yaratmıştır. Fernand Braudel, ilk defa Fransızcada denk gelinen uygarlık ve kültür sözcüklerini açıkladığı bir yerde dikkatlerimizi bu vakıaya çekmektedir (Braudel, 1996, s. 27-32). Tibebu'nun sözünü ettiği "biyolojik determinizm" düşüncesi, her yükseliş ve başarının ardından sökün edebilecek insani bir yorum örneğidir. Avrupalı olmayan milletlerin Avrupalı düşüncüyü örnek almaları süreçleri ile sömürge süreçleri birbirine denk geliştiği için Hegel'in yaklaşımı da bunun sebebiymiş gibi görünmüştür. Avrupalı bazı düşünürlerin ve özellikle Hegel'in böyle bir amacı olabilir. Nitekim İngiliz filozof Francis Bacon ve Hegel, İslâm toplumlarının yetersizliklerinden bahsetmeden yapamamaktadırlar (Bacon, 2003, s.58), (Wilhelm & Hege, 2011, s.372-377). Ama Avrupalı düşüncelerin tek başlarına bir vakıayı vücuda getirdiklerini kabul edemeyiz. Avrupa'nın kendisinin de dünyanın geri kalanının geçmişinden ve entelektüel birikiminden soyutlanarak vücuda gelmediği aşikârdır. Braudel'in uygarlık ile kapitalizm arasındaki ilişkiye dair dikkatlerimizi çektiği ve önümüzdeki Avrupa-merkezcilik vakıasında da geçerli olmak üzere, olgudan hareketle elimizde olmayan bütün materyallere ve nedensel bağlantılara erişemiyoruz (Braudel, 1985, s. 23). O halde şunu söyleyebiliriz ki, Avrupa-merkezcilik, bir harita, tarih ve bilim yapma tarzı olarak, modern Avrupa uygarlığının insanlık sahnesine çıkışıyla beraber biraz da insani doğallık ve zorunluluk ile gelişmiştir. Daha açık bir deyişle, önceki uygarlık örnekleri gibi modern Avrupa da kendini merkeze alarak bir söylem dili geliştirmiştir. Bu vakıayı Hegel'in biyolojik nedensellik ile resmetmesi kuşkusuz bir abartı ve yanlışır.

Avrupa-merkezci dünya ve yaşam tasarımı, Avrupa menşeli insan ve toplumlar için doğal ve olağan iken, Avrupa menşeli olmayanlar için garip ve çoğu zaman rahatsız edici bir hadisedir. Bunu itiraf eden çağdaş yazarlardan bir tanesi de Dipesh Chakrabarty'dir. Chakrabarty, İngiltere ve Avrupa'nın kendi milletine ve tüm Doğu toplumlarına ait hayatların bu kadar merkezinde bulunmasını alışılmadık ve haksızca bulduğunu dile getirmektedir. Sonra şöyle bir tahayyülden söz etmektedir: Küresel zamanlarda Avrupa da taşralaşmamış mıdır? Bizim ifademizde karşılığını böyle bulmuş olan anafikrinde Chakrabarty, Amerika Birleşik Devletleri merkezli küreselleşme olgusunun yarattığı yeni Avrupa gerçeğinden ilham almaktadır, ama bu yeni durumda bile Avrupa daima referans kaynağı olmaktan aşağı düşmemektedir, çünkü bütün tarihler ve kavramlar ona dönmektedirler (Chakrabarty, 2000, s. 9-15). Sanki geçmişte Chakrabarty'nin ataları Avrupalılara üstün gelememişlerdir ve belki de o da onların ürünü bir kaderi yaşamamanın adaleti konusunda tereddütlüdür. Ne var ki, Chakrabarty, atalarının yapamadıklarından kendisinin ne yapabileceğine dair de düşünceler devşirmeye gayret etmektedir, çünkü onun, torunları için farklı bir yazgıyı miras bırakabilmesi imkân dâhilindedir. Bununla beraber belirtmek gerekir ki, bir uygarlığın teşekkül etmesi, toplumsallaşmış bir emek birikimine ve ortaklığı birkaç kuşak boyu kesinleşmiş ve garanti altına alınmış bir *milli şuura* bağlıdır.

Avrupa-merkezciliğin mahiyetini günlük yaşamdaki muhtevasından çıkarmak mümkündür. Bu da

Avrupalı olmayan insanın en temel biyolojik ve psikolojik gereksinimlerini içeren öğelerden edinilebilir. Yiyecek, içecek, giyecek, barınma yeri, sağlık, eğitim, korunma, yargılanma, cezalandırılma, toplum olma, inanma, idare edilme ve savaşa girme gibi birçok yaşamsal unsur, Avrupalıların deneyimleri göz önünde bulundurularak belirlenmektedir. Belirlenimde Avrupa yerine yerli insan ve kültürlerin muhtaç konumda bulunmaları, şimdiki zamanı yaşayan yerli insan için tuhaf, anlaşılabilir ve haksızca bulunabilir. Nitekim bu tepki genellikle de doğallığa ve olağanlığa uygun olan bir tepkidir. Ne var ki, hâlihazırda vaki olan budur. Günlük yaşamı böylesine kuşatan Avrupa-merkezcilik olgusu, geçmiş ve geleceğe de hâkim olacak vasıfta olmak üzere, bilgi ve kültürü de tayin etmektedir. Doğru bilginin kıstasları, nesnelere ait araştırmaların uzmanlaşma isimleri, bilimsel sınıflamalar, bilimsel çalışmalar, mevcudiyet ve iletişim alışkanlıklarının vücuda getirdiği değerler ve konforlu bir yaşamı garantiye alan hukuk gibi her türlü aracın kaynağı Avrupalılardır.

Bu vakıa, Türkiye'deki yerli insan gibi, geçmişinde Avrupalıların karşılarında edilgen oldukları bir medeniyet ve kültürü barındıran insanlar açısından daha dayanılmaz ve tereddüt yaratıcıdır. Eski alışkanlıklar ile yeni alışkanlıklar arasındaki tereddütler, Daryush Shayegan'ın "yaralı bilinç" dediği bireysel varoluşlara yol açabilmektedir. Bu bilinç durumu, bir çeşit arada kalmaya ve hiçbir zaman karar verememeye, bazen de olabilecek en yararsız kararı almaya tekabül etmektedir (Shayegan & Bilinç, 2010, s.7). Homi K. Bhabha'ya sorarsanız, yaratıcı bir karar anından hemen önceki bir kuşağa karşılık geldiği için aslında bu esnada benimsenmiş melezlik bir avantaj olarak kabul edilmelidir. Anlayabildiğimiz kadarıyla Bhabha, hayatta artık yetersiz kalan insanlık durumundan kurtulma ve ileride eskিয়েcek bir geri kalmayı bertaraf edecek bir üst karar noktasına evrimi içerisinde potansiyel olarak bulundurduğu için tereddütlü insan varoluşuna olumsal yaklaşmaktadır. Çünkü tereddütlü mevcudiyet, ilerleme için arama ve çabayı içeren bir bilinç karşılık gelmektedir (Bhabha, 1994, s. 85-92).

Avrupa-merkezcilik, bir dönem bütün dünyanın Avrupalı veya Avrupalı-gibi olduğuna alınabilir. Bilgi, varlık, akıl, kültür ve medeniyet gibi en kapsamlı kavramların yanı sıra eğitim, sağlık, hukuk ve devlet teşkilatı gibi birçok uzun vadeli ve yakın vadeli pratiğin Avrupa'ya göre oluşu, ister istemez insanların da hiç olmazsa Avrupalı-gibi oluşuyla sonuçlanacaktır. Ken Booth'un Amerika Birleşik Devletleri merkezli küreselleşme olgusu nedeniyle her bir Amerikan vatandaşına ve ona öykünen tüm insanlığa sorduğu soru, Avrupa-merkezciliği de içerdiği için bizim kapsamımıza girmektedir. Booth'un sorusu şöyledir: "Şu anda biz hepimiz Amerikan mıyız?" Booth, dünyanın en az yarısının Amerikalı olduğunu belirten bir pasajı alıntıladıktan sonra günümüzde dünyada sadece ABD'nin süper güç olarak var olduğunu saptamaktadır. Ayrıca o, yaşlı Avrupalı bir modellemeyi esas alarak bugüne gelmiş de değildir, Amerikan rüyası farklı bir rüyadır ve kendine özgüdür (Booth, 2007, s. 289-290). Booth'un da işaret ettiği gibi, içerisinde Ziyaüddin Serdar ve Meryll Wyn Davies vb. araştırmacıların bulunduğu birçok yazar, bütün dünyada Amerikan popüler kültürünün egemen olduğu ve yeni bir insan karakteri yarattığına dair çalışmalar kaleme almışlardır. Artık dünya ile ABD eşanlamlıdır. Uygarlık, akıl, gelişme ve demokrasi, ABD'nin ihraç ettiği değerler ile tanımlanmaktadır, başka bir deyişle, insan olmak demek, Amerikalı olmak demektir (Booth, 2007, s. 294-295). Günümüzde gerçekten de ABD'nin popüler kültürü olmaksızın herhangi bir dildeki herhangi bir sözcüğün bile tarif edilme olanağı bulunmamaktadır. Küreselleşmiş popüler Amerikan kültürünün öncesinde Avrupa kültürü vardı ve şimdiki zamanda gözlemlenen Amerika-merkezcilik o zamanlar tedavülde bulunan Avrupa-merkezciliğin yerini aldı. Nitekim Amerikan-merkezli dünya içerdiği bazı farklılıklara rağmen aslında Avrupa-merkezci dünyanın evrimleşmiş yeni bir aşamasıdır.

Bizim üzerinde durduğumuz popüler kültürün yarattığı insan tipolojisinin yanı sıra uzun vadede istikrarlı olan bilgi ve varlıktır. Bilgi ve varlık, Avrupa-merkezcidir. Felsefe tarihi, bilim tarihi ve sözgelimi uygarlık tarihi temelde Batılı insanın düşünce ve kültür tarihidir. Avrupalı olmayanlar gelişmek ve ilerlemek, daha temelde hayatta kalabilmek için bu düşünce ve kültürün içerisine dâhil olmaya çabalamaktadırlar. Batılılar kendilerini ifade etmek için Avrupalı olmayan milletlerin tarihlerine ve bilgi ürünlerine referansta

bulunma gereksinimi duymamaktadırlar, ama tersi, yani Avrupalı olmayanların Batılılara atıfta bulunmaları bir zorunluluktur. En önemlisi, hukuk ve siyaset Avrupa-merkezci değerler olmaksızın varolamamaktadır. Bilgi ve varlığın Avrupa-merkezli oluşu, iktisadi ve askeri alanlarda olduğu ölçüde siyasi ve kültürel alanlarda da etkisini gösterebilmektedir. Bu nedenle Avrupa Parlamentosu (AP) ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) Türkçe haberlerde önemli bir yekûn teşkil ettiklerine tanıklık edebiliyoruz. Bu vakıanın yerli insana tuhaf ve rahatsız edici gelmesi anlaşılabilir bir durumdur, çünkü New York ve Brüksel'in insani kıstaslarıyla yaşamaya mecbur olmak yorucu ve hiç olmazsa haksızca görünebilmektedir. Burada Avrupa-merkezcilik, kendi meşruiyetini, edilgen yerli insan ve toplumların gelişme gereksinimleri kadar esas itibariyle keyfi uygulanan bir güçten almaktadır. Daha açık bir deyişle, Avrupa-merkezcilik, doğallıkla kurulmuş bir ilişki ve etkileşim pratiği olduğu kadar Avrupalı olmayanların bertaraf etmelerinin mümkün olduğunca engellenmeye çalışıldıkları bir yazgıya karşılık gelmektedir (Chakrabarty, 2000, 97-100).

Tarihyazımı ve Bilgilenmeye Etkisi

Günümüzde gitgide ilgi çeken bir çalışma ve uzmanlaşma alanı veya çerçevesi olarak tarihyazımı, ajandamıza dâhil ettiği bazı sorulardan dolayı kıymetlidir. Bu sorulardan ilki, geçmişin bilinip bilineme-yeceğiyle ilgilidir. Felsefi tarihyazımı bakımından söz konusu soru bir başlangıç noktasıdır: “Biz, geçmiş bilebilir miyiz?” Daha açıkça dile getirildiğinde, olup bitmiş ve şu anda tanıklık edemediğimiz olaylardan hangilerini bilebiliriz ve hangilerini bilemeyiz? Geçmişe ilişkin betimlemelerin kesin olanlarını kesin olmayanlardan nasıl ayırt edebiliriz? Başka bir soru da şöyledir: “Gereğcelendirilmiş bir yorumu spekülasyon ve uydurmadan ayırt eden nedir?” Başka bir deyişle, bir hâdisenin gerçekleştiğini söylediğimizde onun cidden gerçekleşmiş olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu sorulara vereceğimiz cevaplar, elimizdeki tarihi anlatımın ne kadarının olgudan ve ne kadarının da yorumcudan kaynaklandığını açıklığa kavuşturmamızı sağlayabilecektir (Kosso, 2009, s.9-10). Böylelikle yukarıda çerçevelediğimiz Avrupa-merkezcilikten kaynaklanan eklemeleri ayıklayabilmek veya hiç değilse bunları teşhis edebilmek için bir yol bulabiliriz.

Tarihyazımını izah ederken önce tarihin ne olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Tarihin mahiyetinin tayini de onun fonksiyonu ve yarattığı politik stratejilerden ayrı düşünülemez. Avrupalı tarihçiler arasında tarihin ne olduğu konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı araştırmacıların haber verdiklerine göre, Avrupalı sağ ve sol görüşler arasında farklılaşabilen tarih anlayışlarıyla karşılaşabilmekteyiz. Tarihin mahiyetine ilişkin görüş ayrılıklarının bilimsel nedenlerinin politik görüşlerden ayrılamayacağına ilişkin bir veri olarak bu vakıa önemlidir (Clark, 2018, s.500-501). Bununla beraber tarihin disipliner içeriği ve fonksiyonu ile onun tarifini birlikte ele almaya eğilimli araştırmacılar bulunmaktadır. Sözelimi Edward Hallett Carr, tarihe ilişkin tasavvurlarımız ile ondan kişisel beklentilerimizin birbirine koşut olduğu saptamasında bulunmaktadır. Carr'ın anlatımına göre, tarih, kronolojik bir kayıtlama işlemi olarak esas itibariyle geçmişten kalan materyallerin konuşturulması olduğu ölçüde ayrıca tarihçi sıfatıyla günümüzde konuşan insanın geçmişten çıkarmak istediklerinin bir görünümü de olabilir. Böylelikle Carr, tarihi gerçekler yerine “tarihçinin kişisel gerçekleri”nden söz etmektedir (Carr, 1990, s.7-8). Politik anlayışların etkisinde kalabilen ve ayrıca kişisel ajandalara göre tasarımlanabilen bir tarihten söz edebildiğimize göre, tarih sadece geçmişteki kişi, olay ve kavramların olgusal kanıtlara başvuru olarak ve neden-sonuç ilişkisinin korunduğu bir anlatımda dile getirilmesinden ibaret değil gibi görünmektedir. Peter Burke'ün tarihçilikte bir dönüm noktasına tekabül ettiğini saptadığı Annales Okulu'ndan çıkardığı netice de bu savı desteklemektedir. Burke, insanları ilgilendiren tarihsel bir anlatımda geçmiş dönemin insanlarını geriye doğru öyle kolaylıkla tarihi nedenselliğe indirgemeyeceğimize, onları anlamının çetrefil bir iş olduğuna ve ayrıca anlama işini üstlenmiş tarihçinin dünyeviliğinden bağımsız bir tarihten de söz edemeyeceğimize dikkat çekmektedir. Dolayısıyla geçmiş dönemin insanlarının ve materyallerinin her birine ve günümüzde

konusan her bir tarihçiye göre şekillenen bir tarih bulunmaktadır (Burke, 1990, s.110-111).

Tarihin bir de toplum, dil ve kültürle ilişkisinden imal edilmiş bir tarifi bulunmaktadır ki, bu, bizim yorumumuza göre, Kıta Avrupası'nda ayrı, Anglosakson geleneğinde ayrı bir muhtevaya tekabül etmektedir. Hegel'e kadar geri götürülebilecek bir toplum-tarih ilişkisinden edinebileceğimiz post-kolonyalist bir kavrayışa göre tarih, sembolik bir başlangıcı olmayan ve şimdiki zamanda güç ve başarıyla tamamlanmış gerçek bir amacı bulunan toplumsal varlığın temel niteliğidir. Küresel kapitalizm açısından yaklaşıldığında ise tarih, sembolik bir başlangıcı olmayan ve şimdiki zamanda ekonomik küreselleşmeyle tamamlanmış gerçek bir alışveriş şuru bulunan toplumsal varlığın temel niteliği olmaktadır (Özdemir, 2017, s.171). Her iki tarif de tarihin modern dönemle birlikte gelişmiş ampirik bilgi özelliğinden alınmıştır ve iki farklı coğrafya, yaklaşım ve deneyimin içeriğine bakılarak meydana getirilmiştir (Özlem, 2012, s.58-61). Her iki tarifte de dikkatlerimizi çeken vakıa, tarihin, geçmişteki olay ve günümüzde konuşan tarihçi kadar aynı zamanda eylemlerde bulunan ve bir kültür üreten toplumun da taraf olduğu bir mevcudiyet oluşudur. İşte Avrupalı olmayanların edilgenliklerinin başladığı ve bazen onların gerçek tarihte temsil edilememelerinin temellendirilebildiği felsefi gerekçe de bu vakıadan edinilmektedir. Nitekim Alman filozof Hegel, kendi zamanında güçlü ve başarılı görünmeyen Hindistan'ın geçmiş güç ve başarılarına atıfta bulunarak, ondan tarihi esirgeyen felsefi bir tarih yorumu geliştirmektedir: "... Sahip değilse, Hindistan'ın, içinde hâlâ tarihin ortaya çıkmadığı boşuna tarihi gibi üç buçuk bin yıldır hala bir kültür sürecinin gerçekleşemediği bir kültür karşısında kalırız." (Hegel, 2003, s.13).

Anlaşılabildiğine göre, insan ve toplumların geçmişlerine ait iz, kalıntı, yazılı materyal ve kayıtların yanı sıra tarihçilerin inançları, ilgileri, çıkarları, uyuşuğu ve deneyimleri de tarihsel bilgiyi etkilemektedir. Bu ikisinin yanı sıra araştırılan insan ve toplum yapısı ve araştırmanın yapılabilirdiği merkezi toplumun statüsü tarihi bilgiyi etkilemektedir. İşte bütün bunların saptandığı disiplin veya çalışma sahası, tarihyazımı ve tarihyazımı felsefesidir (Tucker, 2004, s.25-26). Bir bakıma tarih, birçok bileşenin bir araya geldiği bir tarihi zihin tarafından yaratılmakta ve işler kılınmaktadır ve bu tarihi zihin de tarihçinin zihnidir. Tarihi zihnin veya daha açık bir deyişle, şimdiki zamanda yaşayan tarih anlatıcısının –bu tarih anlatıcısına felsefeciler, ilahiyatçılar, sosyologlar, antropologlar, filologlar, edebiyatçılar, coğrafyacılar, siyaset bilimciler vs. de girmektedir- kendi kişisel koşullarında bir araya gelmiş birçok etken tarihyazımı açısından bir çeşit olasılık problemini gündeme getirmektedir. Aviezer Tucker, matematikteki Bayes teoreminin tarihi yorumlara uygulandığı ve bu olasılıkların tüketilmeye çalışıldığı bir tahlil geliştirmektedir. Bu tahlil, sözgelimi içerisinde modernlik, aydınlanma, ekonomi, kapitalizm, sömürge olgusu, savaşlar vs.nin bulunduğu birçok değişkeni göz önünde bulundurmaktadır. Tahlilin neticesine göre, sözgelimi Çin ve Doğu Asya'nın Avrupa tarafından icat edildiği ve günümüzde söz konusu iki coğrafyaya dair tarihi bilgilerimizin aslında Avrupa'nın başka yerlerdeki yorumlarını içerdiği ortaya çıkmaktadır. Başka birçok olasılık var iken tarihçilerin özellikle bazı olasılıkları tercih etmiş olmaları Avrupalıların ortak inançları, ilgileri ve çıkarları dışında bir etkenle açıklanamaz. Çünkü birçok ihtimal arasından belirli bir Çin ve Doğu Asya üstelik determinizme indirgenerek tercih edilmiştir (Tucker, 2004, s.134-140).

Tarihyazımının bilgilenmeye ve kültüre etkisi, gelişmiş ülkelerin gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkeleri temsil etme ve dile getirme süreçleriyle ilgili bir sorundur. Geçmişin bilginin konusu olup olmayacağına dair başlangıç sorularının hemen geçştirildiği temsillerde gelişmemiş ülkeler yoksul ülkeler kategorisinde, gelişmekte olan ülkeler ise bazen "Üçüncü Dünya", bazen de "post-kolonyal" statüsünde tarihin konusu edilmektedirler. Bu iki kategoriye ait temsiller, tıpkı Avrupa'nın Çin ve Doğu Asya'yı icadındaki gibi, ilgili toplum ve kültürlerin gerçek kimlik, deneyim ve tarihlerinin yerini almaktadır. Bu ilk aşamayı takip eden ikinci aşamada ise, söz konusu ülkelerde kendi tarihlerini öğrenen insanlar, ister icat edilmiş ve gerçeğin yerine ikame edilmiş tarihi bilgi olsun, isterse zaman zaman bunlara refleks olarak üretilmiş ve yine gerçeğin yerini almış tarihi bilgiler olarak yanlış bilgiler edinmektedirler. Bu vakıa, Avrupalılar ve günümüzde Amerikalılar açısından yaklaşıldığında doğal ve anlaşılabilir iken, edilgen

taraf lar aç ısından bakıld ığında tuhaf, anlaş ılamaz, izi sürülemez, ayıklanamaz ve haksızcadır. Dünyada ortak iletişim, düşünce ve bilim dilinin İngilizce olması ve temsillerin gerçekleş tiği bu dilin mutlaka bir tahrifte bulunması bir noktaya kadar kabul edilebilir, ama edilgen tarafların alternatif bütün düşünce ve eylemlerinin sadece İngilizcedeki deneyimlerle mahdut olan dizgelerden bir kurtuluş bekl emeleri gereği izah edilebilir bile değildir. Sözelimi Hindistan'ın bağımsız bir tarihyazımı gereksiniminin Marksizm'den mülhem gelişebilmesi, buradaki yerli insanların tembellikleri kadar bir bakıma alternatif teorilerin engellenmiş olmasıyla ilgilidir ve engellenmenin dış kaynakları haksızlık yapmaktadırlar. Günümüzde yerli toplum ve kültür lere dair İngilizce temsilde izlenebilecek her türden fundamentalist, terörist ve gerici nitel emelerin yerli vicdanlarda tatmin edici bir karş ılık bulmayı ş ının gerekçesi bu vakiyadan edinebilir. Böylelikle modernizmin on dokuzuncu yüzy ılında ve erken yirminci yüzy ılıda rast gelindiği gibi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki zamanlarda da Asya'nın çoğunluğu, Afrika ve Latin Amerika, gelişmiş söylemin etkisi altındadır. Gelişmiş söylem bu coğrafya, insan, toplum ve kültürleri, "öteki" ve "Üçüncü Dünyalı" olarak işaretlemekte ve onları daima bir müdahale nesnesi olarak resmetmektedir. Buralarda yaşayanlar da isteyerek veya istemeyerek böyle bir denklemin yarattığı eksiklik, mahrumiyet ve sebepsiz koşullanmışlıkla bilgilenmekte ve kültür lenmektedirler (Escobar, 1995, s.214-216).

Avrupa Merkezli Olmayanın Bilgilenmesi ve Kültürü

Avrupalı olmayanlar, kendilerine ait herhangi bir tarihi anlatı veya değerlendirmeye giriştiklerinde, konuyu muhakkak Avrupalı tarih ve deneyimlerle ilişkilendirmektedirler. Sözelimi felsefe tarihinden Ebû Nasr el-Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Hâmid el-Gazâlî, İbn Rüşd ve İbn Haldûn'un ya da bilim tarihinden Bîrûnî, İbn Heysem ve Kûffî'nin Avrupalı kavram ve meselelerden azade düşünemediği ve kendi otantik deneyimlerinde değerlendirilemedikleri görülmektedir. Tarihi anlatıda böyle olan vakıya, güncel meselelerde de aynıyla sürdürülmektedir. Bunun bir nedeni yukarıda betimlenen ve analiz edilen Avrupa-merkezcilik olgusu ve tarihyazımı, bir nedeni de geride sürekli bir askeri tehdit olarak bulunan NATO, ekonomik bir kaynak olarak bulundurulmuş IMF ve Dünya Bankası ve siyasal ve hukuki yaptırımlarla etkin olan Avrupa Parlamentosu (AP) ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) vb. kurumların mevcudiyetleridir (Xie, 1997, s.12).

Avrupa-merkezci hâkim tarihyazımının sürekli yerli kimliğin gelişimini ikincilleştiren mevcudiyetinin yanı sıra ekonomik, askeri, siyasal ve hukuki olarak da desteklenen edilgenlik, Batılılar açısından yaklaşıldığında, sömürge gereksiniminin olağan ve anlaşılabilir bir neticesidir. Avrupalı insanlar on sekizinci yüzy ılın ikinci yarısından itibaren böyle var olagelmışlerdir ve bu kaynaktan ve denklemden mahrum kalmak istememektedirler. Öte yandan yerli insan ve toplumlar da bu yazgıdan sıkılmış ve bunalmışlardır ve haklı olarak değişmesini talep etmektedirler. Bu arada Avrupalılar kendi istekleri için bilinçli politikalar üretebilirken, yerli insan ve toplumlar kendi istek ve amaçlarına uygun politikalar üretememektedirler. Hatta aynı yazgının devamı için Batılılar bir araya gelebilirken, bu yazgının değişmesi için tek bir ülkede yerli toplumun aydınları dahi bir araya gelmekte zorlanmaktadırlar. Böyle bir çerçevede yerli toplum ve kültürler adına bir değerlendirme yapmak gerektiğinde, bunların öncelikle neyi istediklerine beraber karar vermeleri ve kendi aralarında iletişimi mümkün kılan bir ortak tecrübeye erişmeleri gerektiği saptanabilir. Yirminci yüzy ılın ikinci yarısında ulusal özgürlüklerine kavuşmuş Afrika ülkeleri gibi birçok ülke böyle bir ortak ülküye eğilimli görünmektedirler. Ne var ki, ekonomik ve siyasal olarak onların özgürlüklerinde söz sahibi olan ABD'nin mevcudiyeti ek bir parantezi zorunlu kılmaktadır. Daha açık bir deyişle, dünyadaki dengeler arasında kendilerine yol alabilirken, Afrika ülkeleri, Avrupalıların boyunduruklarından kurtulduklarını düşünürken, ABD'nin taleplerini de hesap eden bir ortak deneyime koşullanmalıdırlar. Bu vakıya, Doğu Asya ülkeleri, Ortadoğu ülkeleri ve Latin Amerika ülkeleri açısından oldukça farklıdır, çünkü bunların ulusal bağımsızlıkları ve kimlik gelişimleri umumiyetle geçtiğimiz yüzy ılın ilk yarısında

gerçekleşmiştir.³ Buradaki örneğimizde Afrika ülkeleri, ilk olarak neye karşı çıktıklarına ve neyi talep ettiklerine karar vermek durumundadırlar. Yukarıda işlevlerini saptadığımız kuruluşların mevcudiyetleri yok sayılarak ilk aşamaya başlanılamaz. Gelişme, bugünden yarına hemen gerçekleşen bir olgu da değildir. İlk aşamada karşı çıkılan insani durum ortak deneyime kazandırılmalıdır. İkinci olarak, insanlarla ilgili her şeyin öncelikle maddi ve dünyevi olduğu, dünyada yaşamanın bir alışveriş denklemiyle gerçekleştiği ve değerlerin söz konusu dünyevilikteki maddi alışkanlıklarla teşekkül ettiği ve yerleşiklik kazandığı takdir edilebilmelidir. Bunun anlamı, on dokuzuncu yüzyıl Fransız rasyonalist pozitivizminde izlenebildiği şekilde katı bir olguculuk, bilimcilik ve nedensellik anlayışını benimsemek ve pratize etmek demek değildir. Yerli inançlar, ilgiler, duygular ve değerler kıymetlidir ve özgünlük bunlarla mümkündür, ama karşı çıkılan olgu için bunlar bugünde yaşamadıkları gibi, onların korunması amacıyla yola çıkılıp da onlardan büsbütün mahrum kalınması riski de bulunmaktadır. Yani geçmiş ve şimdiki zamana ait yerli duygu ve değerler anlık ve sloganik görünümle değil de rasyonel yollarla yaşatılmalıdırlar. Homi K. Bhabha'nın sözünü ettiği kültürel melezlik burada bir strateji olarak işe koşulabilir. Bununla beraber müşterek hisse yerleşmiş hedefler ihmal edilmemelidir. En uzun sürecek aşama bu aşama olarak görünmektedir. Çünkü yerli insan ve toplumlarda en önemli sorun, birbirine güvensizlik, çalışmaya inanmama ve hukuka güvenmemek şeklinde olgusallaşmaktadır. İnsanların kendi emeklerine, birbirlerinin davranışlarına ve hukuka güvenebildikleri, kişisel ilgi ve çıkarların minimize edilebildiği bir sistematik yapı mümkün olduğunca yaratılmalıdır. Üçüncü aşamada ise, ikinci aşamanın doğal bir neticesi olan medeni ve estetik seviyeye geçilmelidir. Bu aşamada yerli dil, toplum, düşünce, kültür, bilim ve bilumum medeniyet için gerekli şartlar meydana gelmiş olacaktır (Özdemir, 2017, s.273-278).

Afrika ülkeleri özelinde geliştirdiğimiz üç aşamalı öneri, Ortadoğu, Asya ve Güney Amerika ülkeleri için de nispeten geçerlidir. Arif Dirlik tarafından yapılmış bazı eleştirel değerlendirmeler, Avrupa-merkezci tarihyazımına karşı çıkmak ve yerli kültürlerin savunulması sadedinde ihtiyatlı davranmamızı gerekli kılmaktadır. Dirlik, post-kolonyal kültürün yerelleşmesi ile metropoliten kültürün küreselleşmesi ve post-kolonyal kimliğin hâkim metropoliten kimliğe karşı homojenleşmesi ile kendi içerisinde heterojenleşmesinin birbirlerine koşul geliştikleri saptamasında bulunmaktadır. Dirlik'in de belirttiği gibi, bu önemli bir paradoksa karşılık gelmektedir ve Avrupa-merkezci tarihyazımını reddetmek bağlamında önemli felsefi ve sosyolojik bir handikaba yol açmaktadır (Dirlik, 1999, s.25). Bu handikap tam olarak şudur: Avrupa-merkezci tarihyazımı reddedilirken yine Avrupa-merkezci tarihyazımını içeren ve onun meşruiyetini süregelenleştirilen unsurlara dayanılmakta ve böylelikle reddedilmeye niyetlenenin sahiplenilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu da gerçeklikle buluşan bir tarih bilinci ve tarihyazımı yerine tabiri caizse salt zihni tarihlerin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Bu handikap aşılamadığında bilinçli karşı çıkışlar gerçekleşmemektedir. Biz, yukarıda yer verdiğimiz üç aşamalı politikanın bu handikabı minimize edebileceği kanısındayız. Çünkü özellikle ikinci aşamada dünyevilik ve maddi alışveriş bilincinin post-kolonyal özne için ihtiyat ve tedbiri bir deneyim olarak biriktirmeye yardımcı olabileceğini düşünüyoruz. Sosyalleşmenin yaratabileceği denetim ve hakemliğin de dünyevi ve maddi süregelenliği metropolitenin aleyhine dönüştürebileceğini, ayrıca böyle bir deneyimde de sahici ve istikrarlı toplumsal değerlerin filizleneceğini umuyoruz.

Sonuç

Bu çalışmada Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımı sorununu betimledik ve Avrupa-merkezcilik açmazı ile tarihyazımı kavramını Avrupalı olmayan toplumlar açısından değerlendirmeye çalıştık. Başka türlü görme ve gösterme alışkanlığı zor bir alışkanlıktır ve Avrupalı olmayan kültürler açısından bunun travmatik

³ Çağdaş Afrika kimlikleri, toplumsal birlik hedefi ve tarihçe hakkında geniş bilgi için bkz. Kadiatu Kanneh, *African Identities: Race, Nation and Culture in Ethnography, Pan-Africanism and Black Literatures*, London and New York: Routledge, 2. Basım, 2002.

bir yazgı haline gelmiş olduğu söylenilebilir. Özellikle “Üçüncü Dünya” ve “post-kolonyal” bir nitelikle kavranmış Ortadoğu, Asya, Kuzey Afrika ve Güney Amerika ülkeleri bakımından söz konusu travma oldukça ciddi sosyo-politik ve epistemolojik sorunlara yol açabilmektedir. Avrupa-merkezcilik, dünyaya coğrafi olarak Avrupa üzerinden yaklaşarak yer ve yönleri –Ortadoğu, Yakındoğu, Uzakdoğu vs.- ona göre tayin etmek demek olduğu kadar ayrıca tarih, felsefe, sosyoloji, antropoloji, arkeoloji, psikoloji, iktisat, siyaset bilim ve ilahiyat sahaslarındaki anlatımları ona göre şekillendirmekle de sürdürülmektedir. Tarihyazımı ise, Avrupa-merkezci kavramsallaştırma ve anlamlandırmanın sürdürüldüğü bilimsel anlatımların tamamının tartışmaya açıldığı bir uzmanlaşma sahasına tekabül etmektedir. Avrupalı olmayan kültürlerin nitelikli okuryazar seviyesinde bu iki bağlama dair bilinçli bir politika üretmeleri gerekmektedir. Bu ülkeler arasında Türkiye, İran, Çin, Hindistan, Japonya, Brezilya ve Malezya gibi nispeten şanslı kültürler bulunmaktadır. Bununla beraber söz konusu ülkelerin de Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımı konusunda daha ihtiyatlı ve tedbirli politikalara gereksinim duydukları ifadede varestedir.

Avrupa Birliği (AB), Avrupa Parlamentosu (AP), Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AIHM), International Monetary Fund (IMF), Dünya Bankası, NATO, Birleşmiş Milletler vb. Avrupa-merkezci ve Amerika-merkezci uluslararası kurumların yerel kültürleri etki altında tutamaları için toplumsallaşmış ve garanti altına alınmış uzun vadeli tedbirlere ihtiyaç vardır. Bunlardan bir tanesi Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımı bağlamında yerli sosyal bilimlerin bilinçlendirilmesidir. Bu bilinçlendirme salt hissi ve sloganik seviyede olmamalıdır. Sözelimi Ulusçuluk, Marksizm ve İslamcılık gibi yerli kültürler açısından bir noktaya kadar verimli olmuş ideolojiler söz konusu olsa bile bunlar vadelerini doldurmuş olduklarından küreselleşme ile mücadele edebilecek görece daha kapsamlı yeni yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Ayrıca yabancı dilleri öğrenme ve onlarda metin kaleme alma önemli olmakla beraber bu da bir yozlaşmaya sebebiyet vermemelidir. Sözelimi yabancı dil, bir endişe, korku ve düşmanlık konusu olmamalı, ama bir esas olarak da iş görmemelidir. Bilinçli bir tarihyazımı için meselelerin deneysel araştırıldığı ve olguya yorumcu eklemelerinin mümkün olduğu kadar minimize edildiği çalışma ve araştırma alışkanlıklarına ihtiyaç vardır. Bunun için de bizim değerlendirmemize göre üç aşamalı bir planın işe koşulması yararlı olabilir görünmektedir.

İlk aşamada yabancı ve görece istilacı kültürün düşmanlık olmaksızın reddedilmesi gerekmektedir. İkinci aşamada insan yaşamındaki her olgunun dünyevi ve maddi olup, nedensel bir alışveriş zemininde gerçekleştiğinin kabul edilmesi lazımdır. Üçüncü aşama ise, ikinci aşamayı takiben estetik ve kurallı bir toplumsal düzenin ortaya çıkışıdır. İlk aşama genellikle tercümelerin tüketildiği aşamadır ve hem İslâm medeniyetinin, hem de modern Avrupa medeniyetinin doğuşu bununla başlamıştır. En önemli aşama ikinci aşamadır ki, Avrupa'nın tarihinde Rönesans, Hümanizm ve Reform bu aşamaya karşılık gelmektedir. Üçüncü aşama çalışkanlığın ve disiplinli davranışların, öngörülebilir risk durumlarının toplumsallaştığı kurallı ve estetik bir düzene tekabül etmektedir ki, artık medeniyet kavramı burada kendini göstermektedir. Avrupalı olmayan kültürlerde iki önemli kusur bulunmaktadır ki, bir tanesi, söz konusu üç aşamanın ilkinden hemen üçüncüye sıçrama yönündeki beklentilerdir. Diğer bir tanesi ise, her bir aşamanın sanki aynı kuşak içerisinde tüketilebileceğine yönelik yanlış düşüncedir. Tarihyazımı çalışmaları ve münhasıran tarihyazımı felsefesi çalışmaları zihinlerin ortaklaşmasının zaman aldığı ve bir kültürün kurallar ve tepkiler bağlamında oturabilmesinin birkaç kuşakta bile gerçekleşemediğini göstermektedir. Buna göre, Avrupalı olmayan toplumlar açısından Avrupa-merkezcilik açmazının aşılabilmesi ve tarihyazımı çerçevesinde bilinçlenmenin meydana gelebilmesi için her bir sosyal bilim sahasının kendi özelinde Avrupa-merkezcilik ve tarihyazımına dair çalışma ve araştırmalar gerçekleştirmesi gerekmektedir.

Kaynaklar

- Bacon, F. (2003). *The new organon*. (M. S. L. Jardine, Trans.). Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Bahl, V., & Gran, P. (2000). *History after the three worlds: Post-eurocentric historiographies*. (A. Dirlik, Ed.). Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Rowman - Little Publishers.
- Bahl, V., & Gran, P. (2009). *A companion to the philosophy of history and historiography* (A. Tucker, Ed.). Malden, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture* (2nd ed.). London and New York: Routledge.
- Booth, K. (2007). *Theory of world security*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Braudel, F. (1985). *Civilization and capitalism 15th-18th century the structures of everyday life: The limits of the possible* (S. Reynolds, Trans.). London and New York: William Collins Sons and Co Ltd.
- Braudel, F. (1996). *Uygarıkların grameri* (M. A. Kılıçbay, Trans.). Ankara: İmge.
- Burke, P. (1990). *The french historical revolution the annales school 1929-89*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Carr, E. H. (1990). *What is history? His acclaimed reflections on the theory of history and the role of the historian* (3rd ed.). New York, London, Victoria, Auckland: Penguin Books.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- Clark, A. (2018). *What is history? Historiography roundtable* (Vol. 22). Rethinking History: Routledge.
- Dirlik, A. (1999). *Is there history after eurocentrism? Globalism, postcolonialism, and the disavowal of history* (Vol. 25; H. after the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies, Ed.).
- Escobar, A. (1995). *Encountering development: The making and unmaking of the third world, princeton*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hegel, G. W. (2003). *Tarihte akıl*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Kalın, I. (2016). *İslam ve batı*. Ankara: İsam.
- Kosso, P. (2009). *Philosophy of historiography”, a companion to the philosophy of history and historiography* (A. Tucker, Ed.). Malden and Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- Özay, M. (2013). *An attempt to understand the driving forces of historiography in the eurocentric perspective in southeast asia*. İnsan ve Toplum.
- Özdemir, M. (2012). *Ortadoğu Özgüllüklerinin anlamlandırılmasında yöntem sorunu ve Şarkiyatçılık* (I. A. H. Çomak, Trans.). Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiriler Kitabı . içinde Cilt-1, s. 144-160.: Kocaeli : Kocaeli Üniversitesi Yayınları.
- Özdemir, M. (2017). *Post-kolonyalizm nedir? Dünyalar arasında ve türkiye’de bilim, kavram ve teorilerin İşlevleri*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Özlem, D. (2012). *Tarih felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Shayegan, D., & Biliç, Y. (2010). *Geleneksel toplumlarda kültürel Şizofreni* (6th ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tibebu, T. (2011). *Hegel and the third world: The making of eurocentrism in world history*. New York: Syracuse University Press.
- Türkmen, M., & Özdemir, M. (2013). *Ortadoğu’nun kültürel yazımında ölçüt sorunsalı* (B. A. H. Aydın, Trans.). II. Bölgesel Sorunlar Ve Türkiye Sempozyumu: ”Yönetim-Ticaret-Siyaset” bildiriler kitabı içinde (s. 28-31): Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Basımevi.
- Tucker, A. (2004). *Our knowledge of the past: A philosophy of historiography*. Cambridge, New York,

Melbourne, Madrid, Singapore: Cambridge University Press.

Wilhelm, G., & Hege, F. (2011). *The philosophy of history* (J. Sibree, Trans.). Kitchener: Batoche Books.

Xie, S. (1997). “*Rethinking the problem of postcolonialism*” (Vol. 28). China and the West, Winter: Cultural Studies.



Spinoza Bağlamında Felsefi Terapi İle Yaşamsal Pratik

Zuhal Hazar

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya, Türkiye

zuhalakcicek@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0278-772X>

Alınma/Received: 21 March 2019, **Kabul/Accepted:** 10 April 2019, **Online/Available online:** 30 April 2019

Özet

Genel olarak her insan, doğumuyla ölümü arasında bir yerlerde varoluşsal hayal kırıklığını deneyimlemektedir. İnsana sunulmuş kısa sayılabilecek bir ömürde birçok negatif ve pozitif dış faktörle iç içe geçen yaşantımızın çoğunu, başımıza gelenlerin nedenleri üzerine düşünerek kıymetli zamanımızdan çalmak suretiyle harcamaktayız. Bu makalenin amacı, zamanımızı çalan ve bizi yoran gereksiz düşünce yüklerinden nasıl kurtulabileceğimiz yönünde felsefi terapiye konu olabilecek Spinoza'nın "Etika" isimli yapıtı üzerinden bir sorgulamaya girmektir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, Spinoza, Etika, Felsefi Terapi, Fenomenoloji, Kaos, Conatus

Life Practice with Philosophical Therapy in the Light of Spinoza

Abstract

In general, every human being experiences existential disappointment in a time between his birth and his death. Presented to the man with a short life span, we spend most of our life intertwined with many negative and positive factors, by thinking over the reasons having deep effect on our life. The aim of this article is to enter into an interrogation of Spinoza's work, Ethica, which may be the subject of philosophical therapy in the direction of how we can get rid of the unnecessary thought burdens that steal our time and make us tired.

Keywords: Existence, Spinoza, Ethica, Philosophical Therapy, Phenomenology, Chaos, Conatus

Giriş

Kimine göre şanslı kimine göre şanssız tesadüfler sonucu insan, komplike bir sistemler bütünü olarak sürgit hayatında, yaşamsal ve yaşamla bağdaşık halde varoluşsal problemleriyle kendi kendini zamanından ve huzurundan çalmak suretiyle meşgul eder. Varoluşsal problemin her insan için belli bir oranda varlığını

hissettiğini kabul etmek ve bu bağlamda sorunların derinliklerinde kaybolmak yerine varoluşsal problemlerimizi kabullenişle birlikte yeni arayışlara koyulmak, yaşam kalitemizi yükseltebilmek adına iyi bir başlangıç noktası sayılabilir. Psikiyatri ve psikanalizden farklı olarak, yeni yöntem arayışlarına hala ihtiyaç duyan “felsefi terapi”den yola çıkarak, özellikle Spinoza’nın “Etika” isimli başyapıtından faydalanmak suretiyle daha iyi bir yaşamın nasıl elde edilebileceği yönünde yöntem arayışlarına yer verme çabası içinde olarak sürecektir makalem.

Öncelikle psikiyatrinin ilaç tedavisine ihtiyaç duyan kendi öz bilincinden oldukça uzaklaşmış mental rahatsızlıkları olan hastaları burada değerlendirmeden (haddimi aşmaktan korkarak) ve hatta psikoterapinin ellerine emanet varlıklı-sağlıklı hastaları da kendi tercihlerinden dolayı şimdilik makalemin dışında tutarak bir yol belirlemeye çalışacağım.

Felsefi terapinin başlıca dayanağı öznedir ve dolayısıyla fenomenolojidir. Gerçekten de obje ile bilinç arasında kurulan bağlantıda öncelik her zaman *öznenin* objeyi nasıl gördüğü ve yorumladığıyla ilgilidir. Öznenin ya da *benin* dış etkenlere maruz kalarak dışa yöneliminde bilinç düzeyinde verdiği tepkilerin ne ölçüde olduğunu ben bilinçli bir şekilde açıklayabilmektedir: Normal süreçlerin zincirsel takibiyle olaylar kestirilebilir bir aydınlıkta cereyan eder ve *ben* tepkilerini ona göre belirler. *Ben* Spinozacı bir yaklaşımla ele alındığında, beden ve zihnin paralel bütünlüğünün temsildir denebilir. “İnsan zihni ve bedeni üstte yazılanlarla uyumlu olarak bir ve aynı şeydir; aynı tözü ifade eden iki niteleyen, düşünce ve uzam, özün bir modifikasyonu olan insandaki zihin ve bedene denk düşer” (Balanuye, 2012, 24).

Günümüz dünyasında hayatın oluş-bozuluş dengesinin dramatik bir hızla sürekli akıştaki dış etkenleri, oldukça karmaşık ve hatta kaotik şekilde *benin* açıklayamadığı düzeyde olgular olarak cereyan etmekte; *ben* bunlara maruz kalmaktan kurtulamamaktadır. “Açıktır ki uyarıcı-yanıt kalıplarının fiziksel-fizyolojik olarak güdümlenmesi, güdümlenmenin kendisine ait bir temsili tasarım oluşmaksızın uyarıcıların temsillerinin oluşmasına zemin hazırlayabilir. Bu nedenle kendilik-bilincinden yoksun bilinç olanaklıdır” (Castaneda, 1998, 264). Ben, maruz kaldığı bu olguların birçoğunu farkında olmadan soğurmakta ve bunların sonucunda, belirli bazı psikosomatik rahatsızlıkları deneyimleyebilmektedir.

Bunların yanı sıra bir de kendi tercihlerimizle *bende* strese sebebiyet verdiğimiz durumlar da mevcuttur. Zamana karşı yarışma, başarı için uykudan ve keyif verici şeylerden feragat etme, eleştiri anında karşı atağa geçme ya da savunma halinde kalma, bedeninin yorgun sesini hayat galesi içindeyken duymama ya da dinlemekten vazgeçme gibi en basit düzeyde sayılabilecek yaşam-tepkisel dürtüleri hepimiz deneyimlemekteyiz. Bu örneklerden yola çıkılarak birçok bedensel rahatsızlık sonucuna ulaşılabilir. Nörologlar tarafından verilen tedavilere yanıtı olmayan kaynağı belirsiz baş ağrıları; endoskopik incelemede temiz ve sorunsuz çalıştığı tespit edilmesine rağmen dönemsel mide krampları ya da dönemsel reflüler; kolonoskopik incelemede sağlıklı olduğu görülen bağırsakta, sebebi belirlenemeyen fonksiyon bozuklukları; hafta sonu hediyesi uzun uykulara rağmen strese bağlı diş sıkımlarla dolu uyku yüzünden güne bitkin ve huzursuz uyanmalara kadar birçok kalitesiz yaşam belirtisi. . . Hayatın içinden fişkırان travmalara göre oldukça basit kalan bu dış etkenler, psikosomatik rahatsızlıkların gerekçeleri olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bunun yanında direkt etki aldığımız travmatik olgular olduğu gibi bir de pertürbasyon (düzensiz davranışlar) etkisiyle dolaylı şekilde başkasının acısına üzüldüğümüz durumlarda -fenomenolojik olarak iç dünyamızda verdiğimiz tepkilerin volümüne göre- dış etkenlerin bedenimize yansımaları çok daha ağır olabilmektedir. Genel itibariyle ya bedensel ya da duygusal tepkiler yukarıda kısaca değindiğim tarzda bir etki-tepki bağlamında ortaya çıkabilmektedir: “Varoluşsal anksiyete, apati, melankoli, endişe, duygusal gerginlik, duygusal tükenmişlik, baş ağrıları, atalet, uykusuzluk ve bilinç uyuşukluğu örnek olarak verilebilir” (Lizeng, 2013, 1122). Bahsi geçen ve belli başlı nedenlerin sonuçları olarak ortaya çıkan bu tip ben-beden rahatsızlıklarının çözümü gerçekten tıbbi bir ilaç olmak zorunda mıdır?

...bir tedavinin geniş bir biçimde uygulandığını bilmek sayılara dayalı, belirli bir tarih-

sel güvence sağlar; şeyler üzerinde çalışılmış görünmektedir, yan etkiler tanımlanmış ve incelenmiştir. Fakat ruhla ilgili, kişinin yaşantı ile ilişkilendirdiği ve ruhu etkileyen (dış kaynaklı) moleküllerce değiştirilen anlamlara ilişkin karmaşık yan etkiler için ne diyeceğiz? Kendini bulma ile ilişkili sorunlar hep binlerce biçim ve durumda kendilerini göstermişlerdir (Margulies, 1998, 287).

Biliyoruz ki tıp, sonuçlarını somut olarak gözlemlendiği rahatsızlıklar üzerinden tanı-tedavi sürecini başlatmaktadır. Oysaki bu tip bedensel göstergelerin zihinsel-bedensel veya ruhsal-bedensel bir etkileşimden kaynaklandığı ve bunun bilinç seviyesine çekildiği düzeyde iyileşmeye oldukça yatkın basit gerekçeler içerdiği sezgisel olarak bilinmektedir. Öyleyse basit ya da ağır çevresel faktörlerin sonucu olabilecek bu rahatsızlıkları (ağır mental veya duygusal sebepler içermediği sürece), “normal hayatını sürdürebilen sağlıklı hastalar” ya da “normal hayatını sürdürmede sorun yaşayan yürüyen enkazlar” diye tanımlayabileceğimiz öznelerin yaşadığını söyleyebiliriz.

Felsefi Terapi

Yukarıda bahsi geçen gerekçelerden dolayı felsefi terapinin amacının, mental rahatsızlıkları iyileştirmek olmadığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Asıl amaç, sonuçlar mental-duygusal rahatsızlıkların ilaç tedavisiyle çözümü noktasına gelmeden sağlıklı hastaya (bazen de biz yürüyen enkazlara) yardım etmektir. Felsefi terapi, felsefenin gereği sayılabilecek evrensel bir bütünlükle yaklaşım sergilemek suretiyle beden-benlerin varoluşsal sorunlarına “hayatın anlamı” bağlamında çözüm ortaya koyabilecek yöntemler bütünü olma yolundadır.

Öyle ise bahsi geçen tüm bu duygusal ve basit fizyolojik hastalıkların temelinde yatan varoluşsal problemleri hayatın anlamını arayış-kaybediş sorununa bağlayabiliriz. Anlam arayışında kopan bağlar, yerini başka türlü duygusal tepkilere veya yanlış yönde seyreden varlık nedeni sorgulamalarına bırakabilmektedir. Sonuçlara odaklı iyileştirme sürecini bir kenara bırakarak nedene odaklı süreci başlatmak ve felsefi terapiyi “anlam” bağlamında ilerletmek doğru bir adım sayılabilir. Yaşamımızın anlam arayışını erdemli bir hayatla bağdaştırmak gerektiği düşüncesinden hareketle, erdemli bir hayatın nasıl yaşanabileceği arayışına geçilebilir. Spinoza’ya göre mutluluk erdemın sunduğu bir ödül değildir, erdemın kendisidir (Spinoza, 2012, 23). Demek oluyor ki erdemli bir hayat, aslında mutlu bir hayat demektir ve böyle bir hayatı yaşamak mutluluğu yaşamaktır. *Erdem*, “sadece düşüncede değil, eylemlerde ve tepkilerde, duygularda, konuşma şeklinde, (insanlarla) ilişkide ve varlığın bütününde de geniş bir yaşam anlayışı ifade eden bir tutumdur” (Lizeng, 2013, 1123). Öyle bir tutum ki Spinozacı yaklaşımla değerlendirildiğinde, kişiyi anlamlı bir yaşama yani mutluluğa götürebilmektedir.

Yaşamda anlamı yakalamak ya da diğer bir deyişle ifade etmek gerekirse mutluluğu elde edebilmek için öne sürdüğüm felsefi terapi çok gelişmiş teknik yöntemlere henüz sahip olmamakla beraber, temelinde filozofların öğretilerine ve pratik yaşamlarına bağlı çıkarımlardan yola çıkma niyeti taşımaktadır. “Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikür ve Epiktetos’tan, İslam filozof ve mistikleri Haris el-Muhasibi, Kındi, Farabi, İbn Sina, İhvan-ı Safa, ve Ahmet Yesevi’ye, oradan Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Max Scheler, ve Edmun Husserl gibi Doğu’dan ve Batı’dan pek çok isim, felsefe tarihinde uygulamalı felsefe yapan filozoflardan bazılarıdır” (Filiz, 2017).

Aslında sadece uygulamalı felsefe yapmış filozofların uygulamaları değil, sistem kurmuş teorik yönelimli filozofların da hayatları birer erdemli yaşam örneği olarak ele alınabileceği için felsefe tarihindeki tüm filozofları, felsefi terapi açısından değerlendirmek, felsefi terapi yöntem alanını genişletmek demektir. Tek bir uygulamacı filozofun, birbirinden farklı yaşam deneyimlerine sahip sağlıklı-hastalara aynı etkide bulunabileceğini düşünmek fenomenolojik olarak da mümkün değildir fakat yine de bazı filozoflar,

diğerlerinden daha etkilidir diyebiliriz. “Epikürcü etik, yaşam felsefesinin başlıca bir örneği olarak felsefi terapi için oldukça uygundur” (Fatic, 2013, 1127).

Bu makalede, önceliğim benim kendi zihninin dehlizlerinde kaybolmadan, Spinoza’nın “nasıl yaşamalıyım?” sorusuna odaklanmaktır. Felsefi terapi örneğinde özel olarak Spinoza’dan hareket edecek olsak da konuyu biraz daha açıklanabilir kılması için başka filozoflardan da yardım almak durumundayız. “Rasyonalist, sezgisel ya da hedonistik (hazcı) zeminlerde de olsa iyi bir yaşam planı dizayn edilebilir. Epikür, iyi bir hayat planı için kriter olarak iyi bütünleşmiş bir insanın sürdürülebilir tatmini yoluyla akıl ve zevki bağdaştırmayı tercih etmektedir” (Fatic, 2013, 1128). Rasyonalist bir filozof olan Spinoza, belki de rasyonalist temeli olan sağlıklı-hastaların kendilerini sağaltabilmesi açısından daha uygun düşebilecekken, sezgisel bir zihin temelinde yaşam süren başka bir sağlıklı-hasta veya yaşayan enkaz için Bergson yardımı koşabilir.

Daha da ileri gidecek olursak, sadece “nasıl yaşamalıyım?” değil, öylesine akışında bir hayatı tercih ederken bile (erdemden yoksun da olsa) “dış etkenlerden gelen zararı nasıl asgari düzeye çekebilirim?” gibi hiyerarşik olarak çok daha düşük bir seviyeden de kaliteli yaşam sorgulamasını yapabiliriz. Biliyoruz ki maruz kaldığımız uyaran sayısı o kadar fazla ki tüm bu uyaranlara hiç farkında olmadan bilincimizin bir yerlerinde geniş bir alan ayırmış durumdayız. Etika’nın 2. Bölümünde, “Beşinci aksiyom, biz insanların bedenlerden ve düşünme tavırlarından başka hiçbir şeyi ne anlayabileceğimizi ne de algılayabileceğimizi söyler; kısaca, biz yalnızca bedenleri ve düşünmenin belli tavırlarını algılarız” (Balanuye, 2012, 101). Bu uyaranlar düzensiz akışlarla bene baskıda bulunmaktadır. “Hafif bir düzensizlik zaman geçtikçe sınırsız bir biçimde büyüyecektir. Bu tür bir hareket “kargaşalı (chaotic)” olarak adlandırılır” (Matthysse, 1998, 326). Dolayısıyla edimleriyle kaliteli bir yaşama yatkın olan sağlıklı-hastalar dışında kalan, sürgit yaşadığı hayata ben bağlamında hiçbir kıymet atfetmeyen “yürüyen enkaz” olan diğer sağlıklı-hastalar için de kaotik bir anlam yitiminin söz konusu olduğunu iddia edebiliriz.

Çerçevesini belirlediğimiz ben-beden, zihin-beden, ruh-beden varoluşsal sorunlarını felsefi pratik veya felsefi terapi bağlamında ele alabilecek noktaya ulaşmış durumdayız. Adını sıklıkla duymaya başladığımız ve artık ABD ve Avrupa ülkelerinde psikiyatri ve psikoterapi disiplinleriyle ortak klinik çalışmalarına dahil olmuş “felsefi terapi” konusunun bilim çevrelerince irdelenmeye başlanması, ileride yöntem geliştirilmesi ve bu alanlar arasında belirginleşmiş ayrımların yapılabilmesi açısından oldukça faydalı bir durumdur. Makalemde başında da belirttiğim üzere “Felsefi Terapi”yi Spinoza bağlamında yöntem sorgulamasına girerek ele almaya çalışacağım.

Felsefi Terapide Etika Bağlamında Pratik

Etkilerini yaşayıp, doğal reaksiyonlar ya da tepkiler verdiğimiz bu hayatı doğru anlamlandırma çabamızda “neden” sorgulamasına girmenin gerekli olmadığını düşündürten durumlar vardır. Spinoza, “her neden etkisini mutlaka izler ve her şey mutlak mantıksal gereklilik tarafından yönetilir” (Kenny, 2006, 192) demektedir. Böyle bir durumda nedensellik sorgulamasına girmek yerine, her şeyin- biz bedenler farkında olsak da olmasak da- kaotik düzen içinde belli bir olaylar zinciriyle bize kadar geldiğini ve bu olguların kendi içinde bir mantığının olduğunu kabullenmek, deneyimlediğimiz şeyin (her ne ise o) etkisini hafifletebilir. “Burada önemle vurgulanması gereken nokta, Spinoza’nın kuramında tüm epistemolojinin “her şeyin her şeyle” etkileşiminden kaynaklandığının fark edilmesi gereğidir” (Balanuye, 2012, 116). Dışarıdan aldığımız etkilerin mantıksal çerçevelerini oluşturacak durumda olsak da etkinin sebebinin bir başka beden tarafından üretilmiş olması ve buna karşı oluşan tavrın yine bir beden tarafından ortaya konacak olması sebebiyle mutlak bir “neden” bulamayız. En nihayetinde çoklu ağ etkileşimlerine maruz kalan biz bedenler tüm bu etkilerin izomorfik bir haritasını çıkarabilecek mutlak görüye sahip değiliz. İnsan özü gereği eksiklidir ve bu eksiklik fenomenolojiden kaynaklanmaktadır. İnsanın eksikli

doğasını fenomenolojiye dayandırabileceğimiz gibi bir de Spinozacı yaklaşımdan esinlenerek “fikir” temelinde de değerlendirebiliriz. Spinoza, *Etika*’nın II. bölümünün XVI. önermesinin II. sonucunda şu cümleyi kurmuştur. “Buradan çıkan ikinci sonuca göre, dış cisimlerden edindiğimiz fikirler dış cisimlerin doğasından ziyade kendi bedenimizin yapısını gösterir” (Spinoza, 2012, 106).

Tüm güçlü ve zayıf duygularının yanında, aldığı etkilere karşılık bir duruş ve varoluş çabası sergileyen insan-beden, kendine ayrılan süredeki büyük yaşam savaşının baş kahramanıdır. Tüm heybetli duruşuna rağmen, zaman zaman bağlarını yaşamdan aldığı tattan koparacak küçücük etkilerin de kurbanıdır. Kimimiz bu basit etkilerle yeni bir tecrübe daha edinmiş olmanın ve o etkilenmeye karşı doğru durmuş olmanın mutluluğunu yaşarken, kimimiz bu tepkimedenden depresif bir ruh haline bürünerek ve uzunca bir süre belki de yaşam bağlarını kopararak *beni* yormaktayız. Gündelik hayatımızda karşılaştığımız öyle negatif etkiler vardır ki bunlar sık sık tekrara girebilir. Bu negatif durumların *beden-zihin-ben* ile ilk etkileşiminde verdiğimiz tepki ile birlikte aynı ya da benzer etkinin ikinci ya da başkaca bir tekrarında verdiğimiz tepki hafifleyerek son bulabilir. Çoklukla zayıf benliğe (*beden-zihin-ben* arasında kuvvetli bağ kuramamış bireyler) sahip olanlar bu negatif etkilere maruz kaldığında artan bir öfke gösterme eğilimi ya da kabuğuna çekilme reaksiyonu gösterebilir. Oysa burada tecrübenin ne büyük bir fayda sağlayabileceğini görmezden gelmemek gerekir. Çünkü artık bu negatif etkiler hakkında bir fikir sahibi olmuşuzdur. “...bir duygulanışa ilişkin fikrimiz ne ölçüde upuygunsa, o duygulanışın üstümüzdeki etkisi o ölçüde az olacak, dolayısıyla zihnimizin bu duygulanış karşısındaki edilginliği de aynı ölçüde az olacaktır” (Balanuye, 2012, 190). Dolayısıyla bir duygulanışa ya da dış-etkene ilişkin fikrin upuygun olması “tecrübe” temelli de düşünülebilir.

Etkiler bağlamında değerlendirildiğinde yaşanılabilen olayların bire-bir aynı olması mümkün değildir. Her şey gibi biz de oluş-bozuluşun aktif etkilerini yaşayan edilgen birer parçasıyız evrenin. Etkiler aynılık değil, olsa olsa benzerlik gösterebilir. Biz de bir saniye önceki biz değilizdir. Fakat her zaman tecrübe ya da hafızadan kaynaklı nedenselliğin mantıksal örüntüsü içinde etkiyle (olgu-olay) *ben* buluşma sağlamaktadır.

Demek ki beyin deneyimle değişen bir organ ve hafıza da beynin moleküler ve histolojik (dokübilimsel) yapısında meydana gelen bu değişikliklere dayanıyor. Bir bakıma bazı istisnai durumlar bir kenara bırakılırsa şu anda oluşturduğumuz tüm psikolojik tepkiler geniş ölçüde beynimizin zaman içinde kazandığı nöral-moleküler biyolojik yapılanmasının sonucu olduğu için geniş ölçüde hafızamızın işlevidir (Tura, 2016, 60).

Yaşanan tecrübe sayesinde benzeri olaylar, olgular ya da etkilere karşı göstereceğimiz tepkiler de dolayısıyla olgular arasında analoji kurmak ve tecrübeyi orijine almakla birlikte, hafızamız sayesinde zihnimizde kolaylıkla çözüme kavuşabilir.

Takıntı haline getirebildiğimiz duygulanışlarımız, zihnimizi sürekli meşgul ederek bizi kendi yaşamımızdan soyutlanmaya kadar götürebilmektedir. Bu tip duygulanışlar psikosomatik rahatsızlıklar da doğurma potansiyeline sahiptir ve *beni* oldukça yorabilmektedir. “Duygulanış etkileyen bedenin doğasından çok daha fazla, etkilenen bedenin doğasını işaretler” (Deleuze, 2000, 19). Aşk, bahsini ettiğimiz takıntılı ruh hali ya da duygulanış için bir temsili örnek olarak verilebilir. Aşkın birçok hali olmakla birlikte özellikle platonik aşkın *beni* yaşamdan soyutlama etkisi içerdiğini her benlik bir şekilde deneyimlemiştir. Ciddi zaman kayıplarına sebep olan bu duygu-durum yoğunluğu çoklukla çözümsüz gibi görünebilmektedir. Günlük rutinlerin içinde zihnin arka planında süreklilik arz eden bir yoğunluk taşıyabilmektedir. Zihin, hep bu etkisel buluşmaların odak olduğu düşünsel etkinliklere doğru yönelim sergileyebilmektedir. Birçok defalar zihnindeki imgeleme temas halinde olan *ben*, gerçeği yansıtmayan etken-bedeni olduğundan daha farklı bir kişilikle (çoklukla yücelterek) bağdaştırmaya meyil gösterir. Takıntılı bu ruh hali yüzünden uyku problemleri yaşayabilen bedenler zaman zaman ilaç tedavisine de yönelebilmektedir.

Gerçekten bu kadar güçlü duyguların pasifize edilebilmesi için başka çözüm yolları bulunamaz mı? Belki de bu tutkunun sebebi olan duygulanışın etkilerini yaşamak yerine onun üzerimizdeki etkisinin gerekliliği bağlamında anlam sorgulamasına girmek gerekir. “Bir duygu, net ve belirgin bir fikir edindiğimizde tutku olmaktan çıkar; bu da o duygunun nedenlerini anlamak demektir” (Kenny, 2006, 259). Artık biliyoruz ki nedenler hiçbir zaman net bir biçimde anlaşılabilir ama bu durum nedenselliği bir anlam çerçevesine oturtamayız demek değildir. Öncelikle anlam çerçevesinin belirginleştirilmesi, sonra da etki eden duygunun zihin odağından çıkarılabilmesi ve benin yorgunluğunun alınabilmesi için zihni dağıtma yollarına gitmek gerekir. Spinoza, *Etika*’nın V. bölümünün II. önermesinde şöyle demektedir. “Ruhsal bir heyecanı, yani bir duyguyu dış bir nedenin düşüncesinden uzaklaştırıp başka düşüncelerle birleştirirsek, o zaman dış nedene yönelik sevgimiz ya da nefretimiz ve bu duygulardan kaynaklanan zihinsel dalgalanmalarımız da sona ermiş olur (Spinoza, 2012, 328). Zihinsel dalgalanmalar yerine zihnimizi dikkat çekici yeni veya tecrübe ettiğimiz daha önceki deneyimlere açmak duruma uygun düşecek bir çözüm gibi görünmektedir. “Gerçekten de takıntıya dönüşecek ölçüde zihnimizi esir alan ve tek (ya da aynı tür) nedene bağlı kimi duygulara oranla, zihnimizi belli bir dağınıklığa sevk eden ama takılıp kalmamıza yol açmayacak ölçüde çok ve farklı nedenden türeyen duygulanış yeğlenmelidir” (Balanuye, 2012, 192). Bu da zihni içinde bulunduğu ağırlıktan kurtararak bir hafifleme durumuna geçirebilir. “Spinoza’ya göre bu hafifleme tam da zorunluluk olgusunu kavramakla ilgilidir; zorunluluk uygun kavrandığında bizi türlü biçimlerde ve pek sık hüznle duygulandıran durumlardan eyleme gücümüzü azaltmadan (üstelik bazen arttırarak) çıkarabilecek bir olanağa dönüştürür” (Balanuye, 2012, 191). Öyle ise pratik hayatın gereği olarak duygulanışın negatif etkilerinden, başka bir deneyime motive olmak suretiyle dikkati ilk takıntılı duygu-durumdan geri çekme ve bu yolla ilk duygulanımı bastırarak kurtulmak mümkündür.

Dikkat tanımı gereği seçici bir süreçtir. Dikkatin bu seçici özelliği bir veya birçok başka psikolojik süreç (aslında bu psikolojik süreçleri yerine getiren nöral enformasyon işlem süreçlerinin) kaçınılmaz olarak geri plana alınmasını gerektirir. Öyle ya, dikkatinizi bir psikolojik sürece, mesela bir algınıza, bir duygunuza, bir düşüncenize yöneltip onu bilinçli psikolojik faaliyetlerinizin merkezine taşıdığınızda başka psikolojik süreçlerinizi geri plana çekmiş olmuyor musunuz? Zaten eğer böyle bir seçim olmasaydı, gerek bedenimizden gerek çevreden gerekse beynimizin kendi çalışmasından kaynaklanan pek çok nöro-psikolojik aktivite ayıklanamaz, düzenlenemez, bu düzensizlik de karmaşık bir iç dünya yaşantısına yol açardı (Tura, 2016, 97).

Takıntılı duygu-durumların taşıdığımız izlerini tecrübe olarak zihnimizin bir köşesine patika yapıp, karşılaşıcağımız bir benzer durumda aynı patikaya yürüyüp analogi kurarak ve yukarıda bahsedilenlerin ışığında zihni dağıtma becerisi sergilemek suretiyle psikolojik olarak yıkımların önüne geçip, güç kazanabiliriz. Analogi kurma yoluyla dikkati dağıtabilmek için de hafızadan bilgi çekmek ön koşul gibi görünmektedir. Bu yolla geçmişini unutmak değil, yardımcı olabileceğini hesaba katarak anılardan faydalanmak gerekir.

... bastırmaya uğrayan zihinsel-psikolojik süreç en azından kısmen ve kısa süreli de olsa bilinç alanında yer almıştır. Bu durumda bastırmanın meydana gelmesi için önce dürtüyle temsilcisi olan zihinsel süreç arasındaki bağ, yani yatırım (*investissement*) çözülür (*désinvestissement*) ve bilinç alanında bir başka psişik temsilciye, yani bir başka zihinsel-psikolojik sürece karşı-yatırım (*contre- investissement*) yapılır. Böylece dürtü tarafından karşı-yatırım yapılan zihinsel süreç bilinç alanını işgal ederken ilk zihinsel süreç bilinç dışına bastırılır. ... Şimdi benim önerim bu süreci, motivasyon-dikkat sistemleri çerçevesinde, dikkatin belli bir psikolojik

aktiviteden çekilip başka bir zihinsel aktiviteye yöneltilmesi, böylece ilk aktivitenin bilinçdışı düzeyde kalması biçiminde ifade etmektir (Tura, 2016, 70).

Tüm bu duygulanışlar, etkilenişler arasında mücadelesi içinde olduğumuz hayatın bir de kendisi vardır ki zamanda geri gidişlerde zihnimizin pişmanlıklarla dolduğu; tasarladığımız geleceğin, planlamalarımızın dışında akan şimdiki zaman kaynaklı problematiğinin bizi gelecek kaygılarına sürüklediği birçok durumla karşılaşmaktayız. Hepimizin deneyimlediği ve farklı tepkilere gebe bu gerçekliğin dışına taşmış olan bir *ben* düşünülemez. Özellikle günümüz bağlamında değerlendirecek olursak ne sezgisel ne de hedonistik bir temel, pişmanlık ve kaygı durumuna rasyonel akılla hareket eden Spinoza kadar uygulanabilir.

Geçmiş, şu an ve gelecek, hepsi birbirine eşittir. Doğal olarak, geçmişi değiştiremeyecek ve geleceği de alternatiflere açık bir şeymiş gibi düşünmekteyiz. Fakat Spinoza'nın deterministik evreninde gelecek geçmişten daha az kararlaştırılmış değildir. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek arasındaki fark, bilge bir insanın reflekslerinde rol oynamamalıdır: Gelecek için endişelenmemeli, geçmiş hakkında pişmanlık duymamalıyız (Kenny, 2006, 260).

Burada Spinoza kaderci bir yaklaşım sergiler gibi görünse de Etika temelde bir evrensel bütünlükten söz etmektedir. Evrensel bütünlüğümüzü zamansal kategorizasyonlarla bozan ve bu bozuk saati beynimiz ya da zihnimizden aldığımız yardımla mantıksal çerçeveye yerleştiren de yine bizleriz. Hem bilim hem de felsefenin bu zaman-örüntüsel parçalanmışlık durumunu bizim tersimiz yönde sorguladığı açık:

Düşünün: bir yanda anlamlı bir insani hikaye var, diğer yanda bir beyinde fiziksel yasalar çerçevesinde geçen fiziko-kimyasal olaylar. Bunlar nasıl ilişkili olabiliyor? Beyinde fizik yasalarına uyan atomlar insani açıdan anlamlı bir yaşantıyı oluşturacak şekilde nasıl organize olabiliyor? Evren bizde ve bizim aracılığımızla nasıl tezahür ediyor, nasıl çalışıyor? Acaba bu bütünsel kavrayışa ulaşabilecek miyiz? (Tura, 2016, 46).

Spinoza, oluş bozuluş halindeki düzensiz yapıların, biz beden-zihinler tarafından gerçek anlamına ve dolayısıyla nedenselliğine vakıf olamayacağımız bir bütünlükte aktığını ifade etmektedir. Zihin-beden-ruhsal bütünlükte bir kavrayış için, böylelikle yaşanmış ve bitmiş bir geçmişi pişmanlıkla hatırlamak değil, geçmişte kazanılmış tecrübelerin bene kattığı değerler bağlamında değerlendirip kucaklamak gerekir. Henüz yaşanmamış geleceğin ise ihtimaller dahilindeki yaşanabilirliğinin kaygılarını gütmek yerine, şimdide olagelen deneyimlere odaklanarak ve bize ileride vereceği (tecrübe kaynaklı) rahat bir beden-zihin hali bağlamında değerlendirerek *benin* zamanda parçalanmasının önüne geçebiliriz. Daha genel bir ifade kullanacak olursak, matematik temelli kaos biliminde “kelebek etkisi”yle birlikte geleceğin her an yeniden şekillenmekte ve fakat her zaman geçmiş ve şimdiden beslendiği için de Spinozacı bir yaklaşımla değerlendirecek olursak, tam da bu yüzden bizim zamandan anlayamadığımız ve parçalama gereği duyduğumuz yerde geçmiş-şimdi-gelecek hiç kopamayacak mükemmellikte bağlarla devinimini sürdürmektedir. Açıklamamı genişletebilmek için “Lorenz Çekicisi”, diğer adıyla “garip çekerler”den yararlanacağım. Kelebek etkisi dediğimiz şey aslında bir “garip çekici”dir ve en önemli özelliği de koşullar ne olursa olsun başlangıç durumuna hassas bağlılık sergilemesidir.

Garip çekerlerin ikinci ve daha da önemli bir özellikleri bunların üzerindeki hareketin başlangıç durumuna hassas bağlılık göstermesidir. Üçüncü özellikleri ise boyutlarının sonlu olmasına karşılık zaman frekansı analizinde süregiden bir frekanslar dizisine sahip olduklarının görülmesidir. . . . (Matematik diliyle söylersek, sonlu boyuttaki bir uzayda ancak sonlu boyutta bir torus bulunabilir). Diğer yandan yukarıda da belirttiğimiz gibi frekans analizinde sonsuz sayıda frekansın varlığı ortaya çıkmaktadır ki bu da sonsuz bir dizi modun bulunduğu biçiminde yorumlanabilir (Ruelle, 1996, 63).

Yukarıda yer verdiğimiz alıntının ışığında beni sonlu bir bedende deneyimsel açıdan sonsuz olasılıklara maruz kalma potansiyeline sahip ve bu bağlamdan yola çıkarak belirlenemez bir geleceğe yol alıyormuş gibi tanımlayabiliriz. Aslında daha önce de değindiğimiz üzere Spinoza, ben-zaman-deneyim bağlamını determinist bir yaklaşımla oldukça basit ifade etmektedir. Spinoza'yı bilimle desteklemek için kullanılabilir başka bir cümle şöyle de olabilir: "Basit sistemlerden karmaşık davranış biçimleri çıkar. Daha da önemlisi, karmaşıklık yasalarının evrensel geçerliliği vardır; bir sistemi oluşturan unsurların ayrıntılarını hiç hesaba katmaz" (Gleick, 2003, 358). Öyle ise tam da bu noktada zamanın içinde dönüşüm geçirdiğimiz halde, zamanın bizim dışımızda evrensel kurallar çerçevesinde hareket ettiğini kendimize hatırlatmakta yarar vardır. Bu kabulleniş şimdimizi daha yaşanır bir hale getirme potansiyeline sahiptir.

Hayatın deneyimleriyle donanmış ve tüm bu donanımları üzerinde erdem, bilgelik, yaşanmışlık, olgunluğa erişmişlik, aşk acısıyla yoğrulmuşluk, kayıplarını kabullenmişlik, ümitlerini geleceğin hazinesinde bekletmişlik giysisiyle taşımayı başarmış bir *ben*, yaşamı tüm gerçekliğiyle kucaklayabilecek güce sahip olmuş demektir. Hiçbir insan evladı yoktur ki bahsi geçen duygulanışlarla bir biçimde buluşmamış olsun. Dayanıklılığın getirdiği bu duruşu Spinozacı yaklaşımla *conatus* olarak değerlendirebiliriz.

... her varlık varlıkta kalmak için çabalar ve bu var kalma ısrarı Latince "conatus" sözcüğüyle karşılanır. Bu yasa bütün varlıklar (modes) için geçerlidir ve varlıkların tüm eylemlerinde bu temel yasaya geri dönen bir iz sürülebilir. İnsanlar arasında yaygın olan hemen bütün duygular, şöyle ya da böyle bu temel yasa tarafından yürütülmekte, ancak bu duyguların nedenlerini bilmeyip yalnızca etkilerini duyduğumuz için bu duygularla, varlık olarak belirlendiğimiz eğilimler arasındaki ilişkiyi çoğu zaman kaçıırız (Balanuye, 2012, 25).

Temelde etki-tepki bağlamında yaşadığımız hayata tutunabilmek için duyguların, çevresel manipülasyonların esiri olmadan zihinsel süreçlerin bilinç alanında bilinç düzeyindeki temsillerinden faydalanarak, tecrübelerin ışığında yol alabiliriz. Elbette biliyoruz ki birçok psikolojik sürecimizin bilinçli hakimi değiliz, dolayısıyla bilinçdışına ya da bilinçaltına ittiğimiz yaşanmışlıklar veya izlenimlerimiz bir şekilde kendini açığa çıkarmanın yolunu bulabilmektedir. Anlık tepkiler olarak ortaya çıkan ani duygu-durum değişiklikleri ve içe çökmeler gibi tam olarak bir engelleme mekanizmasına sahip olamadığımız bu tip spontane durumlar, bizim bütüncül yaşam felsefemizin oturaklı hale gelmesi sayesinde dizginlenebilir.

Spinozacı yaklaşımla *conatus* gereği içinde yer tuttuğumuz evrensel düzenin çeşitli düzensizlikler ve dış faktörlerle beni yoğurduğu her durum için gösterdiğimiz dirayet ve ayakta kalma çabası "tüm pratik maksatlar gereği" olarak da ayrıca değerlendirilebilir. Bu kavram teorik fizikçi John Bell tarafından ortaya atılmıştır. "*Pratik Maksatlarımız Gereği* en az ilave sorun çıkaran, düşünmemizi çözemeyeceğimiz sorunlara sapsızlıktan sürdürmemizi sağlayan, en kolay şekilde ilerlememize yardım eden varsayımı tercih etmek akılcı görünmektedir" (Tura, 2016, 201). *Pratik Maksatlarımız Gereği*, felsefi terapi için tercih edilebilir bir bakış açısı olacağı gibi *conatus* gereğini gerçekleştirmemize de oldukça yardımcı olacaktır.

Sonuç

Belirleyebildiğimiz önceliklerimiz dışında kalan ve bizim için tercih sebebi olma potansiyeline sahip durumlarda, karara zar atmak kelebek etkisi gereği beraberinde içinden çıkılmaz yeni problemler getirebilir. Duygusal kararlara bilinçaltımızdan kaynaklı ulaşma olasılığına karşın öncelikle mantıksal çıkarımlar yapmak, basit algoritmalar üretmek yoluyla ihtimaller değerlendirmesi yapmak ve bu minvalde karşımızda duran tercihi belirlemek daha doğru bir yoldan hayatı elde tutulabilir kılacaktır. Bu cümle içeriği durum birkaç adım sonrası görünen gelecek tercihleri için geçerli olmakla birlikte, zihnimizi meşgul eden anlık sorunlarımızın da içinden çıkılmaz olacağını algıladığımız durumlarda, *Pratik Maksatlarımız Gereği*

daha az sorun çıkaracak olan olguya yönelmek yine ciddi bir destek olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde erdemli duruş gereği *conatusu* gerçekleştirmiş oluruz.

Modern tıbbın, psikiyatri ve nörolojinin geldiği noktadan bakıldığında bilinç, zihin ve beden konusunda takdire şayan başarılar elde edildiğini görebiliriz fakat yine de ilaç tedavisi dışında kalan *felsefi terapi* gibi bir yöntemin de kişinin çocukluk travmalarına girmeden ya da depresif ruh halini bir sonuç olarak görmeden de iyileştirme becerisine sahip olabileceğini görmezden gelemeyiz. Her bireyin iç dünyası kendine hastır, bu yüzden de bireyin kendi iç dünyasıyla kuracağı bağlantının kuvveti onu kendini daha iyi tanıyabileceği bir noktaya taşıyabilir. Bir psikoterapi koltuğunda yatıp, döngüsel sözcüklerde kaybolmak ya da en ufak psikosomatik belirtide psikiyatri kliniğine koşup ilaç temelli iyileşme beklentisine girmek yerine, bir kahve içimlik ve muhabbetlik felsefi pratik bağlamında felsefi terapi gerçekleştirebilecek bir insana açılmak da sağlıklı-hastayı pekala çözüme ulaştırabilir. Bu tür felsefi pratik içerikli sohbetlerde hasta-doktor ilişkisi olmamakla birlikte empati temelli bir diyalog söz konusudur. Bu tip bir diyalogda sağlıklı-hastanın-zaman zaman normal görünümlü yürüyen enkazın- kendini tanımaya, sınırlarını bilmeye ihtiyacı olacağından bazı manipülatif müdahalelerin-bireyde yapıcı etkilere sahip olacağına dair intiba oluştuğu takdirde-empati kuran terapici tarafından yapılabileceği açıktır.

Felsefenin insan üzerinde bulunduğu ortak fikir, sahip olamayacaklarına üzülmekten, insanın orta yolu yakalayarak erdemli bir duruş sergilemesi, mutluluğu bu yolla elde etmek için yaşam sürmesidir. Psikiyatri kliniklerinde yazılan reçetelerde çoklukla mutluluk hormonu takviyeli ilaçların adı görülürken, felsefe tarihi de nasıl mutlu olunabileceğinin çeşitli yollarını işlemektedir. Öyleyse ister psikiyatri klinikleri ya da psikoterapi koltukları olsun ister bir kahve muhabbetinde yapılan felsefi terapi olsun tüm bu tıbbi ve felsefi yöntemlerin tek bir hedefi vardır: mutluluk.

Yukarıda resmini çizmeye çalıştığım felsefi terapi ve özelinde Spinoza'nın Etika isimli başyapıtından faydalanmak suretiyle günümüz gerçeğine uygun olduğunu düşündüğüm rasyonel tutumu elden bırakmadan, benlikle tanışık-barışık olma sayesinde bir erdemli yaşam yönelişi belirlemeye çalıştım. Bu yöntemin uygulanması için felsefi derinliğe sahip terapistlerle birlikte, kişinin kendi kendinin terapisti olabilecek düzeyde felsefe okumaları yapması ve filozofça bir yaşantıyı hayatına uyarılama çabası içinde olması basit ama doğru bir yol tutuş sayılabilir.

Kaynaklar

- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza*. İstanbul: Say.
- Castaneda, H. N. (1998). *Kendilik- bilinci, ben yapıları ve fizyoloji* (A. Özer, Ed. & Özgür Karaçam, Trans.). Felsefe ve Psikopatoloji: İstanbul: Gendaş.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üstüne on bir ders* (U. Baker, Trans.). Ankara: Öteki.
- Fatic, A. (2013). Epicureanism as a foundation for philosophical counseling. *Philosophical Practise*, 8(1), 1127-1141.
- Filiz, Ş. (2017). *Felsefeyle sağaltım: Anlamı, tarihçesi, ilkeleri*. Retrieved 2017-04-12, from <https://www.aydinlik.com.tr/kose-yazilari/sahin-filiz/2017-nisan/felsefeyle-sagaltim-anlami-tarihcesi-ilkeleri>
- Gleick, J. (2003). *Kaos* (F. Üçcan, Trans.). Ankara: Tübitak.
- Kenny, A. (2006). *The rice of modern philosophy*. New York: Oxford Press Inc.
- Lizeng, Z. (2013). Distinguishing philosophical counseling from pyschoteraphy. *Philosophical Practise*, 8(1), 1121-1126.
- Margulies, A. (1998). *Kendilik kendisine yabancılaştığı zaman* (A. Özer, Ed. & Özgür Karaçam, Trans.). İstanbul: Gendaş. (Felsefe ve Psikopatoloji)

- Matthysse, S. (1998). *Düşünmek neden kolaydır* (A. Özer, Ed. & Özgür Karaçam, Trans.). İstanbul: Gendaş. (Felsefe ve Psikopatoloji)
- Ruelle, D. (1996). *Rastlantı ve kaos* (D. Yurtören, Trans.). Ankara: Tübitak.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica* (Çiğdem Dürüşken, Trans.). İstanbul: Kabalcı.
- Tura, S. M. (2016). *Histerik bilinç*. İstanbul: Metis.



Sosyal Teoride Dualiteleri Aşma Çabası: Giddens, Bourdieu, Layder

Ebru Açık Turğuter^{1a*}, Mirace Karaca Evren^{1b}

¹ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Muğla, Türkiye

^{a*} Sorumlu Yazar/Corresponding author: ebruacik@mu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6412-5510>

^b miracekaraca@mu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4565-3200>

Alınma/Received: 13 March 2019, **Kabul/Accepted:** 15 April 2019, **Online/Available online:** 30 April 2019

Özet

Modern dünyanın bilimi olan sosyoloji, kurumsallaştığı andan itibaren iki önemli soru(n) etrafında şekillenmiştir. Bunlardan birincisi sosyolojinin konusunun ne olması gerektiği, ikincisi ise konusuna dair bu bilgiyi elde ederken kullanılacak yönteminin ne olacağıdır. Bu soruların cevabı farklı anlayışlara sahip düşünürlerce verilmeye ve sosyolojinin bir bilim olarak temeli atılmaya çalışılmıştır. Birinci yanıt, nomotetik (evrensel) bilimsel anlayışa sahip olan ve sosyolojinin evrensel, olgusal ve tarafsız bir bilim olmasını savunanların oluşturduğu natüralist-pozitivistlerden gelmiştir. Bunların karşısında yer alan ve ikinci cevabın sahibi olan ve idiografik(tekil) bilimsel anlayışı savunanlar ise sosyolojinin toplumsal olaylar gibi tekrarı olmayan ve bu anlamda 'biricik' ve 'tikel' olanın bilimi olması gerektiğini savunan hermeneutik/yorumsamacılardır. Bu iki ayrı ve uzlaşmazmış gibi görünen tarafların anlayışları iki ayrı sosyoloji ortaya çıkarmıştır. Bu iki ayrı sosyoloji, aynı araştırma nesnesine bakıp birbirinden oldukça farklı sonuçlar çıkartmakta ve sosyal gerçeklikle ilgili birbirinden farklı teoriler ortaya atmaktadır. Bu durum ise teorik ve metodolojik olarak bir 'keşmekeşe' ve nihayetinde ortaya sosyolojik dualiteler adı verilecek olan büyük ve çözümsüz bir soruna neden olmaktadır. Bu çalışma, sosyolojide kökleri oldukça eskiye dayanan ve hala varlığını sürdüren bir tartışma olarak sosyolojik dualiteleri ele almaktadır. Bu amaçla çalışma önce, teorik ve metodolojik ayrımlar üzerinden yürüyen 'dualiteler' tartışmasını tarihi ve toplumsal olaylarla olan ilişkisi üzerinden ele alacaktır. Ardından Antony Giddens'in "Yapının İkiliği", Pierre Bourdieu ve "habitus" kavramı ve son olarak en güncel çabalardan biri olan Derek Layder'in "Uyarlayıcı Teorisi" ile söz konusu dualiteleri aşma çabaları kuramsal ve yöntemsel benzerlikler ve farklılıkları ile ele alınacaktır. Son olarak dualiteleri aşma çabalarının sosyolojiye olan katkıları tartışmaya açılarak çalışma sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dualite, Yapının İkiliği, Habitus, Uyarlayıcı Teori

Efforts to Overcome Dualities in Social Theory: Giddens, Bourdieu, Layder

Abstract

Sociology, which is the science of the modern world, has been shaped around two important questions (issues) from the moment it was institutionalized. The first of these is what the subject of sociology should be, and the second is what should be the method to be used to obtain information about this subject. The answers to these questions have been tried to be given by thinkers who have different understandings and in this way, the foundation of sociology as a science has been attempted to be established. The first answer came from naturalistic-positivists, who had a universal scientific understanding, and who advocated that sociology should be as a universal, factual and impartial science. Those who are opposed to them and who have proposed the second answer and who have defended the idiographic (singular) conception are hermeneutics / interpreters who argue that sociology should not be a science of what is "unique" and "particular" that cannot be repeated like social incidences. From the understandings of these sides seem to be distinct and uncompromising emerged two separate sociologies. These two separate sociologies look at the same research object and produce very different results and offer different theories about social reality. This situation leads to a theoretical and methodological "mess" and eventually a big and irresolvable problem which is called sociological dualities. This study examines sociological dualities as a controversial and still existing debate whose roots go back to old times in sociology. To this end, the study will first address the dispute of dualities which is based on theoretical and methodological distinctions in relation to historical and social events. Then, it will discuss the theory of "Duality of the Structure" proposed by Antony Giddens, the concept of "habitus" by Pierre Bourdieu and finally more recent theory of "Adaptive Theory" proposed by Derek Layder as attempts to overcome the problem of dualities in terms of their theoretical similarities and differences. The current study will be concluded with the discussion of the contributions of the efforts to overcome the dualities to sociology.

Keywords: Duality, Duality of the Structure, Habitus, Adaptive Theory

Sosyolojik Dualitelerin Doğuşu

Dualite¹ ya da ikilikler, birey-toplum, özne-nesne, teori-pratik, öznel-nesnel, nomotetik-idiografik bilimler, doğa bilimleri-sosyal bilimler ve yapı-fail gibi sayısı çoğaltılabilecek pek çok çeşidi ile sosyolojide hem birer anlama-açıklama kategorisi hem de muhalif, karşıt eğilimleri barındıran kamplaşmanın da temsilcisi ola gelmiştir. Bu dualiteler gerek sosyolog düşünürlerin bilimsel alanda edindikleri yerden etkilenen 'öznel konumlarından' gerekse de tarihi ve toplumsal olayların şekil verdiği 'nesnel konumlarından' kaynaklanmaktadır. Söz konusu bu öznel ve nesnel konumları anlamak için sosyolojinin habercisi olan ve onu derinden etkileyen dahası ona konusunu ve bu konuyu nasıl inceleyeceği hakkında yol gösteren belli başlı toplumsal olaylara bakmak gerekmektedir. Bunlar sırasıyla Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'dir. Genel olarak bu olaylar hem modern toplumu ve sosyolojiyi hem de sosyolojiye uzun süre egemen olan dualiteleri ortaya çıkarmışlardır.

Aydınlanma, Batı'da ticaret ve sanayileşmenin ortaya çıkardığı büyük dönüşümlerin (Polanyi, 2007) etkisiyle gerçekleşen tarihsel bir dönemin ya da sürecin kültürel ifadesidir. Genel olarak Aydınlanma, kapitalizmin doğduğu ve geliştiği ilk ülke olan İngiltere'de başlayıp, esas Fransa'da güç kazanan, tarihsel koşulları nedeniyle Almanya'ya daha sonra etki eden ve nihayet XX. Yüzyılda birçok ülkenin modernleşme projelerinde ifadesini bulan bir entelektüel harekettir (Cevizci, 2002, 9). Aydınlanmanın ön-tarihinde, XV.

¹ Dualite kavramı Türkçe 'de ikilik olarak karşılanmaya çalışılmaktadır. Ancak bu çalışma, özel bir durum olup uzun bir tarihi olan ve epistemolojik, ontolojik ve metodolojik karşılıkları anlatan dualite kavramını tercih etmektedir.

Yüzyılın ortalarındaki Rönesans Hareketi, XVI. Yüzyıldaki Reformasyon ve XVII. Yüzyılın ortalarından itibaren etkileri belirginleşen *Kartezyen felsefe* bulunmaktadır. Esas olarak Aydınlanmanın vücut bulduğu yüzyıl XVIII. Yüzyıldır.² Bu yüzyılı ayırt edici kılan, bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliğiyle birlikte akıl kavramının yaşamanın merkezinde yer almasıdır (Çiğdem, 2003, 19). Pozitivizme mahiyetini veren, belirli bir dönemi niteleyen, felsefi ve siyasi bir hareket olarak Aydınlanma, bir tartışma olarak³ 1784 yılında, Jena Üniversitesi'nin "Aydınlanma Nedir?" başlıklı bir anket çalışmasıyla başlar. Kant bu soruya verdiği cevap ise Aydınlanmanın, insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtuluşudur (Kant, 1984, 119-220). Bu cevapla Kant, Hegel'i, Nietzsche'yi, Weber'i, Frankfurt Okulu'nu, Foucault'yu da içine alacak olan iki yüzyıllık bir tartışmayı⁴ başlatmış olur. Bu anlamda Aydınlanma tartışmasının taraflarını ikiye ayırırsak bir tarafta Aydınlanmayı sahiplenen hatta tamamlanmamış bir proje olarak görenleri (Habermas başta olmak üzere) diğer tarafta T. Adorno ve M. Horkheimer gibi modern dönem denilen zamanda başımıza gelenlerin yegâne sorumlusunu Aydınlanma⁵ olarak tanımlayanları görürüz. Ancak söz konusu bu entelektüel dualizmden önce pozitivizmin oluşumunu hazırlayan bir fikirler öbeği olan Aydınlanma, genel ve uzlaşım sal olarak, Batı'nın XVIII. Yüzyıl düşüncesini veya felsefi kültürünü, yine aynı dönemde yaşanan sosyal ve politik süreçleri ifade eder. Bilimsel olan ile olmayan arasında kesin bir çizginin çizildiği bu dönemde metafizik bilimsel olmayan alana dahil edilip dışlanır. Evren'in ne'liği, varlığın temeli, iyinin ve güzelin anlamının ne olduğu türünden sorular bilimsel olmadığı için söz konusu düşünme biçiminden çıkarılır. Böylece bilmeye ve eleştirmeye cesaret eden insanın önündeki dinsel, düşünsel, ekonomik ve siyasi engeller tek tek yıkılır. Aydınlanma, 'Akıl Çağı' olarak da adlandırılır, bu şekilde yüceltilen akıl, hayatın tüm alanlarını düzenleyici referans noktası olarak ön plana çıkar. Tüm bu değişimler Batı'da, toplumsal alanda modernlik ya da modernite denilen bir hayat ve düşünce tarzını oluşturur. Bu anlamda modern olmak demek başka şeylerin değil aklın ve eleştirel düşünmenin egemenliğinde olmak demektir. Modernite'ye temel teşkil eden Aydınlanmacı düşüncenin temeli ise dualizmdir ve bu düşünce köklerini özellikle Kepler, Galileo, Newton ve Descartes'in düşüncelerinde bulur. Aydınlanma ve modernite dualist düşünce formunu sosyolojiye aktarmış olmasıyla özel öneme sahiptir.

"... Modernite'ye temel teşkil eden dualizmdir. Hiç şüphesiz dualizm en iyi formülasyonunu Kepler ve Galileo'nin yazılarında bulur: Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler doktrini. Bu doktrin. . . kartezyen dualizm ile birlikte modernitenin; bizi burada ilgilendirdiği ölçüde pozitivist paradigmanın paradigmasıdır. Pozitivizm, dualizme dayanır ve dualisttir" (Arslan, 1995, 551).

² Nitekim Tülin Bumin'e göre, on altıncı yüzyıl hala büyüünün ve dinin egemen olduğu yüzyıldır. On yedinci yüzyıl önemli ölçülerde gerileme olmasına karşın bu unsurların hala varlığını devam ettirdiği yüzyıldır. Aydınlanmanın gerçek kimliğiyle kendisini gösterdiği yüzyıl on sekizinci yüzyıldır. Konu için bkz Bumin (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi.

³ Foucault ölmeden önce Habermas, Rorty, Dreyfus ve Charles Taylor'a Aydınlanma konusunda tartışmak üzere bir çağrı yapmış ancak kısa süre sonra ölmüştür ve proje havada kalmıştır. Ancak yine de o Aydınlanma'nın ne olduğuna dair bir çalışma yazmıştır. Foucault'nun çağrısına cevap için geç kalan Habermas ise hem bu çalışmaya hem de onun ölümüne dair bir metin yazmıştır. Bkz. Habermas (2000). Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metin Hakkında Konferansı Üzerine, *Toplumbilim*, 11,81-83 . Ayrıca Kant, Foucault ve Habermas'ın metinlerine cevap niteliğinde bir çalışmayı da G. Galt Harpham yapmıştır. Harpham (1994). So. . . What is Enlightenment? An Inquisition into Modernity". *Critical Inquiry*, Spring (524-556).

⁴ Bu tartışma süresince Aydınlanmanın bir icat mı? bir akım mı? bir dönem mi?, bir süreç mi?, sürecin sonu bir komplot mu? bir devrim mi? başlayıp biten veya devam eden bir bela mı? yoksa aklın olağanüstü lütfu olup olmadığına ilişkin sorular sorulmuş ve cevaplanmaya çalışılmıştır. Bkz. Outram (2007). *Aydınlanma*. S.Çalışak, H.Çalışkan (Çev.). Ankara: Dost Yayınları.

⁵ Horkheimer and Adorno (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği*; Felsefi Fragmanlar. O.Özügül (Çev.). İstanbul: Kabalcı.

Aydınlanma düşünürlerinin birincil-ikincil nitelikler ayrımı da sosyolojik yöntem ve dualizm tartışmalarını şekillendirmiştir. Böylece Aydınlanma'dan pozitivizme, pozitivizmden ise sosyolojiye akıl-duygu, birincil nitelikler-ikincil nitelikler, bilimsel olan-metafizik olan türünde pek çok dualite şekli nakledilmiş olur. Söz konusu bu durumun tamamlayıcı toplumsal olayları ise Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'dir.

Fransız İhtilali, dünyanın önemli bir bölümüne eşitlik, özgürlük ve kardeşlik anlayışlarını yaymakla kalmamış aynı zamanda 'İnsan Hakları'nın gündeme gelmesini sağlamış ve pek çok ülkede yöneticilerin bu konuda girişimde bulunmasına öncülük etmiştir. Bu hakların gündeme gelmesi ile liberal ve demokratik yaşam tarzı da tartışılmaya, dahası istenir olmaya başlanmıştır. Yine Fransız İhtilali sonrasında milliyetçilik ilkesi siyasi bir karakter kazanarak çok uluslu devletlerin parçalanmasını, mutlak krallıkların sona ermesini ve ulus-devletlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece yeni bir çağ ve yeni bir dünya düzeni ortaya çıkmıştır. Mutlak monarşinin karşısına insani değerleri koyma çabası olan Fransız İhtilali, böylece demokratik, laik ve 'vatandaş' odaklı yönetimlerin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Dahası sivil toplum oluşumunun önünü açarak sosyolojinin ana konusunu ve problemini incelemiştir. Şöyle ki, sosyoloji Batılı toplumların kaotik ortamında doğmuş ve bu duruma çözüm olmak amacıyla teoriler üretmiştir. Bu anlamda sosyoloji sivil topluma sahip Batılı toplumların toplumsal sorunlarıyla birinci elden meşgul olan bir bilim olarak işe başlamıştır. Fransız İhtilali sosyolojiye hem sivil toplum odaklı araştırma nesnesini hem ulus-devlet olgusunu hem de birey-toplum karşıtlığını armağan etmiştir.

İnsan merkezli anlayışların yanında, bilimsel düşünmenin ve teknolojinin bir ürünü olan Sanayi Devrimi, tekerlektan sonra insanlığın en büyük teknolojik icatlarından olan buharın üretim sürecine dâhil edilmesiyle başlar. Gerek ulaşımda (buharlı gemi, tren) gerekse de üretimde insan gücünü kat kat aşan buhar gücünü etkin bir şekilde kullanan fabrikalar ile yeni olanaklar ortaya koyan devrim, elbette sınıf çelişkilerinin görünür olmaya başladığı yeni bir toplumsal yapıyı da ortaya çıkarmıştır. Sanayi Devrimi sosyolojiye burjuvazi-proletarya arasında geçeceği tahmin edilen çatışmanın yanında teknoloji hakimiyeti odaklı ileri toplumlar-geri toplumlar, kalkınma-gelişme-modernleşme biçimleri ile ilgili tartışmaları getirmiştir. Sanayi Devrimi insanın teknolojik alanda gelişiminin ürünü olması hasebiyle eyleyen ve dönüştüren özne ile ona bağlı olan nesne ayrımını sosyolojiye armağan etmiştir. Böylece Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi hem moderniteyi hem onun bilimi olan sosyolojiyi hem de sosyolojiye ilişkin tartışma konularını aynı anda meydana getirmiştir.

Söz konusu bu toplumsal dönüşümler üzerine sosyolojiyi oturtan sosyolojinin kurucu babalarının fikirlerine kısaca bakmak bile dualitelerin nasıl sosyolojiye içkin olduğunu göstermeye yetecektir. Örneğin Comte, içinde yer aldığı toplumun durumundan yola çıkarak, Aydınlanmanın bireyi ve akli kurtuluşun yolu olarak koyan görüşünün tam karşısına düzen fikrini ve toplumu koyar. Öznelciliğe de kaosun nedeni olarak gördüğü her şey gibi karşıdır. Bu bağlamda daha başlarken sosyolojinin içine birey-toplum dualizmini yerleştiren Comte'dur. Comte adını verdiği sosyolojide özellikle üç hal yasası ile anılır. İlerlemeci bir anlayış olarak üç hal yasası sadece toplumların ilerlemelerini değil aynı zamanda bilimlerin ilerleme çizgilerini anlatmak için de kullanılır. Ayrıca düzen içinde ilerleme fikrini formüle ettiği sosyal statik ve sosyal dinamik anlayışı ile Comte çalışmaya konusunu veren dualist düşünce formuna da örnek sunmuştur. Comte sosyolojisi daha fazla tekrara düşmeden belki de en net şu şekilde özetlenebilir:

Esasında yakından bakıldığında, iki ayaklı Comte sosyolojisi devasa toplumsal buhranlar karşısında bocalayan XIX. yüzyıl Batı Avrupa düşününün temel sorunsalını (Düzen içinde ilerleme mümkün müdür?) tek başına özetler (ve cevaplar) gibidir. Sosyal statik=düzen [ordre]; Sosyal dinamik=ilerleme [progrés]. O halde "düzen içinde ilerleme mümkün müdür? sorusuna Comte'un verdiği cevap çok açıktır. "Evet benim taslağını çizdiğim sosyoloji kurgusuyla bu mümkündür" demek istemektedir Comte (Ünsaldı & Geçgin, 2013, 104).

İkili kavrayış yoluna sıkça başvuran Durkheim, sosyolojide yer alan birey-toplum, fail-yapı gibi temel

dualizmlere katkılarının yanında mekanik-organik dayanışma, normal olan-patolojik olan şeklinde de ayrımlara sosyolojisinde yer vermiştir. Durkheim, sosyolojisinde bireye karşı topluma, eyleme karşı yapıya vurgu yapar. Mekanik-organik dayanışma kavramsallaştırması ile Durkheim geleneksel-modern ayrımını akıllara getirir. “Mekanik ve organik dayanışma arasındaki ayrım, toplum kuramcılarının modern toplumlarla öncülleri arasındaki farkı kavramşallaştırmak için aradıkları bir dizi ikili karşıtlıktan biridir” (Callinicos, 2007, 196). Özetle birer pozitivist olarak dualist örneklerin Comte’da sosyal statik-sosyal dinamik, Durkheim’da ise normal-patolojik olan, mekanik dayanışma-organik dayanışma alt başlıklarıyla karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu ikilikler birey-toplum, özne-nesne dualizmini ilk elden besleyenlerdir.

Klasik sosyolojiye bu süreçlerin sonunda dâhil olan ve bizatihi sosyolojik dualiteleri sıcağı sıcağına ortadan kaldırmaya çalışan ve çağdaş sosyolojiye bu konuda ilham veren Max Weber’dir. Weber ilk olarak “Methodenstreit” olarak anılan yöntem tartışmalarını açıklayıcı-anlama formülüyle aşmaya ve döneminin bilimsel dualiteleri olan pozitivism-hermeneutik, idiografik-nomotetik ayrımını ortadan kaldırmaya çalışır. Weber’e göre sosyolojinin temellendirilmesindeki temel epistemolojik sorun, açıklama ve anlamayı bağdaştırma sorunudur (Özlem, 2001, 101). Bu nedenle Weber’in sosyolojisi, toplumsal faaliyeti yorumlayarak kavrama ve dolayısıyla, gelişimini ve sonuçlarını nedensel olarak açıklama iddiasında olan bir bilimdir. Yani kavrama, açıklama ve yorumlama bu bilimin temelidir. Weber, öncelikle bireylerin toplumsal eylemini anlamaya çalışmayı önerir. Bu, bireylerin hedeflediği anlama önemli bir yer ayırmayı ve aksiyolojik bir yansızlığı benimsemeyi gerektirir. Böylece bilim insanının nesnelliği ve öznelliği tartışmasına son vermek ister. Bu adımdan sonra da, gerçeğin sonsuz çeşitliliğine düzen vermek için, temel işlevi gerçekliğin yorumlanmasını teşvik olan ‘ideal tip’ kavramının inşası ilkesini ortaya koyar. Bu inşa yapılırken toplumbilimsel bulgular ile değer yargıları arasında titiz bir ayrım yapılmasını da, ayrıca bu sorunların ikisinin de olabildiğince eksiksiz bir şekilde tartışılmasında ısrarcıdır. Tarihsel tekliği yakalamak için onun sosyolojisi yorumlayıcı yöntemi, nedensel anlamayı ve çoğulculuğu işe çağırır. Böylece Weber⁶ nesnellik-öznel ayrımının yanında birey-toplum ayrımını da ortadan kaldırmaya çalışır. Weber’in çabası sosyolojik dualiteleri ortadan kaldırmaya yetmez, dahası, Weber sonrası sosyoloji dualitelerle birlikte gelişmeye devam eder. Ancak dualiteler bir yandan sosyolojiye tartışma konusunu verirken diğer yandan onu fazlasıyla meşgul etmekte deyim yerindeyse akıp giden güncel toplumsal olaylara yetişememesine neden olmaktadır. Üstelik uzlaşmaz iki kutbun varlığı da değişen dünyayı yakalamaya çalışan sosyolojiyi iki ayrı tarafa çekmektedir. Bu durumu yaratan ve sosyolojinin önünü tıkayan belli başlı dualiteler ise kısaca ele alınacaktır.

Sosyolojinin gerilme noktasını oluşturan en önemli dualite makro analiz ile mikro analiz arasındaki ayrımdır. Makro analizde, sosyolojide büyük yapılar (toplum, toplumsal kurumlar, toplumsal yapı, sistem vb.) etkisiyle sosyolojik analiz söz konusudur. Örneğin eylem, değişme ve benzeri açıklamalar için birimler makro analiz için büyük yapılardan seçilir. Mikro analiz ise sosyolojide analiz için “küçük birimleri” (birey, bireysel etkileşim ve benzeri) seçer. Makro analizin bireyi üreten toplum fikrinin karşısında; bireyin gündelik yüz yüze etkileşimi ile toplumsal koşullarını ve yaşayışını biçimlendirdiğini iddia eden mikro analiz yer alır. Makro ve mikro analize bakıldığında sosyolojinin iki temel geleneğinin düşüncelerinin etkisi ve bu geleneğin uzantıları olarak sembolik etkileşimcilik ve yapısal işlevselciliğin düşüncelerinin etkileri özellikle söz konusudur. Makro analiz-mikro analiz yansımalarını birey-toplum, özne-nesne, yapı-fail ve nitel araştırma-nicel araştırma içinde de bulur. Örneğin nitel araştırma-nicel araştırma dualizmi makro analiz ve mikro analiz için kullanılan yöntemsel yaklaşımlar olarak karşımıza çıkar. Makro-mikro

⁶Comte ve Durkheim düşüncesinde, sosyal bilimlerde nesnelğin mümkün olduğu tezi, onları doğa bilimi örneğine göre konumlandırma yoluna gidilerek kanıtlanmaya çalışılmıştır. Comteçu pozitivist düşünceyle hesaplanan ve farklı bir metodolojik duruş sergileyen kişi Dilthey, her iki anlayış arasında bir köprü kurup mutlak bir tercih yapma zorunluluğunu ortadan kaldırarak farklı bir perspektif geliştiren isim ise Weber olmuştur (Öztürk, 2013, 212).

analizi oldukça anımsatan bir diğer dualite birey-toplum dualitesidir. Analiz için kullanılan makro-mikro dualitesi gibi birey-toplum dualitesi de temelde sosyolojinin araştırma nesnesinin birey mi toplum mu olacağı üzerinde durur. Diğer dualiteler de olduğu gibi birey-toplum dualitesinde de sosyolojide hâkim iki geleneğin etkileri görülür.

Bir diğer kadim sosyolojik dualite, birey-toplum dualitesidir. İlk dönem düşünürler olan Comte, Durkheim, Marx toplumsal konu edinirken Weber ile başlayan gelenek toplum karşısında bireyi ve onun eylemini ön plana çıkarmaya çalışır. Birey- toplum dualitesi bu açıdan makro-mikro dualizminde bir diğer yüzünü oluşturur. Ancak bu duruma günümüz düşünürleri farklı bakmaktadır. Örneğin Giddens'a göre: "Ne toplum ne de birey tam güçlü bir konumdadır. Onlar daha ziyade aynı paranın iki yüzü gibidir" (Slattery, 2008, 486). Benzer şekilde Bourdieu içinde birey-toplum birbirinden ayrılmaz parçalarıdır. "Toplumsal yapılar ile toplumsal mekanizmalar olarak toplum, nesnellikte var olur. Buna ek olarak zihinlerde de, bireylerde de var olur. Toplum bireysel halde, bedenselleşmiş halde de var olur. Bir başka deyişle toplumsallaşmış biyolojik birey, bireyselleşmiş toplumsal olandır" (Bourdieu & Chartier, 2014, 65).

Felsefi yönü en ağır basan dualite hiç şüphesiz özne-nesne dualizmidir. Felsefi açıdan düşünen ile düşünülen şey arasındaki ayrıma işaret eden özne-nesne dualitesi, özellikle Kartezyen felsefede sıkça tartışılmıştır. Tüm dualitelerin, dualist düşüncenin kaynağı olarak görülen Kartezyen felsefenin etkisinin özellikle görüldüğü bu dualite felsefi geri planında özne ve nesnenin birbirinden ayrı anlaşılmasına giden yolu bu dualite üzerinden özetler. Düşünen öznenin üzerine düşündüğü nesneden ayrı olması fikri sosyolojik bir dualite olarak özne-nesne dualizminde farklı bir boyutuyla yansımaları bulur.

Özne-nesne, öznelcilik-nesnelcilik sosyolojinin üzerinde çalıştığı toplumun, öznel süreçlerin mi; yoksa nesnel süreçlerin mi ürünü olduğu üzerine odaklanır. Öznel süreçler diyenlere göre toplum bir inşadır. Toplum bir inşanın ürünü olarak özneler, öznel süreçler, özneler arası etkileşim ve öznelerin eylemleri vasıtası ile üretilir. Özneler tarafından şekillendirilir. Toplumun nesnel süreçlerin bir ürünü olduğu fikri ise nispeten daha eski bir fikir olarak sosyolojide nesnel süreçlere öncelik tanır. Durkheim'ın bir toplumsal olguyu tanımlamak için kullandığı dışsal, zorlayıcı ve baskılayıcı gibi özellikleri ile betimlediğini dikkate aldığımızda toplumun nesnel süreçlerin bir ürünü olduğu fikri Durkheim'da oldukça net görülür. Toplumun ele alınmasında öznel süreçleri mi nesnel süreçleri mi dikkate alacağı sorusu eylemin kaynağı sorusuna verilen cevabı şekillendiren bir sorudur. Bu anlamda eylemin kaynağına ve toplumsal olanın ele alınmasında nesnel süreçler cevabının karşısında öznel süreçlerdir fikrini savunan klasik sosyolojide hermeneutik gelenek ve Weber olmuştur.

Özne-nesne dualitesi sosyolojide en temel dualitedir, denilebilir. Özne-nesne dualitesi felsefede birbirine indirgenemez iki kutupken, sosyoloji açısından farklı geleneklerde hem öznelciliğin hem nesnelciliğin ayrı ayrı kullanımlarının yanında birlikte kullanımları da söz konusu olmuştur. Özellikle sosyal bilimlerde dualiteleri aşma yaklaşımını benimseyen düşünürlerde bu ikili kullanım birbirinden ayrılmaz parçalar olarak hem öznelciliğin, hem de nesnelciliğin bir arada kullanımı örneklerini bulmuştur. Giddens'ın ve Bourdieu'nun çabaları da bu birlikte kullanıma birer örnektir.

Sosyolojide önemli bir diğer dualite hiç şüphesiz; eylem-yapı ya da fail-yapı şeklinde farklı adlandırmaları olan dualitedir. Eylem-yapı dualizmi eyleyen bireyin eylemini yönlendiren şeyin ne olduğu sorusundan hareket eder. Fail yani eyleyen, eylemde bulunurken bizzat öznelerin içsel süreçleri mi yönlendirmektedir yoksa yapılara göre mi eylemde bulunmaktadır. Anlamacı kanat bu soruya elbette özne üzerinden cevap verir. Özellikle Etnometodolojik yaklaşım her duruma özgün bireylerin geliştirdiği eylemlere ve bu eylemler arasındaki benzerliklere odaklanır. Diğer taraftan pozitivist, yapısal işlevselci kanat bu soruya ilişkin Parsons'un eylem şemalarında olduğu gibi eylemin yapı tarafından yönlendirilmekte olduğu yönünde görüşlerini temellendirir. Walsh'ın yapı ve failik üzerine ifadeleriyle özetleyecek olursak:

İlk görüş, toplumun ve toplum yapılarının kendi eylemlerinin faili/aktörü olan ve bu faillik hususu çerçevesinde birbirleriyle ilişkilerini üreten bireylerin eylemlerinden oluştuğunu savunmaktadır. İkinci görüş ise toplumu ve toplumun yapılarını bir ilişkiler sistemi olarak ele almaktadır. Bu ilişkiler sistemi insanların sistemde nasıl davranabileceğini belirleyen bir sistem olarak işlev göstererek toplum üyelerinin faaliyetlerini belirler (Walsh, 2014, 24).

Fail-yapı dualitesi birey-toplum dualitelerini de temellendiren dualite olarak karşımıza çıkar. Eylem-yapı ya da yapı-fail dualitesini aşma çabaları yapı-fail üzerinden tartışmaya açılmakta ve dualitelerin her iki tarafında ayağı olan uzlaşımçı çabalar özellikle eylem teorisi üzerinden temellenmektedir. Söz konusu dualiteleri aşma çabaları geliştiren Bourdieu, Giddens ve Layder'in teorik yaklaşımları bir sonraki başlıkta konu edilecektir.

Çağdaş Sosyolojiden Dualiteleri Aşma Çabaları: Bourdieu, Giddens ve Layder⁷

Klasiklerin hem doğrudan hem dolaylı etkisi çağdaş sosyolojinin şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Diğer taraftan sosyolojinin siyasi krizlerin etkisiyle Amerika'ya taşınması ve sosyolojinin yeni merkezi olarak anılması sosyolojiye has tartışmalarında büyük oranda buraya taşınarak bu tartışmaların daha da keskinleşmesine neden olmuştur. Bu bağlamda sosyolojik teorideki kriz tartışmalarının kaynağı her ne kadar Avrupa sosyoloji geleneği içinde mevcut olsa da, temel neden bu durumun Amerikan sosyoloji geleneği içindeki yansımalarıdır. Özellikle Parsons ile adeta altın bir dönem yaşayan Yapısal-İşlevselcilik ve bu güçlü sosyoloji atağına karşı bir hareket olarak öznelci kanattan Sembolik Etkileşimcilik ve Etnometodolojinin Amerikan Sosyoloji Derneği başkanlığınca desteklenmesi ile öznelci kanat güç kazanmış ve gerilim artmıştır. Bu gerilimin sürmesi ise ikili bir sosyolojiyi ve bilimsel krizi beraberinde getirmiştir. Böyle bir gerilim hattına sahip Amerikan sosyolojisi ve sosyal bilimde kriz konulu tartışmalar Bourdieu, Layder ve Giddens'in sosyolojik düşünceleri üzerine etkide bulunmuştur. Dolayısıyla bu üç sosyal bilimci de klasiklerin yeri, yöntem tartışmalarında dualitelerin yeri ve sosyolojik teorideki kriz temalı tartışmalar gibi konulara dâhil olmuşlardır. Bu noktada ilk olarak Giddens'in sosyolojik teorideki dualiteleri aşma çabasına yer verilecektir, zira dualiteler Giddens sosyolojisinin temel dinamiğidir.

Durkheim'in ünlü eseri *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'na atfen yazdığı, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* adlı kitabında Giddens sosyolojideki en temel dualitelerden eylem-yapı dualitesine ve toplumsal dönüşümle ilgili problemlere odaklanır (Giddens, 2013, 11). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda ve diğer çalışmalarında değindiği “*Yapılaşma Kuramı*” ve bu girişiminde en önemli kavramsallaştırması olarak “*Yapının İkiliği*” Giddens'in sosyolojik yaklaşımının temel formülasyonlarıdır. Yapının ikiliği, Giddens'in dualizmlere karşı geliştirdiği kavramsallaştırmasıdır. Yapının ikiliği kavramını niçin geliştirdiğini “Bu kavramı iki temel dualizm biçimini sorgulamak için geliştirdim” şeklinde açıklayan Giddens'in (Giddens, 2013, 14) odaklandığı iki temel dualiteden ilki hermeneutik gelenek ile yapısal işlevselci gelenek arasındaki dualitedir ki bu dualizmlerin başında bu iki gelenek arasındaki farka en net işaret eden eylem-yapı dualizmi gelir. İkinci dualizmde ise birey-toplum dualizmine değinir. Giddens yapının ikiliği kavramı ile bu dualizmlere karşı çıkmayı amaçlamaktadır (Giddens, 2013, 14-15). Yapılaşma teorisi, sosyolojide yapı-fail, makro-mikro, nesne-özne, nitel-nicel, teori-pratik, birey-toplum ve benzeri sosyolojik dualitelerin iki farklı kanadından birini seçerek bakmak, kabullenmek ve bu çerçevede teorik yaklaşımını geliştirmek yerine giriştiği teorik aşma çabasının adıdır. Bu aşma çabası, sosyolojik teoride yapısal işlevselcilik ve

⁷ Temelleri Kant'a kadar götürülebilecek olan dualiteleri aşma çabasında pek çok isim zikredilebilir. Ancak bu çalışma da Bourdieu, Giddens (akademik yaşamına Antropoljiyle başlamış olsalar da) ve Layder meslekten sosyolog oldukları ve sosyolojinin içinde kalarak dualite sorununu aşmaya çalıştıkları için tercih edilmişlerdir.

bunun etkisiyle nesnel, makro, teorik, toplumsal ve nicel olanın daha fazla ön plana çıkan yaklaşımlarının karşısında öznelciliğe yakın ve dualizmleri aynı madalyonun iki yüzü olarak birlikte anlamlı kılan bir yaklaşım geliştirir. Yapılaşma teorisi oldukça kapsamlı bir teorik yaklaşımdır. “Yapılaşma teorisi birçok farklı konu ve ilgi alanı içerir: gündelik etkileşimin doğası, ulus devletin ve yurttaşlık haklarının gelişimi, sınıf analizi, devrimci toplumsal teori, zaman coğrafyası, modernitenin doğası, gözetim, savaş vb.” (Layder, 2010, 180). Giddens temel olarak yapılaşma teorisini geliştirme nedenini şu şekilde özetler: “Yapılaşma kuramını geliştirmekteki başlıca amaçlarımdan biri, bu imparatorluk kurma girişimlerinin ikisine birden son vermektir” (Giddens, 1999, 42).

En başta sosyolojide yapı-eylem dualitesinden başlayan Giddens yapılaşma teorisiyle eylem ve eylemin yapısının ele alınışındaki sorunlara yoğunlaşır. (Giddens, 2013, 14) yorumcu sosyolojilerin “eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıf”, işlevselci ve yapısalcı perspektiflerin ise “yapı konusunda güçlü, eylem konusunda zayıf” kaldığına işaret eder. Giddens geliştirdiği yapılaşma teorisinde ise bu ikili yaklaşımın özellikle eylem konusunda ortak bir formülasyonunu amaçlar. Giddens’a göre “eylemden bağımsız yapı, yapıdan bağımsız eylem yoktur” (Münc, 1994, 77). Bu anlamda sosyolojik teoride geçmiş yaklaşımları ve tutumları analize tabi tutan Giddens’ın yaklaşımının orijinalliği; mikro analizi, makro analizin bir birimi olarak kurmaya çalışması ve en nihayetinde makro teorik bir yaklaşım şeklinde bunu formüle etmesidir. Bu nedenle Giddens yapının ikiliği ile dualitelerin bir arada kullanımını savunmuştur. Giddens yapının ikiliği adını verdiği şema ile yapı, sistem ve yapılaşma arasındaki ilişkiye işaret eder. Yapı kavramı gibi sistem kavramı da Giddens sosyolojisinde yeni bir boyut kazanır ve yapı kavramı ile birlikte kullanılır. Sistem kavramı, Giddens için yapı ile eylem arasında bir noktada durur. Bireylerin eylemlerine yön veren yapı kavramı bir ara mekanizma olarak düzenli sosyal pratiklerin ifadesidir. “Yapılaşma teorisi, yapı ve sosyal sistem kavramına odaklanır” (Mouzelis, 2010, 214). Yapı-sistem birlikte “yapının ikiliğini” oluşturur ve yapılaşma çerçevesine ulaştırır.

Sosyolojik gelenekte yer alan ve sürmekte olan iki sosyolojik gelenek arasındaki mücadelenin bir madalyonun iki yüzü olarak tek bir sosyolojik yaklaşımda uzlaşmacı bir tutumla ortaya koyan Giddens, yapılaşma teorisinin en temel kavramı olarak yapının ikiliğine işaret eder. Yapının ikiliği adlandırılışı itibariyle bile dualitelere dikkat çeker. Bu yapıların faillerin eylemlerinin hem bir ürünü hem de faillerin üretildiği çift taraflı bir ilişkinin ürünüdür. Failler ürettikleri yapıyla aynı zamanda üretilmektedir. Yapıyı önemli kılan faillerin eylemine etkisi, kavram eylemi önemli kılan da yapıları üretmedeki rolüdür. Böylece yapı-fail ya da birey-toplum dualiteleri arasında bir ayırım olduğu fikri reddedilmektedir.

Giddens eylem yaklaşımı ile kendi tabiriyle bir paranın ya da madalyonun iki yüzü olarak bir arada gördüğü bu ikilikleri birlikte kullanmıştır. Böylece Giddens reddettiği dualizmleri, madalyonun iki yüzünü yapının ikiliği ve yapılaşma kuramıyla aşmaya çalışmıştır. Benzer bir aşma çabasının görüldüğü Bourdieu, Giddens gibi bu noktada çağdaş sosyolojide bu aşma çabalarıyla oldukça dikkat çeken düşünürlerden olmuştur. Bourdieu ve Giddens’ın temel farkı bu aşma çabalarını hem teorik hem pratik tüm çalışmalarında bütünsellik içinde ortaya koyabilmeleridir. Bourdieu ve Giddens dualiteler probleminin ilişkin tutumları bakımından benzer tavır alan, geniş sosyolojik yaklaşımlar ile ön plana çıkan iki sosyal bilimcidir. Bu iki sosyal bilimcinin aynı doğrultudaki bilimsel amaçları farklı kavramsal çerçevelerle şekillenir.

Bu iki sosyal bilimci hem eski nesnelci, natüralist, pozitivist, hegemonik yapının yarattığı katı disiplinler ayrımları ve hem de bu katı ayrımların yol açtığı katı bir işbölümü ve ikili karşıtlıkları aşmaya, bu hegemonik yapıyla hesaplaşırken ondan kurtarabileceklerini kurtarmaya, bu arada sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi yorumcu sosyolojilerin birikimlerini bunlarla harmanlamaya özetle eylem ve yapıyı birarada açıklayabilecek yeni bir sentez geliştirmeye çalışırlar. Bu çabaların ürünü Bourdieu’da

“habitus” kavramı, Giddens’ta “yapının ikiliği” düşüncesidir (Tatlıcan & Çeğin, 2010, 305).

Bourdieu, sosyolojisinde ‘habitus’ kavramıyla dualiteleri tek bir başlık altında toplamaya çalışır. Bourdieu’yu farklı kılan habitus kavramsallaştırmasını bir bütünlük içinde tüm yaklaşımına yerleştirmiş olmasıdır. Dualitelerin egemenliği nedeniyle de bozulan konsensüsün yol açtığı sosyolojik teorideki kriz konulu tartışmalardan etkilenen Giddens gibi Bourdieu da bu duruma sosyolojik teorisinde yer vermiştir. Onun yaklaşımı açısından sosyolojide olduğu savunulan kriz, diğer bir deyişle yıkılan görüş birliği ya da Ortodoks konsensusun ortadan kalkması sorun teşkil etmez. Hatta Bourdieu’nun ifadesiyle “bir ortodoksinin çöküşünün ardından yas tutmanın anlamı yoktur” (Bourdieu, 2010, 34).

Sosyolojik yaklaşımında sadece karşı çıkmakla kalmayıp aşma çabasına giriştiği dualiteleri “bilimsel pratiğe oldukça zararlı olduğu” şeklinde değerlendiren Bourdieu (2010, 41) ilk ikili karşıtlık olarak disiplinler arasındaki karşıtlığı ele alır ve sosyoloji-antropoloji örneğinden hareketle disiplinlerarası karşıtlığın sosyal bilimlerde verimli çalışmaları engellediğini savunur. Önce bilimler arasındaki özellikle sosyal bilimler alanındaki disiplinleşmeye sonrada disiplinler arasındaki düşünce geleneklerine, okullarına ve ekollerine bölünmeye karşı çıkan Bourdieu, buradan hareketle de sosyolojideki diğer tüm dualitelere de karşı çıkar. Bourdieu’ya göre sosyal bilim alanındaki tüm ayrımlara temel oluşturan en temel karşıtlık, öznelcilik ve nesnelcilik arasındadır ve bu temel karşıtlık başka birçok ikili karşıtlıkla paralellik içindedir. Ayrıca Bourdieu’ya göre “bu bilimsel karşıtlıklar da birbirine bulaşır ve sosyal bilimin pratikleri ve ürünlerini biçimlendirecek şekilde birbirini pekiştirir” (Bourdieu, 2010, 44).

Bourdieu sosyolojisi için nesnelcilik-öznelcilik dualitesi, makro-mikro, nitel-nicel, birey-toplum, teori-pratik ve benzeri tüm dualitelerin kaynağıdır. Bourdieu’nun sosyal hayatın nesnel ve öznel boyutlarının kopmaz biçimde birbirine bağlı olduğunda ısrar etmesi, onu makro-mikro ve eylemlilik-yapı gibi dualizmlere karşı çıkmaya götürür (Ünal, 2010, 182). Sosyal bilimlerdeki dualitelerin, temel teorik karşıtlığın aşılabilmesi için ve nasıl aşılabileceğinin gösterilmesi için, öncelikle özelliklerine işaret etmenin gerekli olduğunu düşünen ve bu ikili karşıtlıkları farklı varyasyonları ile tekrar tekrar tanımlayan Bourdieu, bu ikili karşıtlıkları aşmak için kullandığı habitus kavramını da açık uçlu ve esnek bırakarak tekrar tekrar tanımlar. Ancak temelde, Bourdieu “Habitus” kavramı ile yakalamak ve kısaca ifade etmek istediği şeyi öznellik-nesnellik diyalektiği olarak belirler (Bourdieu, 2010, 46).

Bourdieu da sosyolojik dualiteleri daha somut bir zeminde ele almak için Giddens’in da yaptığı gibi dualiteler üzerine tartışmasını eylem teorisi üzerine çeker. Bourdieu sosyolojisine ilişkin ilk tespiti “onun toplumsal eylem, yapı ve bilgi anlayışı kesinlikle dualizme karşıdır” şeklinde yapan Wacquant (2010, 57) Bourdieu böylelikle sosyolojisi açısından en önemli teorik yönelime dualite karşıtı tutumuna işaret eder. Bu konuda kavramsallaştırması olan habitus ile aktörlere sahip oldukları yatkınlıklar üzerinden farklı eyleme imkânı sağlar. Habitus bireye içkin bir yatkınlıklar sistemi olarak bireylerin hem yapıların kısıtlayıcı etkileri hem de kendi bireysel tercihleri üzerinden eylemesinin uzlaşımalsal bir formülasyonunu sunmaya çalışır. Habitusun bu uzlaşımalsal formülasyonu bireylerin neden benzer davranışları benzer koşullarda geliştirdiğini, bu yatkınlıklar sisteminin yaratıcı eyleme imkânı sağlasa da sunduğu düzenliliklerin kaynağını sorgular. Bourdieu aktörlerin niçin tesadüfi değil de yapılabilecek şeyi yaptığını sorgular ve bu soruyu cevaplar. “Onlar, kendi toplumsal dünyalarının doğal zorunluluklarının pratikte farkında oldukları için, içinde yer aldıkları koşullara benzer koşullara sürekli maruz kalmanın ürünü olan bir pratik duygusuna göre sezgileriyle hareket ederler” (Bourdieu, 2010, 47).

Habitus, algıladığımız, değerlendirdiğimiz ve içinde yaşayıp hareket ettiğimiz dünya aracılığıyla hareketlerimizi şekillendiren yapılandırıcı ve aktarılabilen eğilimler bütünüdür (Wacquant, 2010, 61). “Habitus, edinilmiş olan, ancak sürekli eğilimler şeklinde bedende cisimleşen bir şeydir” (Tatlıcan & Çeğin, 2010, 317). Rasyonel olarak görünen, aslında öyle olmayan, içinde bulunan sosyal uzamın/formasyonun öznenin bedenine/bilincine kazındığı yapılandırıcı yapılar, habitus. Habitus ne yapısal-işlevselci yaklaşım-

ların yaptığı gibi eylemle ilişkili kesin belirlemelere ne de etkileşimci-yorumcu gelenekler gibi edimi sadece anlık bir yaratının ürünü olarak görmeyi kabul eder. Habitus bir yatkınlıklar kümesidir. Swartz (2011, 147), “yatkınlık” kelimesinin Bourdieu için önemli olduğunu çünkü habitus fikri ile aktarmak istediği iki asli unsura yapı ve eğilime işaret ettiğini belirtir (Swartz, 2011, 47). Bourdieu’ya göre: “Pratikte işleyen yatkınlıklar sistemi olarak habitus, düzenli davranışların, yani davranışların düzenliliğinin nesnel bir temelidir. Eğer pratikleri öngörebiliyorsak (mesela burada bir ihlal tipine ilişkin ceza) bu, belli habitusla donanmış faillerin benzer şekilde davranıyor olmalarından ötürüdür” (Bourdieu, 2014, 129).

Bourdieu için “Habitus, harekete geçirmeyi bekleyen bir zemberek gibi düşünülmelidir; aynı habitus, uyaranlara ve alanın yapısına göre, farklı, hatta zıt pratikler ortaya çıkarabilir”. Böylece Habitus kavramıyla Bourdieu aktörün kendi eylemini biçimlendirme özgürlüğünü çift taraflı bir ilişki üzerinden aşmaya çalışır. Habitus hem inşa ürünü, hem tarihsel ve yapısal belirlenimin ürünü hem de yaratımlara açık şekillenmeye ve değişmeye açılan çok yönlü bir senteze işaret eder. Habitus Bourdieu sosyolojisindeki kullanımında defalarca vurgulandığı gibi hem yapılanmış hem de yapılandırıcı yapılara işaret eder.

Bourdieu uzlaştırılmaz ikilikler anlayışına karşı çıkar ve sosyolojik dualitelerde birbiri içine geçen ikilikler olduğunu ve soyut bir zeminde dualite tartışmasındansa eylem üzerinden somut bir zeminde bunun daha anlaşılabilir kılınmasına çalışır. Öznelci-nesnelci, birey-toplum, yapı-fail ve benzeri tüm bu dualiteleri birbirinden daha önce yapıldığı gibi ayrılabilir ya da ayrıştırılabilir süreçler olarak değerlendirmeyi. Habitus kavramını tercih ederek uzlaştırma çabasında olan Bourdieu; bu kavramla hem teorik tartışmaları cevaplama kapasitesi hem de sosyolojik araştırmalarda pratik kullanım imkânını amaçlar. Bu noktada habitus Bourdieu tarafından birçok yerde pek çok kez tekrar tekrar tanımlanmıştır. Habitus bireye ait olan ancak toplumsalla şekillenen yaratıcı bir kapasitedir. “Habitus, toplumsal aktörler olarak belirli ortamlarda edindiğimiz toplumsal deneyimlerimizin ürünü olan, zihnimizde taşıdığımız (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) kalıcı eğilimleri anlatır” (Layder, 2010, 227) ve “Habitus, kimi zaman düşünüldüğü gibi kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkınlıklar sistemidir” (Bourdieu & Wacquant, 2010, 125).

Weber de olduğu gibi Bourdieu içinde yöntem tartışmaları özellikle araştırmanın önünde duran bir engel olarak önem kazanır. Bourdieu’nun geliştirdiği yöntem ile öne sürdüğü kavramların tamamı sahada işlerlik kazandırdığı kavramlar olarak karşımıza çıkar. Bu konuda sosyolojisini üzerine geliştirdiği alan ve habitus kavramlarının kullanımları örnek gösterilebilir. Bu kavramların Bourdieu’nun çalışmalarında bütünlüklü ve tutarlı kullanımı farklı çalışmalarda gözlenebilir.

Çalışma için önemli olan bir diğer düşünür Derek Layder, *Sosyal Teoriye Giriş* adlı çalışmasında sosyal teorisyenleri dualitelere karşı aldıkları pozisyon üzerinden farklı bir okumayla değerlendirir. Bu çalışmada Bourdieu ve Giddens’a ayrı bir başlık açan Layder, ikisi arasında bir kıyaslamada bulunur. Derek Layder’e göre Bourdieu’nun habitus kavramsallaştırması kullanım kolaylığı sunması ve araştırmaya yatkınlığı bakımından daha işlevseldir. Sonrasında Derek Layder çağdaş sosyal bilimlerin bu yöndeki çalışmalarına kendi çalışmasıyla yani *uyarlayıcı teoriye* katılır.

Sosyolojik dualitelere ilişkin aşma konusunda yaklaşımını ‘alan’ nosyonu üzerinden gerçekleştiren Layder tartışmayı somutlaştırdığı ve geliştirdiği “Uyarlayıcı Teori” yaklaşımı ile tamamlar. Layder’in yaklaşımında teori ve araştırma ilişkisine odaklandığı uyarlayıcı teori en dikkat çeken kavramsallaştırmasıdır. Uyarlayıcı teori ile Layder, dualitelerin sadece teorik olarak anlaşılamayacağını pratik bir boyut kazanması gerekliliğinden hareketle teori-pratik uyumlu bir girişimde bulunur. Layder’in amacı bazı temel kabullerden hareketle teori ve pratik ortaklığını sağlamaktır. Kendi amacını ‘teorileştirmeye yönelik olasılıkların, fırsatların asla atlanmamasını sağlamak” şeklinde tanımlar. Araştırmaya ve araştırmadan hareketle tekrar bir teorileştirmeye dönen esnek bir araştırma anlayışı ve teori-pratik ilişkisi sunar. Layder önce teori-pratik dualitesini sonra tüm dualitelerin kaynağı olarak ele aldığı makro-mikro ayrımını Uyarlayıcı teori üzerinden aşmak için sosyolojik yaklaşımını şekillendirir. Layder’a göre (Layder, 2010,

346) “ toplumsal alanlar teorisi, uyarlayıcı teorinin metodolojisiyle birlikte kullanıldığında faillik-yapı bağlantılarını kavrayabilecek bir sosyal analiz çerçevesi sağlayabilir” . Ona göre (Layder, 2013, 54) “uyarlayıcı teori, hem teorik akıl yürütmenin gereklerine hem de ampirik dünyanın “olgulara dayanan” karakterine bağlı olarak kendisini daima yeniden formüle eden gittikçe gelişen organik bir bütündür” (Layder, 2013, 56). Özellikle teori-pratik dualitesinde dikkat çekilmesi gereken nokta dualitenin teori-pratik arasındaki ilişkinin hem teorik yaklaşımda makro-mikro teori hem de pratik içinde ikili bir şekilde nitel araştırma-nicel araştırma bölünmelerinin ortak bir formülasyonudur. Teori ve pratik içindeki bir alt başlık olarak bu ikili bölünmeler, temelleyici teori (Grand theory) ya da temellendirilmiş/gömülü teori (grounded theory), makro-mikro, nitel-nicel araştırma ve benzeri- temelde teori-pratik arasındaki ilişkiye ve makro-mikro dualitesine dayanır.

Uyarlayıcı teori yaklaşımıyla ilk bakışta teori ve pratik dualitesi ön plana çıksa da, Layderin temel iddiası en temelde makro-mikro dualitesinin tüm sosyal teoriye yerleşmiş olduğudur. Dolayısıyla Layder için en temel karşı çıkış, makro-mikro analiz dualitesindedir. Layder’in en temel dualite olarak “Sosyal Teoriye Giriş” kitabı boyunca işlediği makro-mikro ayrımı birçok dualizmde yer alan temaların izlerini taşır. Layder’e göre (Layder, 2010, 7) mikro analiz; yüz yüze davranış ile ilişkili insanların kendi toplumsal koşullarını biçimlendirmelerine odaklanır; diğer taraftan makro analiz toplumun kalıplaşmış, genelleşmiş özelliklerine davranışın toplumsal bağlamını oluşturan toplumsal yapıya odaklanır.

Makro-mikro analizi oldukça anımsatan bir diğer dualite birey-toplum dualitesidir. Analiz için kullanılan makro-mikro dualitesi gibi birey-toplum dualitesi de temelde sosyolojinin araştırma nesnesinin birey mi toplum mu olacağı üzerinde durur. Fail-yapı dualizmi birey-toplum dualizmini de temellendiren dualizm olarak karşımıza çıkar. Eylem-yapı ya da yapı-fail dualitesini sosyolojik dualiteler açısından önemli kılan en önemli yönü sosyolojik dualiteler üzerine yürütülen tartışmalar ya da aşma çabalarının bu başlık üzerinden değerlendiriliyor oluşudur. Özellikle aşma çabaları yapı-fail üzerinden tartışmaya açılmakta ve dualitelerin her iki tarafında ayağı olan uzlaşımçı çabalar özellikle eylem teorisi üzerinden temellenmektedir. Bu nedenle dualizmleri aşma çabasında olan Bourdieu, Giddens ve Layder bu soruya her iki kanadın etkisiyle açıklama getirir.

Sonuç olarak teori ve pratiğin birbirinden uzak faaliyetler olarak belirlenmiş olması Bourdieu, Giddens ve Layder tarafından karşı çıkılan bir süreçtir. Bu üç düşünür içinde teori ve pratik birbirini tamamlayan süreçlerdir ve iki tarafta sosyolojik araştırmanın olmazsa olmazıdır. Teori olmadan pratik anlaşılır kılınmaz ve bilimin genellemeler yoluyla ilerleyen işleyişinde yerini alamaz. Diğer taraftan teoriyi oluşturan da pratikte ne olduğudur. Teori-pratik dualitesi hususundaki konumu sosyal bilimcinin metodolojik olarak neyi benimsediğini de gösterir ve metodolojisine işaret eder. Ayrıca bu üç düşünürün düşüncelerinde ortak temalar söz konusudur: düşünümsellik, disiplinler arası çalışma ve dualitelere karşı tutumları gibi. Teorik olarak düşünceleri benzer kaynaklardan beslenen bu üç düşünüründe aşma çabalarının yapı-failden başlayarak eylem teorisi üzerinden şekillenmesi en önemli ortak yanlarıdır. Geliştirmiş oldukları eylem teorisi ile sosyolojinin hem öznel hem de nesnel süreçlerin bir ürünü olduğu, teori ve pratiğin iç içe süreçler olduğu, nitel araştırma ve nicel araştırmanın birlikteliği gibi diğer tüm sosyolojik dualiteleri de uzlaştıran bir yaklaşım sunmuşlardır. Bu üç düşünür sosyolojide dualiteleri birbirine indirgenemez parçalar olarak değil, bir bütünü birlikte oluşturan yaklaşımlar olarak ele almışlardır ve dualiteleri bir yol ayrımı olarak görmek yerine birlikte kullanımını bir yol olarak görmeyi deneyen isimlerden olmuşlardır.

Sonuç: Uzlaşımçı Sosyoloji İçin Adımlar

Modernitenin ve onun bilimi olan sosyolojinin, tarihi ve toplumsal olaylardan hareketle edindiği dualiteler başlangıcından itibaren ona uzlaşmazmış gibi görünen kampları ve tartışma konularını armağan etmiştir. Başta makro-mikro analiz, yapı-eylem, özne-nesne, pozitivism-hermeneutik, nomotetik-idiografik

ayrımından hareketle doğan bu dualiteler sosyolojik düşüncenin gelişimini olumsuz etkileyen bilimsel çekişmelerdir. Söz konusu bu durum Weber'den itibaren fark edilmiş ve başta nomotetik-idiografik ve pozitivist-hermeneutik karşıtlığı bizzat onun tarafından 'anamlı insan eylemlerini anlamak ve açıklamak üzere' yola çıkan sosyoloji formülüyle aşılmaya çalışılmıştır. Weber'ci uzlaş, sosyolojinin etkili bir şekilde Amerika'da icra edilmesiyle kesintiye uğramış ve söz konusu bu durum 1960'lara kadar rafa kaldırılmıştır. Ancak bu dönemde çeşitli düşünürler sosyolojik dualiteler sorununu tekrar gündeme getirerek birbirini besleyen 'sosyolojik dualitelerin' üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Giddens'in "Yapının İkiliği", Bourdieu ve "habitus" kavramı ve Layder'in "Uyarlayıcı Teorisi" söz konusu dualiteleri aşma çabalarına en iyi örneklerdir. Giddens ve Bourdieu'nun çalışmaları en temelde klasik sosyologların, özellikle Weber'in aşma çabasının iyi birer yeniden okumasını ve harmanlamasını içerir. Kıta Avrupa sosyolojisinin kadim ayrımlarını beslenmiş ve büyümüş bir şekilde Amerika'daki boyutları ile birlikte yeniden ele alan Bourdieu ve Giddens ve bu iki düşünürü değerlendirerek kendi yaklaşımını şekillendiren Layder, çalışma boyunca sözü edilen ayrımları sosyolojinin gündemine taşımıştır.

Giddens'in sosyolojik dualiteleri aşmak için geliştirdiği yapının ikiliği kavramsallaştırması ve yapılaşma kuramı teorik olarak oldukça doyurucudur. Bourdieu'nun geliştirdiği habitus kavramsallaştırması ise hem teorik tartışmalara sunduğu cevaplar hem de pratik çözüm sağlaması ile sosyal bilimciler arasında kayda değer çoklukta araştırmada kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Bu nedenle Bourdieu'nun kavramsallaştırması, farklı sosyal bilim alanlarında sunduğu kullanışlılık, interdisipliner oluşu gibi özellikleriyle dualiteleri aşma çabalarının en çok ön plana çıkanı olmuştur. Layder ise sosyal teoriye ilişkin tartışmalarında kıyasladığı bu iki düşünürün çabalarını güncel bir okumayla pratik odaklı bir teori anlayışı ile ortaya koyar. Böylece Layder'in uyarlayıcı teorisi de sahada sunduğu kullanışlılığı ile ön plana çıkar. Sonuç olarak bu üç düşünür, sosyolojik dualizmlerin bitmek bilmez sonuçsuzluğu ve onun yarattığı kısır döngüye son vermek için bunları aşmak ve sosyolojiye kendi imkanları ölçüsünde bir gelişim hattı çizmek için çabalamışlardır. Söz konusu bu çabanın en önemli varış noktası ise ilişkisel bir sosyolojinin ortaya konmasıdır. Bu üç düşünürün açtığı yol ile dualiteler gibi bizi bilimsel çıkmazlara götüren yatkınlıklardan kurtulabilir ve ilişkisel bir perspektife sahip olarak sosyolojinin epistemeolojik temelini çok daha sağlam bir ontolojiyle destekleyebiliriz.

Kaynaklar

- Arslan, H. (1995). Bir bilim ideolojisinin anatomisi. In Ş. Şen (Ed.), *Türk aydını ve kimlik sorunu*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bourdieu, P. (2010). Vive la crise!: Sosyal bilimlerde heterodoksi İçin. In G. Çeğin, A. Arlı, & U. Tatlıcan (Trans.), *Ocak ve zanaat pierre bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2014). *Seçilmiş metinler* (L. Ünsaldı, Trans.). İstanbul: Heretik.
- Bourdieu, P., & Chartier, R. (2014). *Sosyolog ve tarihçi* (Z. Karaca, Trans.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2010). *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar* (N. Öktem, Trans.). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan modernlik: Descartes ve spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Callinicos, A. (2007). *Toplum kuramı: Tarihsel bir bakış* (Y. Tezgiden, Trans.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2003). *Aydınlanma düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Giddens, A. (1999). *Toplumun kuruluşu* (H. Özel, Trans.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Giddens, A. (2013). *Sosyolojik yöntemin yeni kuralları: Yorumcu sosyolojilerin pozitif bir eleştirisi* (U. Tatlıcan & B. Balkız, Trans.). Bursa: Sentez Yayıncılık.

- Habermas. (2000). Şimdinin kalbinde amaç yüklenmek: Foucault'nun Kant'ın 'Aydınlanma nedir?' Metin hakkında konferansı Üzerine. *Toplumbilim*(11), 81-83.
- Harpam, G. G. (1994). So... What is enlightenment? An inquisition into modernity. *Critical Inquiry*, Spring, 524-556.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği; Felsefi fragmanlar* (O.Özgül, Trans.). İstanbul: Kabalcı.
- Kant, I. (1984). *Seçilmiş yazılar* (N.Bozkurt, Trans.). İstanbul: Remzi.
- Layder, D. (2010). *Sosyal teoriye giriş* (Ü.Tatlıcan, Trans.). Küre Yayınları, İstanbul.
- Layder, D. (2013). *Sosyolojik araştırma pratiği; Teori ve sosyal araştırmanın ilişkilendirilmesi* (S. Ünal, Trans.). Heretik Yayınları, Ankara.
- Mouzelis, N. (2010). Katılımcı-toplumsal bütün sorunu: Parsons, Bourdieu, Giddens. In G. Çeğin & U. Tatlıcan (Trans.), *Ocak ve zanaat pierre bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Münch, R. (1994). *Sociological theory: Development since 1960's*. Nelson-Hall Publishers, Chicago.
- Outram, D. (2007). *Aydınlanma* (S. Çalışak & H. Çalışkan, Trans.). Ankara: Dost Yayınları.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de bilim ve sosyoloji*. İnkilap Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, E. (2013). Sosyolojide nesnellik sorunu bağlamında Max Weber'in pozitivism hermeneutik İkiliğini aşma girişimi. *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(1).
- Polanyi, K. (2007). *Büyük dönüşüm Çağımızın siyasal ve ekonomik kökenleri* (A.Buğra, Trans.). İstanbul:İletişim.
- Slattery, M. (2008). *Sosyolojide temel fikirler* (U. Tatlıcan & G. Demiriz, Trans.). Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi* (E. Gen, Trans.). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tatlıcan, U., & Çeğin, G. (2010). Bourdieu ve Giddens: Habitus ve yapının İkiliği. In G. Çeğin, U. Tatlıcan, & A. Arlı (Trans.), *Ocak ve zanaat pierre bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünal, A. Z. (2010). Rahatsız eden bir adamın bilimi: Sosyoloji. In G. Çeğin, U. Tatlıcan, A. Arlı, & U. Tatlıcan (Trans.), *Ocak ve zanaat: Pierre bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünsaldı, L., & Geçgin, E. (2013). *Sosyoloji tarihi, Dünya'da ve Türkiye'de*. Heretik Yayınları, Ankara.
- Wacquant, L. (2010). Pierre Bourdieu: Hayatı, eserleri ve entelektüel gelişimi. In G. Çeğin, U. Tatlıcan, & A. Arlı (Trans.), *Ocak ve zanaat pierre bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Walsh, D. F. (2014). Yapı-Faillik. In I. Çapçioğlu (Ed.), *Temel sosyolojik dikotomiler*. Ankara: Atıf Yayınları.



Official Receptions in Baghdad during the Late Abbasid Era (550-656 H /1155-1258 AD)

Mohammed Abdullah Alqadahat

Sultan Qaboos University, Department of History, Umman

qadahat@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8930-2424>

Received: 22 March 2019, Accepted: 21 April 2019, Available online: 30 April 2019

Abstract

The late Abbasid era witnessed a successful political experience, culminating in the restoration of the Abbasid Caliphate institution's prestige that disappeared for a long time. The caliphs of this era were keen to keep that achievement. They restored the ceremonies that used to be performed during the days of the Caliphate's Golden Age. One of those ceremonies was the reception of distinguished visitors such as sultans, princes and messengers who arrived to Dar Al-Khilafah. Those ceremonies followed a regular pattern, and were under the supervision of an institution associated with Diwan Al-Khilafah known as Dar Atashreefat (House of Ceremonies). Reception ceremonies began from the moment of the arrival of the Caliph's guests to the outskirts of Baghdad, where the Caliphal procession stood waiting to receive those guests, then accompanied them to Dar Al-Khilafah. At the same time, Dar Atashreefat arranged everything related to the visit; preparing the house for residency, the guest's visit to Dar Al-Khilafah to be honored by the meeting of the Caliph, concluding the visit and bidding farewell to the guest.

Keywords: The Abbasid era, Al-Nasir, Ceremonies, Celebrations, Dar Al-Khilafah, Dar Atashreefat

The Problem of the Study and Its Importance, and the Research Methodology

The study's problem stems from the statement of the impact of the political situation witnessed in the last Abbasid period represented by the attempt of the Abbasid Caliphate institution to get rid of the control of the foreign elements and regain control over the state institutions as well as regain their influence in the regions of the Islamic world. The restoration of the Caliphate's life through the revival of various decrees such as official receptions was part of the Caliphate's policy of restoring their influence.

In reviewing the historical studies on the history of the caliphate, especially the Abbasid state systems during the period of study, we did not find an integrated study dealing with the official receptions Dar Al-Khilafah. This study was to uncover an important aspect of the administrative system of the Abbasid state.

The study questions are as follows:

- What impact of the policy of the caliphs during this era in achieving the concept of independence of the institution of the Abbasid Caliphate?

- Why did the caliphs keen to show those decrees in the reception of kings and sultans in Dar Al-Khilafah?

- Did these measures contribute to strengthening the position of the Abbasid Caliphate?

To achieve the objectives of the study and answer its questions, the researcher used the historical method of collecting the material from its various sources, and then analyzing and critique it. Therefore, the sources varied from historical and literary. Before going into the details, there must be a historical introduction explaining the political circumstances of the Abbasid Caliphate during the study period.

The sixth century witnessed the vanguard of the renaissance and independence of the Abbasid Caliphate. That renaissance and independence were the outcomes of the great efforts begun by Caliph Al-Mustarshid (512-529 H / 1118 m- 1134 AD) and his son Al-Rashid (529-530 H / 1134-1135 AD) and completed by Caliph Al-Muqtafi (530-555 H / 1134-1160 AD)¹.

The independence of the Caliphate was not possible without the wise policy of the Caliphs towards their parish. Al-Muqtafi, for instance, was a man of experience and knowledge in governance. He approached his parish by standing against Seljuks' confiscation of people's wealth, where he gave orders to sell his own property to repay the required funds (Ibn Al-Jawzi, 1995, V.17-p.315). When the Caliph saw that the Seljuks were persistent in confiscation and fines in an unreasonable manner, he wrote to the Sultan asking him to leave Baghdad, and deliver Dar Al-Khilafah, saying: "I promised Allah that I will not take one grain unjustly from Muslims" (Ibn Al-Jawzi, 1995, V.17-p.320).

Caliph Al-Nasir (575-622H /1179-1225A D) followed the policy of Al-Muqtafi. He focused on the unification of the internal front, being aware of the fact that this can only be done by gathering his entire parish around him, and urging them to neglect sectarian differences and protracted conflicts. In the Futuwwa system. Al-Nasir found the appropriate formula that combined both Sunnah, Shia, and Sufis whose Sheikhs gained great community respect in that era (Rashad, 1963, p.113). All of those groups converged in Futuwwa system, especially if we know that the theorists of Futuwwa, headed by Ibn Al-Mi'mar, assigned it to Prophet Muhammad -peace be upon him- through the kinship of Imam Ali Bin Abi Talib, who is an icon of respect and appreciation for all Sunni and Shiite sects and parties (Ibn Al-Mi'mar, 1958, p.123-126), (Abdulhadi, 1992, p.137).

Thus, the Abbasid Caliphate came victorious of the protracted conflict with the Seljuk, and the Caliphs managed to find themselves an independent state - although a small one - where they enjoyed religious power and sovereignty. This state, however, was never the result of the right to religious authority; it was the power of the sword (Siddiqui, 2007, p 168).

All of that was accompanied by serious attempts made by Caliphs of this era to bring life to Dar Al-Khilafah, especially that a lot of its ceremonies faded away as a result of the foreign intrusion that insisted on stripping Dar Al-Khilafah of all that expressed its strength, its system and its powers, and transferring those powers to the centers of their rule.

¹For more information on Caliphs' efforts in the liberation of the Abbasid Caliphate from the domination of foreign elements (Seljuk), see: Al-Gazzaz 1971, p 40-75; (Ibn Al-Athir, 2010, V.10, p.44). For more on Al-Nasir's efforts to promote the institution of the Caliphate, see: Fawzi (1998, p.181), Hamdi, 2000, p 58-60; G, marcais, Alnaser Lidin Allah, E 1, Rashad (1963, p.34-45); Mashhadani, 1985, p 195-209; Al-Aboud 1995, p 48-55.

Reception Ceremonies of Sultans, Kings and Princes

Dar Atashreefat² was one of the total administrative institutions that developed during the Abbasid Caliphate. Its task was supervising and regulating all ceremonies that took place in Dar Al-Khilafah, including the reception and farewell ceremony of guests, who were mostly kings, sultans, princes and messengers.

When talking about the reception ceremonies of Dar Al-Khilafah, it must be stressed that the date of the guest's visit was known before his arrival in Baghdad, so that Dar Atashreefat was prepared to receive him.

The official reception for the guest began the moment his procession approached Baghdad, where the Caliph issued orders of the exodus of the Caliphal procession to meet the guest, which was headed by a senior of the statesmen.

Qaryat Ashohnah³, that is near Asuwayqah⁴, in the western side of Baghdad, was specified as a reception station where the Caliphal procession waited until the arrival of the guest (Al-Ayubi, 1968, p.133-134). Ibn Al-Kazaroni gave a description of those ceremonies, where he stated that if a guest or a messenger came, "they were ready to depart, and they chose for the procession's front who were in appropriate conditions to entertain the guest, as a habar⁵ to his sender, and as an honor of his executer and carrier. So, he entered with inviters around him, Jawooshiyah⁶ yell for Tatreek⁷, Jandariyah⁸ on each side, and Mamluks in rows and in continuous service" (Ibn Al-Kazaroni, 1979, p.423).

After the guest's arrival to Dar Al-Khilafah, the first thing to do was approaching Bab Annubi, where the Atabat (threshold)⁹ was. He prayed two prostrations, and then kissed the Atabaht three times (Ibn Al-Kazaroni, 1979, p.432). In 596 H/1199 AD, the arrival of Sultan Khorezm Shah's nephew to Baghdad was mentioned, where he came to apologize for the request of his uncle of the Khutbah¹⁰ for him in Baghdad, so, "he was received by the Diwani honored procession, where he entered and kissed the honorable threshold of the guarded Bab Annubi" (, V.9, p.22)(Ibn Assai 2010, Vol. 9, p 22). There were no exceptions in this ceremony, even late Seljuk sultans. Sultan Solomon¹¹ was forced to kiss "Atabat Bab Annubi" of Dar Al-Khilafah. Thus, he was the first Seljukian Sultan to do it (Ibn Al-Jawzi, 1995,

²We have not received information about Dar Atashreefat and the details of their work, but through the texts that referred to it, it is clear that it followed an administrative structured headed by Chief of Atashreefat. In the translation of Ibn Al-Muzaffar Bin Mohammad Bin Muqhbil Bin Fityan Ibn Al-Mani Al-Nahrawi (died in 649 H), came the following: "He was of best scientists. He served in Dar Atashreefat." Athahabi (1985, V.23, p.253). Also, it is followed by a writer. In the translation of Bin Mohammad Bin Muqhbil Bin Fityan Bin Matar Bin Al-Manay Al-Nahrawi Al-Baghdadi, it was mentioned that (649 H): "he was given a position of the Katib (clerk) of Dar Atashreefat." Ibn Rajab (1425, V.3, p.549).

³We were not able to determine its location, but it is in the western side of Baghdad, as manifested in the text.

⁴It is Abi Al-Wrd Suwayqah in western Baghdad between Karkh and Sarah. Yaqut Al-Hamawi 1995, Vol. 3, p 288.

⁵From habaraho, ahbaraho: pleased him. Ibn Manzor 2005, (habar) material.

⁶Jawoosh: a Turkish word, which is derived from Jao, which means of shouting and calling. The plural is Jawshiyah and Jawishiyah. They are soldiers, and their job was to walk in front of the Sultan and his procession to call and alert pedestrians. Al-Maqrizi (1956, p.55-56).

⁷Tarak for someone, with a stressed r: opened the road for him. Ibn Manzor 2005, (tark) material.

⁸Jandariyah: A category of the sultan's or prince's Mamluks. It is a Persian word from Jan which means: a weapon, and dar means: holder. Department of Islamic knowledge, (Jandariyah) material.

⁹The threshold of the door is within Bab Annubi, one of the doors of Dar Al-Khilafah. Al-Qalqashandi pointed out, when describing the doors of Dar Al-Khilafah: "Bab Annubi, where there is the threshold that was kissed by kings and messengers." Al-Qalqashandi (n.d.), Vol. 4, p 333; Ibn Nasir Al-Din 1993, Vol. 3, p 202; S. Jawad and Mustafa (1958, p.258-259).

¹⁰It means mentioning his name in prayers after Aljumo'ah (Friday) Khutbah (sermon).

¹¹Abu Al-Hareth Suleiman bin Mohammad bin Malikshah. He was born in (511H), and lived forty-five years. Al-Rwandani, Rahat Al-Shodour, p 392 et seq; Abu Shama (1974, V.9, p.33). See his accounts in: Ibn Al-Athir (2010, V.9, p.148, 202, 204, 225, 269, 276, 278); Athahabi (1993, V.38, p.5, 10, 29).

V.18, p.102), see. Al-Gazzaz 1971, p 59).

If someone refused to kiss Atabat Bab Annubi, he was forced to do it. Ibn Asa'i mentioned in 602 H/1205 AD the arrival of Nizamuddin Mohammad Bin Abdul Karim Al-Sam'ani as a messenger from Aladdin Mohammed Khorezm Shah, but when he was delivered to the honored Bab Annubi, he refused to kiss the Atabat. Hence, he was humiliated and forced to kiss it (Ali Bin Anjab Al-Baghdadi . Ibn Asa'i, 2006, V.9,p.174). After the guest's kissing of the Atabat, he went in a procession to the house allocated to his residence, offering him hospitality for three days until being summoned to Dar Al-Wazarah. All of that was done under the supervision of Dar Atashreefat (Ibn Al-Kazaroni, 1979, p.432), (Majhool, 1997, p.118). When Al-Kamal Omar Bin Abi Jaradah Al-Halabi arrived, who was a messenger of the ruler of Aleppo, in 648 H/ 1250AD, and after his reception, "he stayed in the place he was delivered to, then attended on the third day to Dar Al-Wazarah and performed his message" (Al- Ghassani, 1975, p.577).

Dar Atashreefat had equipped a number of luxury houses in Baghdad for the reception of the guests of Dar Al-Khilafah, where they stayed until they received the permission to enter Dar Al-Khilafah (Majhool, 1997, p.106). One of those houses: Dar Mo'id Al-Moussawi, in the district of Al-Muqtadiayh¹². King Al-Nasir Dawood, son of Isa, the great king, stayed at that house when he visited Baghdad in 633 H/1235AD (Majhool, 1997, p.106). Also, there was Dar of Prince Sunkur Bin Ali Attaweel, in Darb Farasha¹³, where Prince Ruknuddin Ismail Bin Badruddin Lo'lo', ruler of Erbil, stayed, in 633 H (Majhool, 1997, p.108). Additionally, there was Dar Behnam in Qarah Ibn Ruzain¹⁴, where King Suleiman Bin Mamdoud Ibn Al-Malik Al-Adel stayed when he came to Baghdad in 637 H/1239 AD (Majhool, 1997, p.151). Another house was Dar Al-Ameed, west of Baghdad, where Prince Abu Al-Haija' Assameen stayed (593 H/1196 AD) (Ibn Abi Uthaibah 2007, p 9).

Diwan Dar Al-Khilafah in Baghdad devoted a Hajib (concierge) for carrying whatever the Caliph bestowed upon guests of money, gifts and clothes, and that Hajib was known as Al-Watha'ifi. Ibn Al-Dupaithi said in the translation of Muhammad Bin Muhammad Bin Al-Hussein, Al-Hajib in the Diwan: "and he was a Watha'ifi. The Watha'ifi was the one who took care of the residence of messengers and what was given to them from the revered Diwan" (Ibn Al-Dupethei, 2006, V.2, p.46). Also, Mohammed Bin Abdullah Al-Hajib Al-Watha'ifi was one of those who occupied this position (died in 629 H /1231 AD) (Ibn Asha'ar, 2005, V.5, p.262).

Some visitors received a public reception coupled with the official reception, where the people of Baghdad accompanied the procession to meet the guest. In 593 H/1196 AD, the public reception of people of Baghdad for Prince Abu Al-Haija' Assameen¹⁵ was mentioned (Ibn Al-Athir, 2010, V.10, p.144); (Sabt Ibn Al-Jawzi, 1951, V.8, p.452); Ibn Abi Uthaibah 2007, p 9).

As the participation in official receptions was part of the duty of senior statesmen, the custom was that everyone came out wearing a uniform, each according to their job¹⁶. The black color, which was the motto of the Abbasid Caliphate, was mostly prevalent in those clothes (Ibn Al-Kazaroni, 1979, p.432).

One of the ceremonies that was not allowed to be trespassed, for whatever reason, even by the minister,

¹²Al-Muqtadiayh: one of the eastern districts, which was created by Caliph Al-Muqtadi. It is located on the left of the road between Aqd Al-Mustana' and Al-Azj door. Yaqut Al-Hamwi (1995, V.4, p.315).

¹³It is one of the eastern districts of Baghdad. In 551 H, came that: "in the end of Rabi' Al-Thany, fire spread in Baghdad and it lasted for many long days. Some of the places where fire spread; Darb Farasha, Dard Addawab, Dard Alabban, Kharabat Ibn Jardah, Al-Thaferiyah, Al-Katuniyah, Dar Al-Khilafah, Bab Al-Azj and Sultan market." Ibn Al-Jawzi (1995, V.18, p.107).

¹⁴Al-Qarah: a Baghdadi term. They called an orchard a Qarah. Qarah Ibn Ruzain is located to the right of the district of Al-Muqtadiyah. Yaqut Al-Hamwi (1995, V.4, p.315).

¹⁵He is one of the princes of Saladin Al-Ayubi, and Jerusalem was a feudal estate of him, but when Al-Adel Al-Hakam ruled, he confiscated that estate. Thus, he left Sham and went to Baghdad. He died in the same year, after leading a military campaign as Caliph Al-Nasir ordered, to subdue Hamadan. Ibn Al-Athir (2010, V.10, p.144).

¹⁶For more on the nature of the uniform of senior statesmen of the Abbasid caliphate, see: Al-Qadahat (2012).

meeting the guest or the messenger in Dar Al-Wazarah. So, when Dia'ddin Al-Shaharzori arrived as a messenger from Saladin, he was received by the Ministry representative¹⁷, despite of his illness, "where the poison spread all over his body until most of his nails and hair fell" (Al-Ayubi, 1968, p.184-185).

After three days of hospitality, the guest was summoned to Dar Al-Wazarah, where he was given a Khil'ah (reward) commensurate with his status. Sultans and the princes, for instance, mostly had Khil'ahs of a military nature: Al-Qaba' Al-Atlas, Asharbush¹⁸ and an Arabian horse with a golden packsaddle from the stable of Dar Al-Khilafah (Majhool, 1997, p.106,108). That also what was rewarded to Prince Al-Nasir Dawood, son of King Isa the great, upon his arrival to Baghdad in 633 H/1235 AD (Al- Ghassani, 1975, p.470-471).

Khil'ah was not limited to sultans and princes. Messengers of princes and kings had khil'ah, each according to his status and importance (Ibn Al-Dupethei, 2006, V.1, p.369).

The author of the book "Al-Hawadeth" gave a detailed description of reception ceremonies of kings and sultans. He registered the reception of Muzaffar Addin Abu Saeed Kokopri, Prince of Erbil, at his first visit to Baghdad in (628 H /1230 AD) where the procession of Dar Al-Khilafah came out to meet him. That procession was headed by the ministry's representative, Fakhruddin Ahmed Bin Mo'ayad Addin Al-Qammi, as well as princes, judges, teacher and all high-rank positions, where they met him about a Farsakh¹⁹ from Baghdad. The author cited the speech addressed by the ministry's representative to welcome Muzaffar Addin, in which he stated the interest of Dar Al-Khilafah in his presence: "your arrival, O Muzaffar Addin is the highest of most honorable ceremonies, and the most enforced order in the East and the West. Meeting you, receiving you and appreciating your endeavors is to honor and show respect for you." Then, he explained to him the ceremony which he must perform when reaching Baghdad and that was kissing Atabat Bab Annubi. "So, in reward for what was bestowed upon you, you must perform Arrugham²⁰ kissing, and do good and bumper prayers which are enforced on all, and Allah may protect Ameer Al-Mu'meneen." Muzaffar Addin complied with the instructions and ceremonies of entrance to Dar Al-Khilafah "when he reached the Bab Annubi. . . . Muzaffar Addin bent and kissed the ground." When Muzaffar Addin finished that, he rode a procession and went to Dar Al-Wazarah, where the ministry's representative -who left him close to Bab Annubi- was there in his reception. Then, everyone rode: Prince Muzaffar Addin, the ministry representative, all statesmen and princes, and headed towards Dar Al-Khilafah (Majhool, 1997, p. 39-40).

In Muzaffar Addin Kokopri's reception, an unprecedented care was taken. For example, meeting him in the place that was dedicated to the Caliph's sitting in Attaj²¹ where, usually, that place was intended for important occasions, especially the new Caliph's Bay'ah (allegiance). After the Caliph settled into his throne at the Dome of Attaj, the Caliph ordered that the curtain be raised. Thus, the salutation ceremonies of Muzaffar Addin on the Caliph began, where a chair with steps was erected under the mid window. The ministry's representative, Ustath Addar (house supervisor), Ibn Annaqid and Muzaffar Addin ascended the steps, and Muzaffar Addin saluted the Caliph, pointing to the window in reply, while reciting Allah's words: *Today I have perfected your religion for you and completed My favor upon you* (Al-Ma'idah, verse 3). The Caliph saluted him in return. Then, he kissed the ground repeatedly. The Caliph thanked his effort,

¹⁷He is Ali Bin Ali Bin Hibatullah Ibn Al-Bukhari. He held the post of the Chief Judge of Caliph Al-Nasir. Then he was assigned the position of representing the ministry. He died in (593 H / 1196 AD). Ibn Al-Atheer 2010, Vol. 10, p 149; Al-Erpili (1964, p.283).

¹⁸Asharbush: it is a long bonnet, Arabicized from Sarbush, means: the headdress. (Adi Cher 1980, p 99).

¹⁹Farsakh: equivalent to 6 km. ?, p.9.

²⁰It is intended to kiss Atabat Bab Annubi.

²¹One of the houses of Dar Al-Khilafah. The first to develop its basis and call it that name was Caliph Al-Mu'tadid. But he died before completing it. When Al-Muktafi ruled, he completed it. Yaqut Al-Hamwi (1995, V.2, p.3).

so he kept on kissing the ground and praying. Eventually, the curtain was fallen” (Majhool, 1997, p. 39-40).

The meeting was concluded by rewarding a Khil’ah to Muzaffar Addin Kokopri, where he stepped down to a nearby room to wear the Khil’ah. He was also rewarded two swords, and given a horse with a golden packsaddle and a Mashaddah²² and two golden Sanjaqs²³ were raised behind him. After that, he came out of the door from which he entered (Majhool, 1997, p.40). After admission to Dar Al-Khilafah and meeting the Caliph ceremonies, Muzaffar Addin returned from where he came, and stayed in Dar Shamsuddin Ali Ibn Sunkur in Darb Farasha. The princes who arrived with him were sent to stay in houses in different districts, and the remaining of his soldiers stayed in the camp outside Baghdad. A generous hospitality was presented to him and his companions from the store of Dar Al-Khilafah (Majhool, 1997, p. 41).

The same ceremonies were practiced in his farewell when he decided to return to his country. ”Then attended..... and the Caliph addressed him as it pleased himself, hence, he kissed the ground and prayed extensively, and read the verse: *Would that my people knew! That my Lord (Allah) has forgiven me, and made me of the honored ones* (Surah Yasin, verses 26-27). Then the curtain was fallen, and he was rewarded a Khil’ah in that chamber.” In addition, he was given Kooses²⁴, flags and fifty thousand Dinars for the expenses of the way back home. Then he went to Dar Al-Wazarah with his companions who were rewarded Khil’ahs in his presence. He stayed thereafter some days, and then left for his country. The duration of his residence in Baghdad was twenty days (Majhool, 1997, p.42).

In addition, the custom was that visitors of sultans and princes bring gifts to the Caliph. Those gifts were often of rare antiques or exotic animals which were unprecedented in Baghdad. In 585H /1189AD, the messenger of Sultan Saladin Al-Ayubi, Al-Qasim Bin Yahya Alshaharzori, came bringing some antiques, gifts, some of Al-Firinjah captives, the crown of their king and the Cross which was above the Dome of the Rock, ”to signify the purging of what was profane there.” When he arrived Baghdad, he buried the Cross under Atabat Bab Annubi” (Abu Shama, 1995, V.4, p.65). Also, when Ghayathuddin Bin Jamshid Al-Kishi, ruler of Kash city²⁵, (605H/1208 AD) came, he took some gifts to Caliph Al-Nasir, including: a giraffe, Atabi donkey, an entire agarwood, in addition to ivory and Saj (teak) (Ali Bin Anjab Al-Baghdadi. Ibn Asa’i, 2010, V.9, p. 258); Ibn Al-Fawati 1962-1965, Vol. 4, Sec. 2, p. 1192). In the same year, the messenger of Al-Malik Al-Adel arrived, and he showed what he brought from his sender of antiques, gifts, Mamluks, horses and a group of Al-Firinjah captives (Ali Bin Anjab Al-Baghdadi. Ibn Asa’i, 2010, V.9, p. 256). Najmuddin Al-Badira’i brought to Caliph Al-Musta’sim in the year (645 H/1247 AD) a hundred Bukjah²⁶ of luxurious clothes (Ibn Al-Fawati 1962-1965, Vol. 4, Sec. 2, p 1206).

Some distinguished visitors received special attention, where they were allowed to move freely in Baghdad and visit some of the city’s landmarks. However, that depended on the approval of Dar Al-Khilafah. When Muzaffaraddin Kokopri arrived Baghdad in (628 H/1230 AD), and after he gained the opportunity to salute Caliph Al-Mustansir, he sought permission to tour in Baghdad, where he could see Arrobot. In his honor, orders came from Diwan Al-Khilafah to hold banquets in every place he visited (Majhool, 1997, p. 41-42). Additionally, when King Nasir Addin Dawood son of the great King Isa²⁷

²²Mashaddah: a piece of cloth in the neck of the horse. Dawzi 1978, Vol. 7, p 276.

²³Sanjaq: a Persian word, means brigade. Adi Cher 1980, p 95.

²⁴Koos: the drum. Arabicized from Cost. It is a big table that looks like Kopah, which was used for beating during wars. Adi Cher 1980 p 140.

²⁵Kash: with an open “k” and stressed “sh”: a village that is situated three leagues from Gorgan, on a mountain. Yaqut Al-Hamwi (1995, V.4, p.462).

²⁶Bukjah: the origin is “Bugjah”, a Persian word. It means a bundle of dresses. Khatib (1996, p. 82).

²⁷The reason of his coming to Baghdad was that he became the king of Damascus, after the death of his father, the Great

came to Baghdad in (633 H /1235AD), he requested a permission to visit Al-Mustansiriya school. Thus, the Caliph ordered preparing a celebration for the Foqaha' of schools to receive him. After his arrival, a celebration was held which was concluded with poems recited by poets of Baghdad, and then he went to his residence house (Majhool, 1997, p. 108).

In the same year, prince Ruknuddin Ismail Bin Badruddin Lo'lo', ruler of Mosul, arrived. So, a tour in the city was prepared for him. It included a visit to some of the Robot of Baghdad, such as: Ribat.

Al-Akhlatiyah²⁸, and Ribat Mother of Caliph Al-Nasir²⁹. Also, he visited the school of Mustansiriya, attended part of the lessons, and then strolled through the corridors of the school (Majhool, 1997, p.108). In the following year, (634 H/1236 AD) Noor Addin Bin Arslan Bin Imad Addin Zengi, ruler of Shahrazour³⁰ arrived. Thus, Dar Atashreefat prepared him a visit to Al- Mustansiriya School (Majhool, 1997, p.108).

Entry of guests to Baghdad was after the permission of the Caliph. Also, they are not allowed to depart without the permission of the Caliph no matter how long the days of residence were. They were summoned to Dar Atashreefat, where they were rewarded another Khil'ah. That Khil'ah meant allowing them to leave (Ibn Al-Dupethei, 2006, V.2, p.46).

Reception of Embassies and Messengers

Baghdad was the capital of the Abbasid state, and the center of the rule of the Caliphs. It was frequented by the messengers of kings and sultans, carrying their messages, or requesting decrees of appointment. Hence, kings and sultans were keen to deputize senior men who were known for being distinguished in science, literature and experience to enter Dar Al-Khilafah in Baghdad. When a messenger arrived in Baghdad, he headed to Dar Al-Wazarah to display the purpose of his embassy to the minister. In turn, the minister ordered a Katib of Diwan Al-Insha' to write a report for the Caliph of the purpose of the visit. Then, the minister registered his notes and opinion at the end of the report, and it was sent to the Caliph Diwan. Everyone waited in Dar Al-Wazarah until the arrival of the Caliph's reply. An example of Caliphs replies on reports was what Al-Ayubi mentioned of Caliph Al-Nasir's reply on the report that was sent to him. It explained the reasons behind the visit of Zia'uddin Alchaharzori in 580 H/1184 AD, a messenger of Saladin Al-Ayubi. "We were informed with the reasons behind the presence of the messenger of Saladin-May Allah increase righteous people as himself-, and we examined what he mentioned of his victory, which is attributed to us, our views and determination. What we received, additionally, was honored by accepting it" (Al-Ayubi, 1968, p.184-185).

Although the reception of messengers was the responsibility of the minister - as we mentioned earlier-however, in exceptional cases, his presence was to meet the Caliph himself. That was probably due to the nature of the task or the message carried. Therefore, we find in the description provided by Annasawi a clear picture of those ceremonies. Annasawi conveyed that in the words of the messenger of Jalal Addin

King, who gave him an appointment decree. So, his uncle, Al-Kamel, the ruler of Egypt, and Al-Ashraf, ruler of Harran, went to him and besieged him for a period of time, until they forced him to hand over Damascus. Then, they send him to Al-Karak, and that was in the year (626 H). From there, he went to Baghdad to request help from Caliph Al-Mustansir. (Majhool, 1997, p. 107)

²⁸Ribat Alakhlatiyah: a Ribat that was built by Caliph Al-Nasir for his wife Seljukah Khatun, but she died before the completion of its construction. It is located in the west side of Baghdad. For more on this Rabat and its owner (Khatun), see: (Ibn Al-Athir, 2010, V.10, p.64), (Ali Bin Anjab Al-Baghdadi. Ibn Asa'i, 2010, p.118), (M. Jawad, 1954, p.234).

²⁹Known as Ribat Al-Ma'mouniyah, in relation to Al-Ma'mouniyah district, east of Baghdad. It was opened in the year (579 H / 1183 AD). Ibn Al-Atheer 2010, Vol. 10, p 478; (M. Jawad, 1954, p.234).

³⁰Shahrazour: a wide village in the mountains between Erbil and Hamadan, which was created by Zur Bin Adhahhak. In Persian, Shahar means the city. The people of these areas are all Kurds. Yaqut Al-Hamwi (1995, V.3, p.375).

al-Khwarizmi, who is called Badr Addin Totaq Enash who arrived holding a letter to Caliph Al-Mustansir. Through that description, we can identify minute details of those ceremonies (protocols) regarding the guest's attendants, and the task of each of them, where each one had a particular place that he must not exceed. Messenger Badr Addin said: "we marched until we reached a big door and I entered. Sa'ad Addin (his attendant) stopped, and did not exceed from there. I asked him to accompany me, so he said that each one of us had a pre-assigned position, and I am not allowed to exceed it. Behind that door, there was a servant who accompanied me to another door. He knocked the door, and it was opened and I entered. There, I saw an old servant sitting on a bench. He shook my hand, while he was holding a Koran and a candle in his hands. I was asked to sit and welcomed until another servant came." This last servant, clearly, did not only deliver the messenger to Majlis (council) of the Caliph, but he also was keen on reminding the messenger, while walking, of all the ceremonies that must be taken into account when entering the Majlis of the Caliph. At the same time, he reminded him of the prestige of the place and its owner. "Then, he took my hand, while walking, and said that it was not a secret the identity of the one who wanted you to attend, nor the Majesty and Greatness of his standing" (Annasawi, 1953, p.305-307).

At the same time, Caliphs were eager to add aura and prestige on their Majlis, and that what we find echoed in the description of the messenger Badr Addin of the Majlis of the Caliph and its beauty and glamour, where every step of the messenger went in discipline. The custom was that the minister is the one responsible for all of that in Majlis of the Caliph, telling the messenger when to progress and when to stop: "when we ascended the step and my eyes caught sight of the black curtain..., I saw an orchard of a large number of candles, which was like the reflection of stars in water, in a dark night. Then, I saw the minister (Ibn Al-Qami) standing by the curtain, while the curtains were fallen, and a servant came and raised the curtain. So, I was walking and kissing the ground until I approached the minister and stood. Ameer Al-Mo'meneen was in his throne. He said to the minister an Arabic word, then, I made further steps. The minister pointed to me to stand where he stood first, so I approached further, kissed the ground, and stood where I stood first" (Annasawi, 1953, p.307).

Tasks of messengers and ambassadors who came to Baghdad varied. Some had the task of making Bay'ah to the Caliph on behalf of their sender (Annasawi, 1953, p.305-307). For instance, Isma'il Ibn Badruddin Lo'lo', ruler of Mosul, attended to make Bay'ah to Caliph Al-Musta'sim on behalf of his father (Majhool, 1997, p.194).

Some of the messengers also had the task of requesting appointment decrees for their senders from the Caliph. In (604 H/1207 AD) Al-Sultan Al-Ayubi Al-Adel sent a messenger to the Caliph regarding this matter. Thus, he returned with a messenger of the Caliph carrying Khil'ah and appointment decree for the Sultan and his sons: the Great King and the Ashraf King (Al-Hamwi, 1981, p.56). In the following year, Ibn Al-Ma'moudi, Qadhi Askar of Sham, arrived in Baghdad from Damascus as a messenger of Al-Malik Al-Adel, where he received Khil'ah for Al-Adel and his sons (Ibn Al-Fawti, 1962, V.4, p.450).

On some occasions, such as appointing the Caliph or in different seasons of celebrations, Diwan Dar Al-Khilafah set a specific date where all messengers and ambassadors had the chance of meeting the Caliph and saluting him (Ibn Al-Jawzi, 1995, V.18, p.194).

The custom was that Diwan Dar Al-Khilafah sent a messenger who accompanied messengers of sultans, kings and princes who performed the answer of the Caliph, and then returned to Baghdad. In the translation of Abdul Wahid Bin Abdul Wahab Bin Ali Bin Sukaynah, it mentioned that "and came from the noble Diwan -may Allah glorify it- to Prince of Qais (Ibn Al-Dupethei, 2006, V.2, p. 46) a messenger with the messenger whom he sent" (Ibn Al-Dupethei, 2006, V.4, p.239). Additionally, after the messenger of Yahya Bin Ghaniyah Al-Mayerqi arrived in 596 H/1199 AD), who was the one who made Khutbah for the Abbasid Caliph in Bilad Al-Maghreb (Morroco) "Abdul Moni'm Bin Abdul Aziz Ibn Anatroni was sent with him from the noble Diwan, after being honored with a Khil'ah" (Athahabi, 1993, V.42, p.29).

Conclusion

The Revival of ceremonies of Dar Al-Khilafah during this era of the Abbasid Caliphate was part of the caliphs plan to restore their influence. Because of the importance of receptions and celebrations, and their relatedness to fame and being known, the Abbasid caliphate was keen on manifesting those occasions publicly. These ceremonies and receptions were an opportunity to show the prestige of the Caliph, regain the power of the caliphate in the hearts of everyone and to instill that power also in the hearts of arrivals on Baghdad from kings, sultans, princes and their messengers.

For the sake of showing receptions and celebrations as worthy of the Caliph and his guests, the caliphate institution introduced a subsidiary institution related to Diwan Al-Khilafah, known as Dar Attashreefat. The task of that institution was supervising the organization of everything related to the Caliph, his ruling center, his residence, and the ceremonies of receptions and celebrations, all in accordance with rules and strict regulations. A number of employees, led by Motawalli Addar, oversee the application of these rules.

The study also showed that there were a number of ceremonies that were applied from the moment of the guest's arrival to the outskirts of Baghdad until he leaves, which are summarized as follows:

- Exodus of Dar Al-Khilafah procession to welcome the guest, where the guest's nature and position were what determined the nature of the procession itself and who led it from the senior men of the Caliph.
- Kissing Atabat Bab Annubi was the first ceremony of entering Dar Al-Khilafah. When the guest reached Dar Al-Khilafah, he headed with his companions and recipients to Atabat Bab Annubi to kiss it, and the caliphate was keen to apply that ceremony.
- Not only the guest's admission to Dar Al-Khilafah needed the Caliph's permission, but also his leave and Khil'ah was the sign of allowing him to leave.

References

- Abdulahadi, Y. (1992). *Futuwwah in the late abbasid era (575-656 h)*. University of Jordan, Amman.
- Abu Shama, Abu Mohammad Bin Abdulrahman Bin Ismail. (1974). *Tarajim rijal al-qarnayn assadis wa assabi' al-ma'roof bi athaayl ala arrawdatayn*. corrected by Sheikh Mohammad Zahid Al-Kawthari: Al-Jeel Press, Beirut.
- Abu Shama, Abu Mohammad Bin Abdulrahman Bin Ismail. (1995). *Arrawdhatayn fi akhbar addawlatayn*. verified by Ibrahim Azeibaq: Arresalah Foundation, Beirut.
- Al-Ayubi, Omar Bin Mohammad. (1968). *Midhmar al-haqa'ik wa sir al-khala'ik*. verified by Hasan Habashi: 'Alam Al-Kutub, Cairo.
- Al-Erpili, Abdul Rahman Sanbat Guenito. (1964). *Khulasat athahab al-masbouk mukhtasar min sayr al-molouk*. edited and corrected by Makki Jassim: Muthanna Library, Baghdad.
- Al- Ghassani, Al-Malik Al-Ashraf Isma'il. (1975). *Al-asjad al-masbouk wa al-jawhar al-mahkok fi tabakat al khulafa' wa al-molouk*. verified by Shaker Abdel mon'im: Al-Bayan Press, Baghdad.
- Al-Hamwi, Mohammad Bin Ali. (1981). *Attareekh al-mansouri. talkhees al-kashf wa al-bayan fi hawadith azzaman*. verified by Dr. Abu Al-Abd Doudou: Al-Hijaz Press / Publications of Arabic Language Academy, Damascus.
- Al-Maqrizi, Ahmed Bin Ali. (1956). *Assolouk li ma'rifat dowal al-molouk* (Vol. 3). verified by Mohammed Mustafa Ziyadah: Authoring and Publishing Committee, Cairo.
- Al-Qadahat, M. (2012). Formal dress in the abbasid state (132-656h h/749-1258 ad). *Arts*, 24(1).
- Annasawi, Mohammad Bin Ahmad. (1953). *Sirat assultan jalal addin minkubarti*. verified by Hafez Hamdi: Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.
- Athahabi, Mohammad Bin Ahmad Bin Othman. (1985). *Sear a'lam annobala'*. verified by Sho'ayb Al-Arna'out and others: Arresalah Foundation, Beirut.

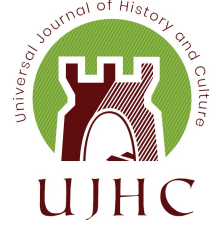
- Athahabi, Mohammad Bin Ahmad Bin Othman. (1993). *Tareekh al-islam wa wafayat al-mashaheer wa al-a'lam*. verified by Omar Abdel-Salam Tadmuri: Al-Kitab Al-Arabi Press, Beirut.
- Fawzi, F. O. (1998). *The arab evolution in iraq and neighboring regions in the late abbasid era (512-656 h)*. Baghdad University Puplicaton, Baghdad.
- Ibn Al-Athir, Ali Bin Mohammad. (2010). *Al-kamel fi attareekh*. verified by Omar Abdel-Salam Tadmuri: Book House, Beirut.
- Ibn Al-Dupethei, Muhammad Bin Sa'eed. (2006). *Thayl tareekh madinat assalam baghdad*. verified by Bashar Awad: Al-Garb Al-Islami Press Beirut.
- Ibn Al-Fawti, Abdulrazzak Bin Tajuddin. (1962). *(1962-1965 d) talkhees majma' al-adaab fi mo'jam al-alqab, the fourth of four sections*.
- Ibn Al-Jawzi, Abdul Rahman Bin Ali. (1995). *Al-muntathem fi tareekh al-molouk wa al-umam, al-kutub*. Al-Ilmeya Press, Beirut.
- Ibn Al-Kazaroni, Ali Bin Mohammad. (1979). Maqamah fi qawa'id baghdad. *Al-Mawrid magazine*, 8(4).
- Ibn Al-Mi'mar, Muhammad Bin Abi Al-Makarim. (1958). *Al-futuwwah*. verified by Mustafa Jawad et al: Shafiq, Baghdad.
- Ibn Asa'i, Ali Bin Anjab Al-Baghdadi . (2006). *Jihat al-a'imah al-khulafa' min al-hara'ir wa al-ima'*. verified by Mustafa Jawad: Al-Ma'arif Press, Egypt.
- Ibn Asa'i, Ali Bin Anjab Al-Baghdadi. (2010). *Tareekh, vol. 9, and at its margin the lost part*. verified by Mohammad Abdullah Al-Qadahat: Al-Farooq Press, Amman.
- Ibn Asha'ar, Al-Mubarak Al-Musli. (2005). *Qala'id al-joman fi fara'id sho'ara' hatha azzaman*. verified by Kamil Al-Jubouri: Al-Kutub Al-Ilmiyah Press, Beirut.
- Ibn Rajab, Abdul Rahman Bin Ahmed Al-Hanbali. (1425). *Thayl tabaqat al-hanabilah*. verified by Abdullah Al-Othaimeen: Obeikan Bookstore, Riyadh.
- Jawad, M. (1954). Baghdadi robot and its impact on the islamic culture. *Sumer Magazine*, 10(2).
- Jawad, S., & Mustafa, A. (1958). *The guide of Baghdad map in past and present*. Iraqi Academy of Sciences Press , Baḡdad.
- Khatib, M. (1996). *Dictionary of terms and historical titles*. Arresalah Foundation.
- Majhool. (1997). *Kitab al-hawadith*. verified by Bashar Awad and Emad Abdesalam: Al- (Beirut: Gharb Al-Islami Press.
- Rashad, A. (1963). *The abbasid caliphate (575-656hd/1179- 1258)*. University Of London.
- Sabt Ibn Al-Jawzi, Yusuf Bin Qaza'wagli. (1951). *Mir'at azzaman fi tareekh al-a'yan*. Hyderabad, India: the Council of the Department of Islamic Knowledge.
- Yaqut Al-Hamwi, Shihab Addin . (1995). *Mo'jam al-buldan*. Sader Press, Beirut.

Universal Journal of History and Culture

Vol. 1, No. 1, 56-58, 2019

Book Review

ISSN: 2667-8179



Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık

Yazar: Manuel De Landa

Çeviren: Sercan Çalıcı

Yayın Evi: Kolektif Kitap, İstanbul 2017, 247

Hüsna Ergün

Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya, Türkiye

husnaergun@sakarya.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7129-6393>

Sosyal bilimler alanında toplumsal ontolojiyi oluşturan etmelerin neler olduğu, ne tür varlıkların bulunduğu aynı zamanda kategorilendirmelerin, sınıflandırmaların nedenli gerçekliği yansıttığı, bireyin, grubun ve toplulukların bu süreçteki işlevi gibi konular halen tartışılmaktadır. Özellikle felsefe alanında toplumsal ontolojiye yönelik gerçekçi bir yaklaşımın nasıl tesis edileceği, sınırlarının ne olduğu, bağlamın etkisi, öznenin, grubun ve toplulukların özerkliği gibi sorunsallar ele alınarak sosyal bilim alanında çalışmalar yapılmaktadır. Bu süreç içerisinde sosyal bilimler alanında gelinen nokta ifade edildiğinde ise özellikle modernlik ve postmodernliğin bir getirisi olarak açığa çıkan düalist dünya görüşü neticesinde birey-toplum, mikro-makro, yapı-fail gibi ikircikliklere yönelik yapıcı manada bir aşma girişiminin olduğu ve bu sorunsala yönelik çözüm arandığını söylemek mümkündür. Manuel De Landa tarafından kaleme alınmış eserde bu duruma dikkat çekilirken gerçekçi bir ontolojinin sunumu yapılmaya çalışılmıştır. Landa gerçekçi toplumsal ontolojiye yönelik fikirlerini ise nesnel öbekleşme süreçlerinden hareketle ele alarak bireylerden, ulus-devletlere kadar çeşitlilik içerisinde yer alan toplumsal varlıkları -dilin kurucu bir özelliğinin olmadığı ancak önemli olduğunu da atıfta bulunarak- toplumsal ontolojiyi tarihsel süreçler ışığında açığa çıkan öbekleşmeler şeklinde ele almıştır. Yazar toplumsal ontoloji içerisinde yer alan ikircikliklere yönelik bir başkalık değil süreklilik ilişkisi üzerinden değerlendirmelerde bulunarak öbekleşme kuramının gerçekçi kimliğinin doğa-kültür ayrımının aşılması olarak görmektedir.

Öbekleşme kuramı tartışmasına Gilles Deleuze'den referans alarak başlayan yazar yapmak istediği şeyin teknik terimler hakkında kendi tanımlarını vermek olduğunu, onları savunmak için kendi savlarını üretmek -bu manevra ile Deleuz'u tamamen saf dışı bırakmadan- yeni bir öbekleşme kuramını sunmak istediğini belirtmektedir. Bu noktada kitabın amacını tanımlayan yazar toplumsal ontolojiye yönelik yeni bir yaklaşım sunmak olduğunu ifade etmektedir.

Kitabın içeriğinin daha ayrıntılı bir biçimde aktarılmasının Landa'nın yeni öbekleşme teorisinin

anlaşılması açısından önemli bulmaktayım. Bu sebeple kitaba yönelik incelmanın bölümler dahilinde ele alınmasını uygun görmekteyim. *Yeni Bir Toplum Felsefesi* adlı çalışma giriş bölümü haricinde toplamda beş bölümden oluşmaktadır ve bölümlerin taksiminde yazar tarafından dikkat edilen husus ele alındığında öbekleşme kuramı bağlamından tümavrımsal bir seyir içerisinde incelemelerine yer verdiği anlaşılmaktadır. Bu sayede Landa mikro düzeyden makro düzeye kadar ara yapılarda dahil olmak üzere öbekleşmelerin toplumsal yapı içerisindeki karmaşıklığının anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmıştır.

Tümlüklere Karşı Öbekleşmeler başlığı ile ilk bölüme girişi yapan yazar bu bölümde temel amacın öbekleşme kuramını takdim etmek olduğunu belirterek çözümlemesini ise sosyologların ve diğer sosyal bilimcilerin öbekleşme kuramına yönelik ontolojik kabulleri ışında gerçekleştirmektedir. Kusursuz bir ontolojinin önündeki engellerden birinin organizmacı yaklaşım olduğunu belirterek tarihsel seyir içerisinde sosyal bilim alanında bu tutuma yönelik ciddi eleştirilerin meydana geldiğini ve en nihayetinde işlevselcilik ışığında aşırı bir tutuma gidilerek bireyin konumunun perçinlendiğini ancak alanda yaşanan bu gelişmeye karşı toplumsala yönelik ontoloji sorunsalının çözüme ulaşmadığını belirtmektedir. Giddens'a bu tartışma içerisinde ayrı bir paragraf ayıran yazar, fail ile yapının birbirini karşılıklı ve diyalektik olarak kurduğu kusursuz bütünlük olarak ele aldığı incelemesinden hareketle Landa bu ilişkiyi inkar etmezken ancak bu ilişkinin kusursuz bir tümlük oluşturmadığını vurgulamaktadır. Günümüzde ise organik tümlüklerin temel kuramsal alternatifinin Deleuze'un öbekleşmeler dediği *dışsallık ilişkileriyle* nitelenen bütünlükler şeklinde açığa çıktığını belirtmektedir. Burada işaret edilen şey ise bir öbekleşmenin bir bileşenin ondan ayrılabilmesi ve etkileşimleri farklı olan başka bir öbekleşmeye katılabilecek olduğudur. Sonuç olarak terimler değişmeksizin bir ilişkinin değişebilir olduğu aktarılmaya çalışılmıştır. Öbekleşme dışsallık ilişkilerine ek olarak aynı zamanda iki boyutta da tanımlanmaktadır. İlk boyut öbekleşmenin bileşenleri içerisinde iki ayrı ucu temsil eden maddi rol ve ifadesel roldür. Landa maddi ve ifadesel rollerin karışımlar halinde bir öbekleşme içerisinde aynı anda cereyan edebileceğini ifade etmektedir. İkinci boyut ise öbekleşmenin sınırlarını, katılık seviyesini ve kimliğini istikrarlı kılan ve istikrarsızlaştıran süreçleri ifade etmektedir. Landa bu süreci Deleuz'un kavramsallaştırdığı *yerli yurtlaşma ve yersiz yurtsuzlaşma* terimiyle açıklamaktadır. İfade edilen süreçleri kitabında somut örneklerle ele alan yazar öbekleşme ne kadar küçük olursa olsun nüfuslar içerisinde tekrarlayan süreçler bağlamında açığa çıktığını ve dönüşüme uğradığını belirtmektedir. Bu çözümlemesinden hareketle “tekrarlayan süreçlerle birlikte nüfusun etkisinin bir öbekleşmenin daha büyük veya daha küçük başka bir öbekleşmeye evrilmesinin bu iki etmen dolayımında açığa çıktığını vurgulamaktadır. Elbette burada irdelenmesi gereken husus nedensellik ölçütünün ne derecede kabul gördüğüdür. Landa bu durumu açıklarken Weber'den yararlanarak eylem ve güdüler arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması halinde bir nedensellikten söz edilebileceğini ancak bunun mutlak, değişmez bir özellik taşımadığını ve Weber'in ileri sürdüğü gibi sadece olasılığa dayandığının hesaba katılması gerektiğini öbekleşme kuramının kabullerini tanımlamaktadır.

Özlere Karşı Öbekleşmeler başlıklı bölümde öbekleşmeler ile özler arasındaki ilişki ve özlerin nereye konumlandığı irdelenmektedir. Yazar bu çözümlemesini nedensellik üzerinden ele alarak öbekleşme kuramı içerisinde nedenselliği mekânsal ölçekte faaliyet gösteren edimsel mekanizmaların keşfiyle ilgilenmektedir.

Kişiler ve Ağlar başlığında ise öbekleşme kuramının mikro bağlamını temsil eden kişisel ölçeği ele alarak incelemesini gerçekleştirmektedir, Landa bu analitik yolu seçmesinin sebebinin ise aşağıdan yukarıya doğru ontolojik bir modele başlangıç noktası olarak bireyi kabul etmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Buradaki incelemesinin ise bireyin öznellik veya bilinçle ilgili tüm felsefi meselelere değinmek olmadığını öbekleşme kuramının ihtiyaçlarını karşılayan makul bir özen modeline ulaşmak olduğunu vurgulamaktadır. Öbekleşme kuramı içerisinde özneliğin nasıl ele alınması gerektiğini ise özenenin hem pragmatik hem de toplumsal olarak eylemde bulunmaya, görenek veya alışkanlığa bağlı olarak bireyin bilinçsizce eylemlerde bulunabildiğine işaret ederken diğer taraftan öbekleşmeleri açığa çıkaran şeyin tekrarlama ilkesinden kaynaklandığını fakat bu sürece kişiler arasındaki etkileşimlerden

oluşan öznelliğin bu yönlerinin de eklenmesi gerektiğini belirtmektedir (s.96). Mikro bağlamda öbekleşme incelemelerinde ise Goffman'ın çalışmalarının önemli olduğunu ifade etmektedir.

Mezzo düzeyde yer alan *Örgütlenmeler ve Hükümetler* başlıklı bölüm değerlendirildiğinde Landa, tarihsel seyir içerisinde örgütlenmelerin adem-i merkezîyetçi çarşı ve pazar yerlerinden merkezileşmiş askeri ve bürokratik yapılara kadar uzanan çeşitli örgütlenme biçimlerinin olduğunu belirtmektedir. Ancak yazarın temel olarak sorguladığı nokta örgütler içerisinde yer alan otorite yapısıdır. Örgütlemenin bağlarını maddi ve ifadesel otorite öğelerinin bağlamında ele alarak örgütün bu unsurların işlevi çerçevesinde değişim ve dönüşüm yaşadığını vurgulamaktadır. Elbette otorite yapısıyla açığa çıkan örgüt misyonu, bu misyonu engelleyen ve pekiştiren etmeler, örgüt kimliği, sembolleri ve dili olmak üzere birçok analiz başlığı ile de incelemelerini derinleştirmektedir. Bu incelemeleri içerisinde ise tüm bu etmenlerin mekânsal ve hudutları belli bir çevrede anlamlı olduğu sonucuna vararak Landa, bu incelemelerini diğer bölümde ele almaktadır.

Şehirler ve Uluslar başlıklı beşinci bölüm değerlendirildiğinde binalar ve muhitlerden şehirlere, şehir merkezlerinin meydana getirdiği hiyerarşiden ağlara dek küçük ölçekli öbekleşmelerin mekânsal yönlerinin incelenmesinin ardından bu verilerle hükümet örgütlenmelerinin ve modern ulus-devletleri oluşturan süreçleri analiz etmiştir (s.164).Landa, makro bağlamdaki çözümlemesini Braudel'den yaralanarak gerçekleştirirken öbekleşmelerin toplumsal bütünler açısından farklı ölçeklenmiş her bir varlığın diğeriyle kusursuz bir bütün oluşturmadığını belirtmektedir.

Sonuç olarak Landa bu kitabında her toplumsal varlığın küçük ölçekte işleyen varlıklar arasındaki etkileşim neticesinde oluştuğunu gösteren ve indirgemecilikten kaçınan bir yaklaşım sunmaya çalışmıştır. Mikro bağlamda Goffman'dan yararlanırken makro bağlamdaki çözümlemelerinde ise Braudel'in incelediği büyük varlıkları ele alış biçiminden hareketler görüşlerini sunmaya çalışmıştır. Öbekleşme kuramı farklı bileşenlerin birbirine uygun hale getirilmesi anlayışının aksine farklılıklara saygı duyan ve onları birbirlerine bağlayıcı etmenlerin olduğunu göstermeye çalışan bir anlayış sunmaktadır. Landa'nın eseri bu yönüyle makro-mikro, yapı-fail gibi ikirciklerin olumlu bir manada aşma girişimidir. Son tahlilde bu kitabın keyifle okunmasına yardımcı olan, çeviri tarzı ile kitabın okuyucusunu yormayan ve yalın bir üslup kullanan kitabın çevirmenine eserin bir okuyucusu olarak teşekkürlerimi sunarım.



Prof. Dr. Mehmet Tayfun Amman ile Tarih ve Sosyoloji Üzerine Bir Söyleşi

Söyleşi Tarihi: 24.04.2019

Handan Akyiğit

Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya, Türkiye

hakyigit@sakarya.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-1638>

- Temelde sosyoloji ve tarih arasındaki ayrışmayı nasıl değerlendiriyorsunuz?

XIX. yüzyıl Batı dünyasında sosyal bilimlerin arazilerini kesin sınır çizgileriyle birbirinden ayırdıkları 'büyük ayrışma' diyebileceğimiz disiplinler bölünme döneminde, tarih ile sosyoloji bağımsızlıklarını henüz ilân etmiş olmanın coşkusuyla ayrı yollardan ilerlediler. Sosyoloji zaten bir 'yeni doğan'dı. Kartezyen düşüncenin ve mekanik dünya tasavvurunun ürünü olan pozitivist determinist felsefenin çocuğu olarak açıkça, başarılarıyla kendini kanıtlamış doğa bilimlerinin, özellikle de fiziğin etkisi altında gelişti. "Doğanın yasaları" bulunmuş, şimdi sıra "toplumun yasaları" nı bulmaya gelmişti. 'Yasa' demek 'hep böyle olan', başka bir ifadeyle 'genel' ve 'zamandan bağımsız' düzenlilik demektir. Sosyoloji kendini bu şekilde 'nomotetik' bir bilim olarak inşa ederken elbette tarihe ihtiyaç duymayacak, onu en fazla 'geçmişe dair bir hikâye' olarak görüp küçümseyecekti.

Konusu yüzyıllardır kralların ve hanedanların hikâyesini anlatmak olan 'yaşlı' tarih ise 'biricik olan' ı esas alıyor, kendini 'ideografik' olarak inşa ediyordu. Tarih kadim dönemlerden itibaren olayların -özellikle siyasal büyük olayların- yazıcılığını üstlenmişti. Yeni dönemde yine siyaset merkezli, ama konusu devletler olarak yoluna devam ederken metodolojik hassasiyeti arttı. 'Gerçekte ne oldu' sorusuna cevap bulmak için 'belge'ye ulaşmayı ve onu doğru değerlendirmeyi 'olmazsa olmaz' ı yaparak ilmî statü kazandı. Bilimsel tarih yazımını geleneksel tarihçilikten ayıran ilk çabanın ve hassasiyetin 'olay' ın yazımından 'olayın doğru yazımı' na geçiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tarihçiler bu dönemde kendilerini sosyal bilimci kabul etme eğiliminde değillerdi. Konusu 'dün' olduğu için tarihin, 'bugün'ü inceleyen sosyolojiye ilgi duyması da gerekmiyordu.

Konu 'bugün' ya da 'dün' olunca hedeflediğiniz bilgiye ulaşabilmek için yararlanabileceğiniz yol ve araçlar da ister istemez farklı oluyor. Sosyolog gözlem yapabilir, doğal gözlem, katılımcı gözlem, mülâkat, anket ve benzeri araçlardan yararlanabilir. Tarihçi mecburen geçmişten günümüze ulaşabilen bilgi ve belgelerle çalışıyor. Arşiv kayıtları, seyahatnameler, günlükler, daha yakınlara geldikleri zaman sözlü tarih

gibi...

- Kendi tarihsel sosyoloji anlayışınızı nasıl tanımlıyorsunuz?

Sosyal bilim disiplinleri arasında birbirine en yakını, hatta en iç içe olanı kuşkusuz tarih ile sosyolojidir. Bu ikili arasındaki ilişki kısaca 'dün' ile 'bugün'ün ilişkisidir. Sosyoloji en basit tanımıyla, toplum adını verdiğimiz, aidiyet duygusuyla bir arada yaşayan insanların etkileşimlerinin ortaya çıkardığı durumların bilimsel incelemesi ise ve davranışların gerisinde kimlik/benlik oluşumunun 'olmazsa olmaz'ı olan hafıza varsa, gerek mikro tarihin üzerine inşa edildiği bireysel hafıza, gerek makro tarihin malzemesini oluşturan 'dün'e ait kolektif hafızayı yansıtan tüm bilgi ve belgeler, 'bugün'ü şekillendiren başlıca âmillerden birisidir.

Tarihsiz bir sosyoloji ya da sosyolojisiz bir tarih yapılabilir mi? Olgusal düzlemde, günümüz akademik dünyasında karşımızda duran sayısız sosyoloji ve tarih çalışması örneklerini göz önüne getirerek bu soruya evet cevabı verilebilir. Ancak mevcut literatüre bütüncül bir gözle bakıldığında kayda değer çalışmaların ekseriyetinin, tarih söz konusu olduğunda 'sosyolog tarihçiler', sosyoloji söz konusu olduğunda ise 'tarihçi sosyologlar' diyebileceğimiz uzmanlarca yapıldığı görülecektir. Tarihçinin 'sosyolog tarihçi' ya da sosyoloğun 'tarihçi sosyolog' olması elbette kolay bir iş değildir. Bunun için tarihçinin sosyoloji bilmesi yetmez, -eskilerin tabiriyle- meleke kesbetmesi, yani konusuna bir sosyolog gibi bakabilir düzeye ulaşması gerekir. Keza sosyolog da tarihçi sosyolog olabilmek için konusuna bir tarihçi gibi yaklaşabilmelidir.

Ben şahsen 'sosyal tarih'i, tarihten sosyolojiye doğru bir yolculuk, 'tarihsel sosyoloji'yi ise sosyolojiden tarihe doğru bir yolculuk olarak görüyorum. Sosyal tarih, tarihçiler tarafından sosyolojinin çalışma alanını oluşturan konuların geçmiş toplumlar üzerinde araştırılmasıdır. Tarihsel sosyoloji, sosyologlar tarafından geçmişte vuku bulan kimi durumların sosyolojik perspektifle değerlendirilmesi...

- Türkiye'de sosyolojik ve tarihsel düşüncenin birbirinden farklı olduğu, birbirini kapsayamayacağı yönünde bir vurgu söz konusu, bu noktada neler düşünüyorsunuz?

Sosyolojiyi pozitivizmin izinde giden nomotetik, fonksiyonalist bir bilim olarak görürseniz elbette tarihe ihtiyaç duymazsınız. Tarihi de geçmiş olayların anlaticılığı olarak anlarsanız sosyolojiye ihtiyaç kalmaz. Önceki iki sorunuzla ilgili ifadelerimden anlaşılacağı üzere ben böyle bir sosyoloji anlayışının sığ, böyle bir tarih anlayışını ise çok dar ve yararsız olduğunu düşünüyorum.

Sosyolojik bilginin tasvir, açıklama, anlama, anlamlandırma ve yorumlama olmak üzere beş aşaması vardır. Tasvir aşamasında 'ne oluyor' sorusuna cevap verilir. Burada inceleme konusunun olabildiğince görünür hale getirilmesi önemlidir. Açıklama aşamasında durumun niçin böyle olduğu araştırılır. İstatistik veriler, anket ve nicel teknikler özellikle tasvir ve açıklama aşamalarında önemlidir. Bu iki aşama sosyolojik bilginin aynı zamanda en nesnel olduğu aşamalardır. Sonraki aşamalarda öznellik kaçınılmaz olarak artar. Anlama aşamasında karşılaştırmalı inceleme yapılır. Burada mekânda bir genişleme söz konusudur. Aynı konunun farklı evrenlerdeki durumları karşılaştırılır. Anlamlandırma aşaması zamanda derinleşmeyi gerektirir. 'Hangi tarihsel süreçlerin etkisiyle böyle olmaktadır' sorusuna cevap aranır. Yorumlama aşaması araştırmacının zihinsel tutum ve tavrını ortaya koyduğu aşamadır. Araştırmacının öznelliği burada açıkça kendini gösterir. Anlaşılacağı üzere sosyoloji, açıklayıcı bir bilim olmaktan anlayıcı ve anlamlandırıcı bir bilim olmaya yönelidikçe 'tarih'le bağ kurmaktadır.

Sosyolog yalnızca anlamak ve anlamlandırmak için değil, aynı zamanda konusu gereği bugüne odaklanan dikkatinin geçmişe dair zihninde oluşturduğu körlüğü aşmak için de tarihçiye muhtaçtır. Sosyolog alışa geldiği üzere 'bugün' ile 'dün' arasında -modern toplum/geleneksel toplum, endüstri toplumu/tarım toplumu, çekirdek aile/geniş aile, cemiyet/cemaat, kapitalizm/feodalizm, pozitif çağ/teolojik çağ gibi-

ikili karşıtlıklar oluşturarak çalışırken insani çeşitliliği yok sayan tekdüze, homojen bir tarih tasavvuruna kapılabilir. Sosyologlar bu gerçekçi olmayan tasavvurdan tarihçilerin çalışmalarıyla kurtulabilirler. Bir örnek vermek gerekirse, Batı Avrupa’da modern zamanların öncesindeki çeşitliliği, tarihçi Fernand Braudel’in XV-XVIII. Yüzyılları incelediği Maddi Uygarlık ve Kapitalizm adlı dev eseri ve benzer çalışmalar okunmadan zihinde canlandırmak mümkün değildir. Nitekim Braudel bu çalışmasında bir toplum değil, “birarada varolan, iyi veya kötü birbirlerine yaslanan birçok toplum. Tek bir sistem değil de, sistemler; tek bir hiyerarşi değil, hiyerarşiler; tek bir üretim tarzı değil, üretim tarzları; tek bir kültür değil, kültürler, bilinçlenmeler, diller, yaşama sanatları. Her şey çoğul hale getirilmelidir” demektedir. Her şeyi çoğul hale getirerek tasavvur edebilmek sosyologlara tarihçilerin hediyesidir.

- ‘Tarihten ders çıkarmak’ sürekli olarak dile getirilen bir söylem olarak karşımıza çıkıyor. Tarihsel sosyolojinin böylesi bir niyete hizmet etmesi söz konusu mu?

Sondan başlayayım. Tarihsel sosyolojinin ‘tarihten ders çıkarmak’ gibi bir amacı olabilir mi? Bence olamaz. Sosyoloji bir anlama çabasıdır. Peki, bu anlama çabasının amacı değil de, sonucu ‘ders çıkarmak’ olabilir mi? Elbette olabilir. Çünkü her anlayış nihayetinde ders vericidir.

Ancak insana dair her şeyin biricik olduğunu, tekrar oluyormuş gibi görünenin aslında bizim uzaktan ve kabaca baktığımız için öyle göründüğünü, aynı görünen bile nedenlerine ve sonuçlarına baktığımızda farklı olduğunu unutmamak koşuluyla. . . Tam da bu sebeptir ki Mehmet Akif Safahat’ında “Geçmişten adam hisse kaparmış... Ne masal şey! / Beş bin senelik kıssa yarım hisse mi verdi? / ”Tarih”i ”tekerrür” diye tarif ediyorlar; / Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?” demişti.

- Son Dönem Ahlak Terbiyecileri Ve Ahlak Terbiyesi isimli çalışmanızda “yeni inşa etmek için tarih çarpık bir biçimde kurgulanmamış, karalanmamış, horlanmamış olsaydı, yeni öğretilirken eskiye bağlar koparılmasaydı ‘tarih kırılmasından’ söz etmeyecektik” (Amman, 2015: 295) değerlendirmesinde bulunuyorsunuz. ‘Tarih kırılması’ tanımlamanızla dikkat çekmek istediğiniz bağlamı açabilir misiniz? Bu ifadelerinizi tarihsel sosyolojik yöntem anlayışınızın temel bir sunumu olarak değerlendirebilir miyiz?

Yine sondan başlayayım. Bu tespitin yöntem anlayışıyla bir alâkası yok. Yöntem soyut bir şeydir. Bizi bilgiye götüren yola dair zihinsel bir çabadır. ‘Yöntemimiz şudur’ dediğimizde ‘biz bilgiye şöyle bir yol tutarak ulaştık’ demiş oluruz.

‘Tarih kırılması’na dair tespitim ise olgusal bir durumu görünür hale getirmeye çalışıyor. Türkiye’nin modernleşme sürecinde yaşanan bir durumun ifadesi. . . Modernleşmemiz aslında ‘aşağıdan yukarıya’, yani sosyal dinamiklerin etkisiyle, toplumun talepleriyle değil de daha çok siyasi elitlerin kararlarıyla, yani ‘yukarıdan aşağıya’, siyasal dinamiklerle gerçekleştirilen bir süreç olduğu için, en özet ifadeyle ‘modernleşme’ değil ‘modernleştirilme’ olduğu için, modern ve yeni olanın kabul ettirilmesi için eskinin itibarsızlaştırılmasına ihtiyaç duyuldu. Bu çerçevede Osmanlı’ya ait her şey kötü, Cumhuriyet’in getirdiği her şey güzel gösterilmeye çalışıldı. ‘Tarih kırılması’ dediğim durumun özü bu. . . Türkiye son otuz kırk yıldır adım adım bu kırılmanın izlerini silmeye çalışan bir ülke olduğu için genç kuşak söylemek istediğim şeyi kavramakta sıkıntı çekebilir. Bu nedenle biraz açayım:

Benim kuşağım, yani, altmışlı yılların sonlarında ilkokula başlayanlar, biz bunları yaşadık. Okullarda Osmanlı dönemi hep kötü olarak gösterildi. Padişahlar hain, ülkesini satan kişilerdi. Ulusal günlerde resmi geçitlerde çirkinleştirilmiş kostümler içinde Osmanlı, şık giysilerle Cumhuriyet dönemi temsil edilirdi. Osmanlı kendimize yabancılaşmanın, kültürümüzden uzaklaşmanın, Araplaşmanın, Farslaşmanın, Bizanslaşmanın adıydı. Cumhuriyet ise özümüze dönemin, kendimiz olmanın. . . O kadar ki, 60’lı yılların

sonlarında ‘otuz yıl sonra, yani 1999’da Türkiye’de Osmanlı’nın kuruluşunun 700. Yılı şaşalı törenlerle kutlanacak’ denseydi kimsenin inanası gelmezdi. Ama böyle oldu. Demek ki adım adım tarih kırılmasının izlerini silmeye, tarihle barışmaya başlamıştık.

Önceki dönemi çarpıcı biçimde özetleyen bir ifadeyi de Attila İlhan’dan aktarayım. Hangi Batı isimli kitabında aynen şöyle diyor: “Lisede Sophokles okuduk, klasik Türk musikisine sövmeyi, Divan şiirini hor görmeyi, buna karşılık devletin yayınladığı kötü çevrilmiş batı klasiklerine körü körüne hayranlık göstermeyi öğrendik. Sanki Sinan Leonardo’dan önemsiz, Mevlâna Dante’den küçüktü, Itri ise Bach’ın eline su dökemezdi. Aslında kültür emperyalizmin ilmiğini kendi ellerimizle boynumuza geçiriyorduk.”

Sözünü ettiğim durumu ve dönüşümü kolayca tespit edebileceğiniz bir araştırma konusu önereyim: Cumhuriyet dönemi okul kitaplarındaki Osmanlı’ya dair içeriği kronolojik sırayla beşer yıllık dilimler halinde inceleyerek karşılaştırmamız. Tarihimizin karalanarak karartılmasından tarihimizle barışmaya doğru adım adım ilerlediğimizi açıkça göreceksiniz.

- Son olarak Türkiye’de akademide tarihçilerle sosyologların ya da diğer disiplinlerin birlikte çalışması gerekli midir?

Aslında toplumsal/tarihsel gerçeklik bir bütün. Kapsamlı ve karmaşık. . . Bu yüzden modern zihniyet onu parçalara ayırarak farklı disiplinler tarafından araştırılan parçacıklar haline getirdi. Bütün resmi görebilmek için elbette interdisipliner, mültidisipliner, hatta Edgar Morin’in önerdiği transdisipliner yaklaşımlar şart. . . Neticede hepsi birlikte ancak “bu bizim hikâyemiz” olabiliyor.

Zaten son yetmiş yıldır disiplinler arası sınırlar sürekli aşılıyor. Katı duvarlar yıkılıyor. Çok yöntemli araştırmalar artıyor. Farklı perspektifler ve teoriler bir tiyatro sahnesinin daha iyi aydınlatılması için değişik açılardan ışık gönderen spotlar gibi görünüyor.